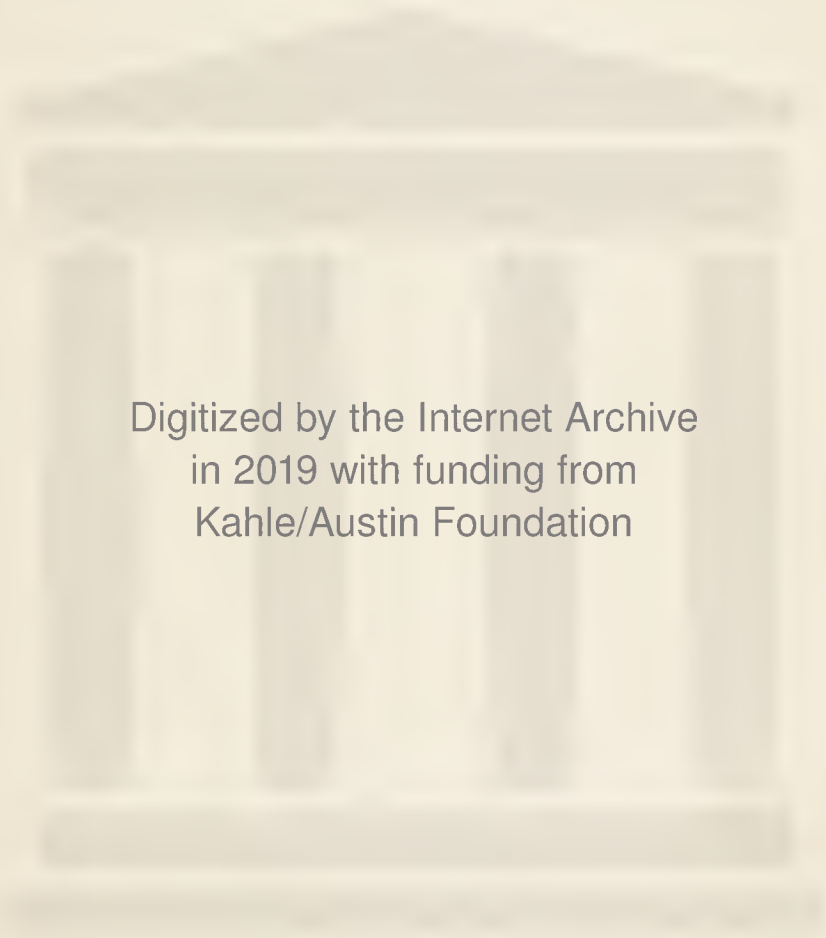
BISHOP WEBSTER
COLLECTION

Sufficientia Ex Deo

IMPRIMERIE-RELIURE
l'Action Sacrée limitée
103, Rue St-Anne
QUÉBEC CANADA

Frank Grant



Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/sthomaeaquinatis0002thom

5265 5

S. THOMÆ AQUINATIS

SUMMA THEOLOGICA

—

Tomus II.

IN FIDE
JUSTITIA
ET LABORE
AD MELIORA
COTIDIE
1820 1920

S. THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

SUMMA THEOLOGICA

DILIGENTER EMENDATA

DE RUBEIS, BILLUART ET ALIORUM

NOTIS SELECTIS ORNATA

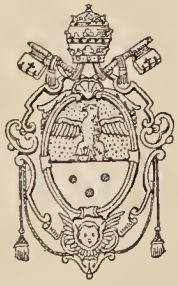
Pars 1ª 2æ

—

TOMUS SECUNDUS

—

Reimpressio Decimaoctava Taurinensis emendatissima.



TAURINI (Italia)
Ex Officina Libraria MARIETTI anno 1820 condita
nunc MARII E. MARIETTI Sanctae Sedis Apostolicae, S. RR. Congr.
et Archiepiscopi Taurinensis Typographi

—

MCMXXVII

V. Nihil obstat.

Taurini, 25 Martii 1922.

Can. Carolus Franco, *Censor Archiep.*

V. Imprimatur.

C. FRANCISCUS DUVINA, *Provic. Gen.*

LR
BX 1749.T52 1926 v.2

(14-vii-25-30)

SANCTI THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

SUMMA THEOLOGICA

PRIMA SECUNDÆ

PROLOGUS

Quia, sicut Damascenus dicit [1], homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale, et arbitrio liberum, et per se potestativum;* postquam prædictum est de *exemplari*, scilicet de Deo et de his quæ processerunt ex divina potestate secundum ejus voluntatem, restat ut consideremus de ejus *imagine*, id est, de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens, et suorum operum potestatem.

QUÆSTIO I.

DE ULTIMO FINE HOMINIS IN COMMUNI, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Ubi primo considerandum occurrit de ultimo fine humanæ vitæ; et deinde de his per quæ homo ad hunc finem pervenire potest, vel ab eo deviare. Ex fine enim oportet accipere rationes eorum quæ ordinantur ad finem. Et quia ultimus finis humanæ vitæ ponitur esse beatitudo, oportet primum considerare de ultimo fine in communi, deinde de beatitudine. — Circa primum quæruntur octo: 1. Utrum hominis sit agere propter finem. — 2. Utrum hoc sit proprium rationalis naturæ. — 3. Utrum actus hominis recipiant speciem a fine. — 4. Utrum sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ. — 5. Utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines. — 6. Utrum homo ordinet omnia in ultimum finem. — 7. Utrum idem sit finis ultimus omnium hominum. — 8. Utrum in illo ultimo fine omnes aliæ creaturæ conveniant.

ART. I. — UTRUM HOMINI CONVENIAT AGERE PROPTER FINEM [2].

De his etiam infra, art. 2 corp., et quæst. VI, art. 1 corp., et quæst. XXVIII, art. 6 corp., et qu. XCIV, art. 2 corp., et quæst. CIX, art. 6 corp., et Cont. gent. lib. III, cap. 2, et Opusc. II, cap. 100.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homini non conveniat agere propter finem. Causa enim naturaliter prior est suo effectu. Sed finis habet rationem ultimi, ut ipsum nomen sonat. Ergo finis non habet rationem causæ. Sed propter illud agit homo quod est causa actionis; cum hæc præpositio *propter* designet habitudinem causæ. Ergo homini non convenit agere propter finem.

2. Præterea, illud quod est ultimus finis, non est propter finem. Sed in quibusdam actiones sunt ultimus finis, ut patet per Philosophum [3]. Ergo non omnia homo agit propter finem.

3. Præterea, tunc videtur homo agere propter finem, quando deliberat. Sed multa homo agit absque deliberatione, de quibus etiam quandoque nihil cogitat; sicut cum aliquis movet pedem vel manum aliis intentus, vel fricat barbam. Non ergo homo omnia agit propter finem.

Sed *contra*, omnia quæ sunt in aliquo genere, derivantur a principio illius generis. Sed finis est principium in opera-

(1) Orth. fid. lib. II, cap. 12, a princ.
(2) Hic non quæritur de hoc vel illo agere, sed universaliter. Finis quoque non hic sumitur pro termino qualicumque, sed prout significat causam finalem quam describit Philosophus dicens: finem esse id cujus gratia fit aliquid (Met. lib. V, text. 2). (3) Ethic. lib. I, cap. 1, in princ.

41882

bilibus ab homine, ut patet per Philosophum [1]. Ergo homini convenit omnia agere propter finem.

CONCLUSIO. — Cum hominis proprium sit per rationem et voluntatem agere, et etiam necessario: omnes hominis actiones, ut sunt hominis, propter finem sunt.

Respondeo dicendum quod actionum quæ ab homine aguntur, illæ solæ proprie dicuntur humanæ quæ sunt propriæ hominis, inquantum est homo. Differt autem homo ab aliis [2] irrationalibus creaturis in hoc quod est suorum actuum dominus. Unde illæ solæ actiones vocantur proprie humanæ quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem; unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illæ ergo actiones proprie humanæ dicuntur quæ ex voluntate deliberata procedunt. Si quæ autem aliæ actiones homini conveniant, possunt dici quidem *hominis actiones,* sed non propric *humanæ,* cum non sint hominis, inquantum est homo. Manifestum est autem quod omnes actiones quæ procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui objecti. Objectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanæ propter finem sint.

Ad *primum* ergo dicendum, quod finis, etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis; et hoc modo habet rationem causæ.

Ad *secundum* dicendum, quod si qua actio humana sit ultimus finis, oportet eam esse voluntariam; alias non esset humana, ut dictum est (in corp. art.). Actio autem aliqua duplieiter dieitur voluntaria: uno modo quia imperatur a voluntate, sicut ambulare vel loqui; alio modo quia elicitur a voluntate, sicut ipsum velle. Impossibile autem est quod ipse aetus a voluntate elicitus sit ultimus finis; nam objectum voluntatis est finis, sicut objectum visus est eolor. Unde sieut impossibile est quod primum visibile sit ipsum videre, quia omne videre est alicujus objecti visibilis, ita impossibile est quod primum appetibile, quod est finis, sit ipsum velle. Unde relinquitur quod si qua aetio humana sit ultimus finis, ipsa sit imperata a voluntate; et ita aliqua actio hominis, ad minus ipsum velle, est propter finem [3]. Quidquid ergo homo faciat, verum est dicere quod homo agat propter finem, etiam agendo actionem quæ est ultimus finis.

Ad *tertium* dieendum, quod hujusmodi actiones non sunt propric humanæ; quia non procedunt ex deliberatione rationis, quæ est proprium principium humanorum actuum; et ideo habent quasi finem imaginatum [4], non autem per rationem præstitutum

ART. II. — UTRUM AGERE PROPTER FINEM SIT PROPRIUM RATIONALIS NATURÆ [5].

De his etiam infra, quæst. L, art. 2 corp., et Cont. gent. lib. II, cap. 46, et III, cc. 1, 2, 16, 24, 109, 110 et 111, et De unione Verb. art. 5 corp., et Phys. lib. II, lect. 4, c. 2 princ. et lect. 10 princ.

Ad seeundum sie proceditur. 1. Videtur quod agere propter finem sit proprium rationalis naturæ. Homo enim, cujus est agere propter finem, nunquam agit propter finem ignotum. Sed multa sunt quæ non cognoscunt finem; vel quia omnino carent eognitione, sieut ereaturæ insensibiles; vel quia non apprehendunt rationem finis, sicut bruta animalia. Videtur ergo proprium esse rationalis naturæ agere propter finem.

2. Præterea, agere propter finem est ordinare suam aetionem ad finem. Sed hoc est rationis opus. Ergo non convenit his quæ ratione carent.

3. Præterea, bonum et finis est objectum voluntatis. Sed voluntas in ratione est [6], ut dicitur [7]. Ergo agere propter finem non est nisi rationalis naturæ.

Sed *contra* est quod Philosophus pro-

(1) Phys. l. II, text. 85 et 89.

(2) Ita cod. Alc., edit. Rom. et Patav. an. 1698. Theologi, Nicolai et edit. Patav. an. 1712 omittunt *aliis*.

(3) Nam actio imperata includit actum voluntatis a quo dependet; iste vero actus non fit nisi propter finem; ex eo actu simul cum actione quæ imperatur exsurgit una totalis seu integra actio humana, ideoque dum homo actionem illam facit, propter finem agit.

(4) Habent finem imaginatum, ut quando subito quis movet pedem aut manum; vel finem naturaliter desideratum, v. g. si quis inattente barbam fricat.

(5) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas, quasi in radice, errorem atheorum qui Dei providentiam negant, aut philosophorum qui docent Providentiam de hic inferius existentibus non esse.

(6) Id est in mente aut in superiori parte animæ quæ dicitur rationalis.

(7) De anima, lib. III, text. 42.

bat [1], quod " non solum intellectus, sed etiam natura agit propter finem. „

CONCLUSIO. — Quamquam omne agens agat propter finem, proprium tamen est rationalis naturæ ut propter finem agat, quasi se agens vel ducens in finem.

Respondeo dicendum quod omnia agentia necesse est agere propter finem. Causarum enim ad invicem ordinatarum si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter omnes causas est causa finalis. Cujus ratio est, quia materia non consequitur [2] formam, nisi secundum quod movetur ab agente: nihil enim reducit se de potentia in actum. Agens autem non movet nisi ex intentione finis: si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud. Ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Hæc autem determinatio sicut in rationali natura per rationalem fit appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quæ dicitur appetitus naturalis. Tamen considerandum est quod aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter: uno modo sicut seipsum ad finem movens, ut homo: alio modo sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo quæ rationem habent, seipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis; illa vero quæ ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem a seipsis, cum non cognoscant rationem finis; et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur. Nam tota irrationalis natura [3] comparatur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale, ut supra habitum est (part. I, quæst. XXII, art. 2 ad 4, et quæst. CV, art. 1 ad 2). Et ideo proprium est naturæ rationalis, ut tendat in finem, quasi se agens, vel ducens ad finem; naturæ vero irrationalis, quasi ab alio acta, vel ducta; sive in finem apprehensum, sicut bruta animalia; sive in finem non apprehensum, sicut ea quæ omnino cognitione carent.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quando homo per seipsum agit [4] propter finem, cognoscit finem; sed quando ab alio agitur, vel ducitur, puta cum agit ad imperium alterius, vel cum movetur altero impellente, non est necessarium quod cognoscat finem; et ita est in creaturis irrationalibus.

Ad *secundum* dicendum, quod ordinare in finem est ejus quod seipsum agit in finem; ejus vero quod ab alio agitur in finem, est ordinari in finem; quod potest esse irrationalis naturæ, sed ab aliquo rationem habente.

Ad *tertium* dicendum, quod objectum voluntatis est finis et bonum in universali. Unde non potest esse voluntas in his quæ carent ratione et intellectu, cum non possint apprehendere universale; sed est in eis appetitus naturalis vel sensitivus determinatus ad aliquod bonum particulare. Manifestum autem est quod particulares causæ moventur a causa universali; sicut cum rector civitatis, qui intendit bonum commune, movet suo imperio omnia particularia [5] officia civitatis. Et ideo necesse est quod omnia quæ carent ratione, moveantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali, quæ se extendit in bonum universale, scilicet a voluntate divina.

(1) Phys. lib. II, text. 49.
(2) Ita cod. et editi plurimi. Edit. Rom., *non sequitur*.
(3) Idem affirmat auctor de creaturis rationabilibus (Cont. gent. lib. I, cap. 45, et lib. III, cap. 147 et cap. 149, et huj. part. quæst. XXI, art. 4 ad 2).
(4) Ita editi fere omnes. Theologi, *homo seipsum agit*. Cod. Alcan., *dicendum quod homo quando per se agit*.
(5) Ita cod Alcan. et Camer., cum editis pluribus. Edit. Rom. et Patav. an. 1698, *omnia sua particularia*.

ART. III. — UTRUM ACTUS HUMANI RECIPIANT SPECIEM EX FINE.

De his etiam infra, art. 4, et quæst. XVIII, art. 2, 3 et 4, et quæst. LXXII, art. 1 et 3, et Sent II, dist. 40, art. 2 corp., et De malo quæst. II, art. 4 ad 9.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod actus humani non recipiant speciem a fine. Finis enim est causa extrinseca. Sed unumquodque habet speciem ab aliquo principio intrinseco. Ergo actus humani non recipiunt speciem a fine.

2. Præterea, illud quod dat speciem, oportet esse prius. Sed finis est poste-

rior in esse. Ergo actus humanus non habet speciem a fine.

3. Præterea, idem non potest esse nisi in una specie [1]. Sed eumdem numero actum contingit ordinari ad diversos fines. Ergo finis non dat speciem actibus humanis.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus in lib. De moribus Eccl. et manichæorum [2]: " Secundum quod finis est culpabilis vel laudabilis, secundum hoc sunt opera nostra culpabilia vel laudabilia. "

CONCLUSIO. — Cum actus proprie dicantur humani, inquantum procedunt a voluntate deliberata, cujus objectum est bonum et finis, proprie etiam ex fine speciem recipiunt.

Respondeo dicendum quod unumquodque sortitur speciem secundum actum, et non secundum potentiam. Unde ea quæ sunt composita ex materia et forma, constituuntur in suis speciebus per proprias formas. Et hoc etiam considerandum est in motibus propriis. Cum enim motus quodammodo distinguatur per actionem et passionem, utrumque horum ab actu speciem sortitur; actio quidem ab actu, qui est principium agendi; passio vero ab actu, qui est terminus motus nostri. Unde calefactio actio nihil aliud est quam motio quædam a calore procedens; calefactio vero passio nihil aliud est quam motus ad calorem. Definitio autem manifestat rationem speciei. Et utroque modo actus humani, sive considerentur per modum actionum, sive considerentur per modum passionum, speciem a fine sortiuntur. Utroque enim modo possunt considerari actus humani, eo quod homo movet seipsum, et movetur a seipso. Dictum est autem supra (art. 1 hujus quæst.), quod actus dicuntur humani, inquantum procedunt a voluntate deliberata; objectum autem voluntatis est bonum, et finis; et ideo manifestum est quod principium humanorum actuum, inquantum sunt humani, est finis: et similiter est terminus eorumdem [3]. Nam id ad quod terminatur actus humanus, est id quod voluntas intendit tanquam finem; sicut in agentibus naturalibus forma generati est conformis formæ generantis. Et quia, ut Ambrosius dicit super Lucam [4], " mores proprie dicuntur humani, " actus morales proprie speciem sortiuntur ex fine; nam idem sunt actus morales et actus humani.

Ad *primum* ergo dicendum, quod finis non est omnino aliquid extrinsecum ab actu, quia comparatur ad actum ut principium, vel terminus, et hoc idem ipsum est de ratione actus, ut scilicet sit ab aliquo quantum ad actionem, et ut sit ad aliquid quantum ad passionem.

Ad *secundum* dicendum, quod finis, secundum quod est prior in intentione ut dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 1), secundum hoc pertinet ad voluntatem; et hoc modo dat speciem actui humano, sive morali.

Ad *tertium* dicendum, quod idem actus numero, secundum quod semel egreditur ab agente, non ordinatur nisi ad unum finem proximum, a quo habet speciem; sed potest ordinari ad plures fines remotos, quorum unus est finis alterius. Possibile tamen est quod unus actus secundum speciem naturæ ordinetur ad diversos fines voluntatis; sicut hoc ipsum quod est occidere hominem, quod est idem secundum speciem naturæ, potest ordinari sicut in finem ad conservationem justitiæ et ad satisfaciendum iræ [5]; et ex hoc erunt diversi actus secundum speciem moris, quia uno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitii. Non enim motus recipit speciem ab eo quod est terminus per accidens, sed solum ab eo quod est terminus per se. Fines autem morales accidunt rei naturali; et e converso ratio naturalis finis accidit morali; et ideo nihil prohibet, actus qui sunt iidem secundum speciem naturæ, esse diversos secundum speciem moris, et e converso.

(1) Sive non potest ad species diversas pertinere, cum alioqui diversas essentias haberet.
(2) De mor. manich. cap. 13 æquiv.
(3) Finis est principium humanorum actuum inquantum sunt humani, siquidem movet secundum quod est in intentione; est etiam eorumdem terminus, quatenus est in executione: hinc actus humani, sive considerentur ut actiones, sive ut passiones speciem ex fine sortiuntur.
(4) In præfat. prope fin.
(5) Vel ab eodem diversis temporibus aut per respectum ad diversas personas; vel eodem tempore a diversis et per respectum ad eamdem personam.

ART. IV. — UTRUM SIT ALIQUIS ULTIMUS FINIS HUMANÆ VITÆ [1].

De his etiam Sent. III, dist. 3, quæst. II, art. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ, sed procedatur in finibus in infinitum. Bonum enim secundum suam rationem est diffusivum sui, ut patet per Dionysium [2]. Si ergo quod procedit ex bono, ipsum etiam est bonum, oportet quod illud bonum diffundat aliud bonum; et sic processus boni est in infinitum. Sed bonum habet rationem finis. Ergo in finibus est processus in infinitum.

2. Præterea, ea quæ sunt rationis, in infinitum multiplicari possunt; unde et mathematicæ quantitates in infinitum augentur; species etiam numerorum propter hoc possunt esse infinitæ, quia dato quolibet numero, alium majorem excogitare potes. Sed desiderium finis sequitur apprehensionem rationis. Ergo videtur quod in finibus procedatur in infinitum.

3. Præterea, bonum et finis est objectum voluntatis. Sed voluntas infinities potest reflecti supra seipsam; possum enim velle aliquid, et velle me velle illud; et sic in infinitum. Ergo in finibus humanæ voluntatis proceditur in infinitum, et non est aliquis ultimus finis humanæ voluntatis.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [3], quod " qui infinitum faciunt, auferunt naturam boni. „ Sed bonum est quod habet rationem finis. Ergo contra rationem finis est quod procedatur in infinitum. Necesse est ergo ponere unum ultimum finem.

CONCLUSIO. — In finibus et his quæ propter finem sunt, non est processus in infinitum; sed sicut est aliquid primum, a quo incipit motus ad finem, ita est unus ultimus finis.

Respondeo dicendum quod per se loquendo, impossibile est in finibus procedere in infinitum ex quacumque parte. In omnibus enim quæ per se habent ordinem ad invicem, oportet quod remoto primo, removcantur ea quæ sunt ad primum. Unde Philosophus probat [4] quod non est possibile in causis moventibus procedere in infinitum; quia non esset primum movens, quo subtracto alia movere non possunt, cum non moveant nisi per hoc quod moventur a primo movente. In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis et ordo executionis, et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium movens appetitum; unde subtracto principio, appetitus a nullo moveretur. Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio: unde isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est ultimus finis; principium autem executionis est primum eorum quæ sunt ad finem. Sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere; quia si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis. Si autem non esset primum in his quæ sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium; sed in infinitum procederet. Ea vero quæ non habent ordinem per se, sed per accidens sibi invicem conjunguntur, nihil prohibet infinitatem habere; causæ enim per accidens indeterminatæ sunt. Et hoc etiam modo contingit esse infinitatem per accidens in finibus, et his quæ sunt ad finem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod de ratione boni est quod aliquid ab ipso effluat, non tamen quod ipsum ab alio procedat. Et ideo cum bonum habeat rationem finis, et primum bonum sit ultimus finis, ratio ista non probat quod non sit ultimus finis; sed quod a [5] fine primo supposito [6] procedatur in infinitum inferius versus ea quæ sunt ad finem. Et hoc quidem competeret, si consideraretur sola virtus primi boni, quæ est infinita. Sed quia primum bonum habet diffusionem secundum intellectum [7], cujus est secundum aliquam

(1) Impossibile est procedere in infinitum in finibus, tum ex parte intentionis, quia tunc subtraheretur ultimus finis, utpote principium intentionis, et ita nihil appoteretur; tum ex parte executionis, quia tunc tolleretur primum eorum quæ sunt ad finem, utpote principium executionis, et sic nullus inciperet unquam operari.

(2) De div. nom. cap. 4, in princ. lect. 1.
(3) Metaph. lib. II, text. 8.
(4) Physic. lib. VIII, text. 24
(5) Theologi removent præpositionem *a*; eam vero habent codd. et editi fere omnes.
(6) Id est a fine primo qui supponitur esse.
(7) Sive cum judicio quodam et notitia, velut

causam certam profluere in causata; aliquis certus modus adhibetur bonorum effluxui a primo bono, a quo omnia alia bona participant virtutem diffusivam. Et ideo diffusio bonorum non procedit in infinitum; sed, sicut dicitur [1], Deus *omnia disposuit in numero, pondere et mensura.*

Ad *secundum* dicendum, quod in his quæ sunt per se, ratio incipit a principiis naturaliter notis, et ad aliquem terminum progreditur. Unde Philosophus probat [2], quod " in demonstrationibus non est processus in infinitum; „ quia in demonstrationibus attenditur ordo aliquorum per se ad invicem connexorum, et non per accidens. In his autem quæ per accidens connectuntur, nihil prohibet rationem in infinitum procedere. Accidit autem quantitati, aut numero præexistenti, inquantum hujusmodi, quod ei addatur quantitas aut unitas. Unde in hujusmodi nihil prohibet rationem procedere in infinitum.

Ad *tertium* dicendum, quod illa multiplicatio actuum voluntatis reflexæ supra seipsam, per accidens se habet ad ordinem finium; quod patet ex hoc quod circa unum et eumdem actum indifferenter semel vel pluries supra seipsam voluntas reflectitur.

ART. V. — UTRUM UNIUS HOMINIS POSSINT ESSE PLURES ULTIMI FINES [3].

De his etiam infra, quæst. XII, art. 1, et qu. XIII, art. 3 ad 2, Sent. II, dist. 24, art. 3 corp., et III, dist. 31, qu. I, art. 1 corp., et De malo qu. XIV, art. 2 corp. fine.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod possibile sit voluntatem unius hominis in plura ferri simul, sicut in ultimos fines. Dicit enim Augustinus [4] quod " quidam ultimum hominis finem posuerunt in quatuor; scilicet in voluptate, in quiete, in bonis naturæ, et in virtute. „ Hæc autem manifeste sunt plura. Ergo unus homo potest constituere ultimum finem suæ voluntatis in multis.

2. Præterea, quæ non opponuntur ad invicem, se invicem non excludunt. Sed multa inveniuntur in rebus, quæ sibi invicem non opponuntur. Ergo si unum ponatur ultimus finis voluntatis, non propter hoc alia excluduntur.

3. Præterea, voluntas per hoc quod constituit ultimum finem in aliquo, suam liberam potentiam non amittit. Sed antequam constitueret ultimum finem suum in illo, puta in voluptate, poterat constituere finem suum ultimum in alio puta in divitiis. Ergo etiam postquam constituit aliquis ultimum finem suæ voluntatis in voluptate, potest simul constituere ultimum finem in divitiis. Ergo possibile est unius hominis voluntatem simul ferri in diversa, sicut in ultimos fines.

Sed *contra*, illud in quo quiescit aliquis sicut in ultimo fine, hominis affectui dominatur, quia ex eo totius vitæ suæ regulas accipit; unde de gulosis dicitur [5]: *Quorum Deus venter est*, quia scilicet constituunt ultimum finem in deliciis ventris. Sed, sicut dicitur [6], *Nemo potest duobus dominis servire,* ad invicem scilicet non ordinatis. Ergo impossibile est esse plures ultimos fines unius hominis ad invicem non ordinatos.

CONCLUSIO. — Cum illud appetat aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum, et completivum sui ipsius; non possunt unius hominis plures simul esse fines ultimi.

Respondeo dicendum quod impossibile est quod voluntas unius hominis simul se habeat ad diversa sicut ad ultimos fines. Cujus ratio potest triplex assignari. Prima est, quia cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem quod appetit ut bonum perfectum et completivum sui ipsius [7]. Unde Augustinus dicit [8]: " Finem boni nunc dicimus, non quod consumitur, ut non sit, sed quod perficitur, ut plene [9] sit. „ Oportet igitur quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur; quod esse non potest, si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur. Unde non potest esse quod in duo sic tendat appetitus, ac si utrumque sit bonum perfectum [10] ipsius. Secunda ratio est,

sciens et eligens quibus magis aut minus bonitatem diffundat. (2) Sap. XI.
(2) Posterior. lib. I, text. 6.
(3) Hujus quæstionis sensus est utrum alicujus hominis voluntas possit unc eodemque tempore fieri, actu scilicet vel virtute, in plura sic ut singula eorum intendat tanquam ultimos fines

(4) De civ. Dei, lib. XIX, cap. 1 et 5.
(5) Philipp. III, 19. (6) Matth. VI, 24.
(7) Ita cum cod. Alcan. editi plurimi. Theologi ex cod. Camer. et aliis, *ut sit bonum perfectum ipsius.*
(8) De civ. Dei, lib. XIX, cap. 1, a princ.
(9) Al., *plenum.* (10) Edit. Rom., *perfectivum.*

quia sicut in processu rationis principium est id quod naturaliter cognoscitur; ita in processu rationalis appetitus qui est voluntas, oportet esse principium id quod naturaliter desideratur. Hoc autem oportet esse unum, quia natura non tendit nisi ad unum. Principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis. Unde oportet id in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis esse unum. Tertia ratio est, quia cum actiones voluntariæ ex fine speciem sortiantur, sicut supra habitum est (art. 3 huj. quæst.), oportet quod a fine ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis, sicut et naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem. Cum igitur omnia appetibilia voluntatis, inquantum hujusmodi, sint unius generis, oportet ultimum finem esse unum; et præcipue quia in quolibet genere est unum primum principium; ultimus autem finis habet rationem primi principii, ut dictum est (art. præc.). Sicut autem se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet ultimus finis hujus hominis ad hunc hominem. Unde oportet quod sicut omnium hominum est naturaliter unus finis ultimus, ita hujus hominis voluntas in uno ultimo fine statuatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod omnia illa plura accipiebantur in ratione unius boni perfecti ex his constituti [1] ab his qui in eis ultimum finem ponebant.

Ad *secundum* dicendum, quod, etsi plura accipi possunt quæ ad invicem oppositionem non habeant; tamen bono perfecto opponitur quod sit aliquid de perfectione rei extra ipsum.

Ad *tertium* dicendum, quod potestas voluntatis non habet ut faciat opposita esse simul: quod contingeret, si tenderet in plura disparata sicut in ultimos fines, ut ex dictis patet (in corp.).

ART. VI. — UTRUM HOMO OMNIA QUÆ VULT, VELIT PROPTER ULTIMUM FINEM [2].

De his etiam infra, qu. LX, art. 2 corp., et Sent. IV, dist 49, quæst. I, art. 3, quæst. IV, et Cont. gent. lib. I, cap. 110.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia quæcumque vult homo, propter ultimum finem velit. Ea enim quæ ad finem ultimum ordinantur, seriosa dicuntur, quasi utilia. Sed jocosa a seriis distinguuntur. Ergo ea quæ homo jocose agit, non ordinat in ultimum finem.

2. Præterea, Philosophus dicit [3] quod " scientiæ speculativæ propter seipsas quæruntur; " nec tamen potest dici, quod quælibet earum sit ultimus finis. Ergo non omnia quæ homo appetit, appetit propter ultimum finem.

3. Præterea, quicumque ordinat aliquid in finem, cogitat de illo fine. Sed non semper homo cogitat de ultimo fine in omni eo quod appetit aut facit. Non ergo omnia homo appetit aut facit propter ultimum finem.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus [4]: " Illud est finis boni nostri, propter quod amantur cætera, illud autem propter seipsum. "

CONCLUSIO. — Cum ultimus finis hoc modo se habeat in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens, sine quo non movent causæ secundæ; oportet ut quæcumque vult homo velit propter ultimum finem.

Respondeo dicendum quod necesse est quod omnia quæ homo appetit, appetat propter ultimum finem; et hoc apparet duplici ratione. Primo quidem, quia quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni; quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum; quia semper inchoatio alicujus ordinatur ad consummationem ipsius; sicut patet tam in his quæ fiunt a natura, quam in his quæ fiunt ab arte; et ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quæ est per ultimum [5] finem. Secundo, quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quod causæ secundæ moventes non movent, nisi [6] secundum quod moventur a primo movente; unde secunda

(1) Vel transposita constructione, *accipiebantur ab his qui*, etc.

(2) Juxta mentem D. Thomæ quæcumque homo vult deliberate, ea vult actu vel virtute propter ultimum finem.

(3) In princ. Metaph. cap. 2, in princ.

(4) De civ. Dei, lib. XIX, cap. 1, a princ.

(5) Ita cod. Alcan., Camer. et Tarrac., cum edit. Patav. Edit. Rom. et Nicolai, *propter ultimum*. (6) Edit. Rom. omittit *nisi*.

appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod actiones ludicræ non ordinantur ad aliquem finem extrinsecum, sed tantum ordinantur ad bonum ipsius ludentis, prout sunt delectantes, vel requiem præstantes. Bonum autem consummatum hominis est ultimus finis ejus.

Et similiter dicendum ad *secundum* de scientia speculativa, quæ appetitur ut bonum quoddam speculantis, quod comprehenditur sub bono completo et perfecto, quod est ultimus finis.

Ad *tertium* dicendum, quod non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur: sed virtus primæ intentionis, quæ est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cujuscumque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur; sicut non oportet quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine [2].

ART. VII. — UTRUM SIT UNUS ULTIMUS FINIS OMNIUM HOMINUM [3].

De his etiam sup. art. 5 corp., et Eth. lib. I, lect. 9 fine.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnium hominum sit unus finis ultimus. Maxime enim videtur ultimus finis esse hominis incommutabile bonum. Sed quidam avertuntur ab incommutabili bono, peccando. Non ergo omnium hominum unus est ultimus finis.

2. Præterea, secundum ultimum finem tota vita hominis regulatur. Si igitur esset unus ultimus finis omnium hominum, sequeretur quod in hominibus non essent diversa studia vivendi; quod patet esse falsum.

3. Præterea, finis est actionis terminus. Actiones autem sunt singularium; homines autem, etsi conveniant in natura speciei, tamen differunt secundum ea quæ ad individua pertinent. Non ergo omnium hominum est unus ultimus finis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [4], quod " omnes homines conveniunt in appetendo ultimum finem qui est beatitudo. "

CONCLUSIO. — Tametsi unus est ultimus finis formaliter omnium hominum, multiplicantur tamen quæ per varia studia homines ut ultimos fines assequi conantur.

Respondeo dicendum quod de ultimo fine possumus loqui dupliciter: uno modo secundum rationem ultimi finis; alio modo secundum id in quo finis ultimi ratio invenitur. Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi; quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quæ est ratio ultimi finis, ut dictum est (art. 5 hujus quæst.). Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine. Nam quidam appetunt divitias tanquam consummatum bonum; quidam vero voluptatem; quidam vero quodcumque aliud; sicut et omni gustui delectabile est dulce; sed quibusdam maxime delectabilis est dulcedo vini, quibusdam dulcedo mellis, aut alicujus talium. Illud tamen dulce oportet simpliciter esse melius delectabile, in quo maxime delectatur, qui habet optimum gustum; et similiter illud bonum oportet esse completissimum, quod tanquam ultimum finem appetit habens affectum bene dispositum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illi qui peccant, avertuntur ab eo in quo vere invenitur ratio ultimi finis; non autem ab ipsa ultimi finis intentione, quam quærunt falso in aliis rebus.

Ad *secundum* dicendum, quod diversa studia vivendi contingunt in hominibus propter diversas res in quibus quæritur ratio summi boni.

Ad *tertium* dicendum, quod etsi actiones sint singularium, tamen primum principium agendi in eis est natura, quæ tendit ad unum, ut dictum est (art. 5 hujus quæst.).

(1) Si quæritur quis sit finis ultimus, utrum materialis an formalis, respondent Billuart, Sylvius, Contenson et alii aliquando esse materialem et in concreto, et aliquando esse formalem, nempe beatitudinem in communi et rationes D. Thomæ nihil magis evincere.

(2) Seu de termino viæ ad quem velut ad finem tendit.

(3) Omnes homines conveniunt in ultimo fine formali, quia omnes appetunt suam perfectionem et bene esse; sed inter se dissentiunt circa rem in qua ratio beatitudinis constituenda est, aut circa ultimum finem materialem.

(4) De Trinit. lib XIII, cap. 4, in princ.

ART. VIII. — UTRUM IN ILLO ULTIMO FINE ALIÆ CREATURÆ CONVENIANT [1].

De his etiam infra, quæst CIII, art. 2, et Sent. II, dist. 38, art. 1 et 2 corp., et 1 Cont. gent. lib. I, cap. 75, et III, cap. 17, 25 et 27 fin. et 97, et De ver. quæst. v, art. 6 ad 4.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod in ultimo fine hominis etiam omnia alia conveniant. Finis enim respondet principio. Sed illud quod est principium hominum, scilicet Deus, est etiam principium omnium aliorum. Ergo in ultimo fine hominis omnia alia communicant.

2. Præterea, Dionysius dicit [2], quod " Deus convertit omnia ad seipsum tanquam ad ultimum finem. „ Sed ipse est ultimus finis hominis, quia solo ipso fruendum est. Ergo in fine ultimo hominis etiam alia conveniunt.

3. Præterea, finis ultimus hominis est objectum voluntatis. Sed objectum voluntatis [3] est bonum universale, quod est finis omnium. Ergo necesse est quod in ultimo fine hominis omnia conveniant.

Sed *contra* est quod ultimus finis hominum est beatitudo, quam omnes appetunt, ut Augustinus dicit [4]. Sed " non cadit in animalia expertia rationis ut beata sint, „ sicut Augustinus dicit [5]. Non ergo in ultimo fine hominis alia conveniunt.

CONCLUSIO. — Quamvis Deus sit ultimus finis omnium rerum, non est tamen hominis et aliarum creaturarum ratione carentium idem ultimus finis quantum ad illius consecutionem et adeptionem.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit [6], finis dupliciter dicitur, scilicet *cujus*, et *quo* [7]: id est ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus, sive adeptio illius rei; sicut si dicamus, quod motus corporis gravis finis est vel locus inferior, ut res; vel hoc quod est esse in loco inferiori, ut usus; et finis avari est vel pecunia, ut res; vel possessio pecuniæ, ut usus. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quæ est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt; quia Deus est ultimus finis hominis, et omnium aliarum rerum. Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non communicant creaturæ irrationales. Nam homo, et aliæ rationales creaturæ consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum [8]; quod non competit aliis creaturis, quæ adipiscuntur ultimum finem, inquantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam beatitudo nominat adeptionem ultimi finis.

(1) In hoc articulo S. Doctor explicat hæc verba S. Scripturæ: *Ego sum α et ω, primus et novissimus, principium et finis* (Apoc. XXII). *Universa propter semetipsum operatus est Dominus* (Prov. XVI).
(2) De div. nom. cap. 10, in princ., et cap. 4, lect. I.
(3) Ita cod. Alcan. et Camer., cum editis plurimis. Edit Rom., *bonum voluntatis*.
(4) De civ. Dei, lib. XIX, cap. 1, et De Trinit. lib. XIII, c. 4. (5) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 5.
(6) Metaph. lib. v, text. 22.
(7) Finis *cujus gratia* est res quæ appetitur, seu finis objectivus; finis *quo* est rei assecutio et possessio; dicitur quoque finis formalis.
(8) Uti tam præclare ait S. Augustinus: *Fecit Deus creaturam rationalem, ut summum bonum intelligeret, intelligendo amaret, amando possideret, possidendo frueretur.*
(9) Responsio negativa patet ex Scripturis: *Divitiæ si affluant, nolite cor apponere* (Ps. LXI). *Qui amat divitias fructum non capiet ex eis* (Eccle v) Et infra: *Divitiæ conservatæ in malum domini sui.*
(10) Al., *præcipue*. (11) Eccle. x, 19.
(12) De consol. lib. III, prosa 2, a princ.

QUÆSTIO II.

DE HIS IN QUIBUS HOMINIS BEATITUDO CONSISTIT, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de beatitudine. Primo quidem, in quibus sit. Secundo, quid sit. Tertio, qualiter eam consequi possumus. Circa primum quæruntur octo: 1. Utrum beatitudo consistat in divitiis. — 2. Utrum in honoribus — 3. Utrum in fama sive in gloria. — 4. Utrum in potestate. — 5. Utrum in aliquo corporis bono. — 6. Utrum in voluptate. — 7. Utrum in aliquo bono animæ. — 8. Utrum in aliquo bono creato.

ART. I. — UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN DIVITIIS [9].

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 50, et Op. II, cap. 108, 262, 264, et Op. XX, lib. I, cap. 8, et Matth. v, com. 3, 4 et 5, et Etb. lib. I, lect. 5 fine.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis in divitiis consistat. Cum enim beatitudo sit ultimus finis hominis, in eo consistit quod maxime in hominis affectu dominatur; hujusmodi autem sunt proprie [10] divitiæ; dicitur enim [11]: *Pecuniæ obediunt omnia.* Ergo in divitiis beatitudo hominis consistit.

2. Præterea, secundum Boetium [12], " beatitudo est status omnium bonorum ag-

gregatione perfectus. „ Sed in pecuniis omnia possideri videntur; quia, ut Philosophus dicit [1], " ad hoc nummus est inventus, ut sit quasi fidejussor habendi pro eo quodcumque homo voluerit. „ Ergo in divitiis beatitudo consistit.

3. Præterea, desiderium summi boni, cum nunquam deficiat, videtur esse infinitum. Sed hoc maxime in divitiis invenitur; quia *avarus non implebitur pecunia*, ut dicitur [2]. Ergo in divitiis beatitudo consistit.

Sed *contra*, bonum hominis in retinendo beatitudinem magis consistit quam in emittendo ipsam. Sed, sicut Boetius [3] dicit, " Divitiæ effundendo magis quam coacervando melius nitent: siquidem avaritia semper odiosos, claros facit largitas. „ Ergo in divitiis beatitudo non consistit [4].

CONCLUSIO. — Cum beatitudo sit ultimus finis hominis, artificiales autem divitias homines quærant propter naturales, atque has referant ad naturam hominis sustentandam; impossibile est beatitudinem hominis consistere in divitiis.

Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis in divitiis consistere. Sunt enim duplices divitiæ, ut Philosophus dicit [5], scilicet naturales et artificiales. Naturales quidem divitiæ sunt, quibus homini subvenitur ad defectus naturales tollendos, sicut cibus, et potus, vestimenta, vehicula, et habitacula, et alia hujusmodi. Divitiæ artificiales sunt quibus secundum se natura non juvatur, ut denarii; sed ars humana eos adinvenit propter facilitatem commutationis, ut sint quasi mensura [6] rerum venalium. Manifestum est autem quod in divitiis naturalibus beatitudo hominis esse non potest. Quæruntur enim hujusmodi divitiæ ad sustentandam naturam hominis; et ideo non possunt esse ultimus finis hominis [7], sed magis ordinantur ad hominem sicut ad finem. Unde in ordine naturæ omnia hujusmodi sunt infra hominem, et propter hominem facta, secundum illud Psal. VIII, vers. 8: *Omnia subjecisti sub pedibus ejus.* Divitiæ autem artificiales non quæruntur nisi propter naturales; non enim quærerentur, nisi quia per eas emuntur res ad usum vitæ necessariæ; unde multo minus habent rationem ultimi finis. Impossibile est igitur beatitudinem, quæ est ultimus finis hominis, in divitiis esse.

Ad *primum* ergo dicendum, quod omnia corporalia obediunt pecuniæ quantum ad multitudinem stultorum, qui sola corporalia bona cognoscunt, quæ pecunia acquiri possunt. Judicium autem de bonis humanis non debet sumi a stultis, sed a sapientibus; sicut et judicium de saporibus ab his qui habent gustum bene moderatum [8].

Ad *secundum* dicendum, quod pecunia [9] possunt haberi omnia venalia, non autem spiritualia, quæ vendi non possunt. Unde dicitur [10]: *Quid prodest stulto habere divitias, cum sapientiam emere non possit?*

Ad *tertium* dicendum, quod appetitus naturalium divitiarum non est infinitus, quia secundum certam mensuram sufficiunt naturæ; sed appetitus divitiarum artificialium est infinitus, quia deservit concupiscentiæ inordinatæ, quæ non modificatur, ut patet per Philosophum [11]. Aliter tamen est infinitum desiderium divitiarum, et desiderium summi boni [12]. Nam summum bonum quanto perfectius possidetur, tanto ipsum magis amatur et alia contemnuntur; quia quanto magis habetur, magis cognoscitur; et ideo dicitur [13]: *Qui edunt me, adhuc esurient.* Sed in appetitu divitiarum et quorumcumque temporalium bonorum est e converso. Nam quando jam habentur, ipsa contemnuntur [14], et alia appetuntur, se-

(1) Ethic. lib. v, cap. 5, et Polit. lib. I, cap. 6.
(2) Eccle. v, 9
(3) De consol. lib. II, prosa 5, circa princ.
(4) Ita veteres editiones et codices plurimi, quibus adhæret editio Patav. an. 1698. Editio Nicolai inter cruculas, et edit. Pat. an. 1712, cum hac nota: « Hæc argumentum in pluribus codicibus deest; *habent insuper sequens argumentum*: « Præterea, beatitudo debet esse perfectum bonum et sufficiens ad hominis desiderium satiandum, vel ad tollius indigentiam removendam; et ita firmum ac stabile, ut nec auferri possit, nec amitti. Sed, sicut rursum Boetius dicit, in De consol. lib. III, prosa 3, inter abundantissimas opes alioua semper animum confundit anxietas, et quod absens est desideratur; qui desiderat autem, eget; qui vero eget, non usquequaque sibi sufficiens est; ac proinde nihilo indigentem sufficientemque sibi facere nequeunt opes; possuntque ipsæ vel invitis auferri, vel amitti, ac propterea præsidio indigent ut serventur. Ergo in divitiis beatitudo consistere dici non potest. »
(5) Polit. lib. I, c. 6. (6) Al., *mensura quædam.*
(7) Ita cod. Venetus SS. Joannis et Pauli. Al. deest *hominis.* (8) Al., *dispositum.*
(9) Al., *pro pecunia.* (10) Prov XVII, 16.
(11) Polit. lib. I, cap. 6, a med.
(12) Al., *primi boni.* (13) Eccli. XXIV, 29.
(14) Al., *tempore contemnuntur.*

cundum quod significatur Joan. IV, 13, cum Dominus dicit : *Qui bibit ex hac aqua* (per quam temporalia significantur) *sitiet iterum ;* et hoc ideo, quia eorum insufficientia magis cognoscitur cum habentur. Et ideo hoc ipsum ostendit eorum imperfectionem, et quod in eis summum bonum non consistit.

ART. II. — UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN HONORIBUS [1].

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 28, et Op. II, cap. 108 et 264, et Matth. V, et Ethic. lib. I, lect. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis in honoribus consistat. Beatitudo enim, sive felicitas, est " præmium virtutis, „ ut Philosophus dicit [2]. Sed honor maxime videtur esse id quod est virtutis præmium, ut Philosophus dicit [3]. Ergo in honore maxime consistit beatitudo.

2. Præterea, illud quod convenit Deo, et excellentissimis, maxime videtur esse beatitudo, quæ est bonum perfectum. Sed hujusmodi est honor, ut Philosophus dicit [4]; et [5] dicit Apostolus: *Soli Deo honor et gloria.* Ergo in honore consistit beatitudo.

3. Præterea, illud quod est maxime desideratum ab hominibus est beatitudo. Sed nihil videtur esse magis desiderabile ab hominibus quam honor; quia homines patiuntur jacturam in omnibus aliis rebus, ne patiantur aliquod detrimentum sui honoris. Ergo in honore beatitudo consistit.

Sed *contra*, beatitudo est in beato. Honor autem " non est in eo qui honoratur, sed magis in honorante, qui reverentiam exhibet honorato, „ ut Philosophus dicit [6]. Ergo in honore beatitudo non consistit.

CONCLUSIO. — Cum secundum beatitudinem homo constituatur in excellentia, cujus signum est honor et reverentia, non nisi consecutive in honoribus beatitudo hominis consistit.

Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem consistere in honore. Honor enim exhibetur alicui propter aliquam ejus excellentiam; et ita est signum et testimonium quoddam illius excellentiæ, quæ est in honorato. Excellentia autem hominis maxime attenditur secundum beatitudinem, quæ est hominis bonum perfectum; et secundum partes ejus, id est secundum illa bona quibus aliquid beatitudinis participatur. Et ideo honor potest, quidem consequi beatitudinem; sed principaliter in eo beatitudo consistere non potest.

Ad *primum* ergo dicendum, quod honor non est præmium virtutis, propter quod virtuosi operantur; sed accipiunt honorem ab hominibus loco præmii, quasi a non habentibus ad dandum majus. Verum autem præmium virtutis est ipsa beatitudo, propter quam virtuosi operantur. Si autem propter honorem operarentur, jam non esset virtus, sed magis ambitio.

Ad *secundum* dicendum, quod honor debetur Deo et excellentissimis, in signum vel testimonium excellentiæ præexistentis, non quod ipse honor faciat eos excellentes.

Ad *tertium* dicendum, quod ex naturali desiderio beatitudinis, quam consequitur honor, ut dictum est (in corp. art.), contingit quod homines maxime honorem desiderant; unde quærunt homines maxime honorari a sapientibus, quorum judicio credunt se esse excellentes, vel felices.

ART. III. — UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN FAMA, SIVE GLORIA [7].

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 29, et Op. II, cap. 108 et 264, et Op. XX, lib. I, cap. 7 et 8.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis consistat in gloria. In eo enim videtur beatitudo consistere, quod redditur sanctis pro tribulationibus quas in mundo patiuntur. Hujusmodi autem est gloria; dicit enim Apostolus [8]: *Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis.* Ergo beatitudo consistit in gloria.

2. Præterea, " bonum est diffusivum sui, „ ut patet per Dionysium [9]. Sed per gloriam bonum hominis maxime diffunditur in notitiam aliorum; quia gloria, ut Ambrosius dicit [10], nihil aliud est

(1) Ex Scripturis patet beatitudinem hominis non in honore consistere : Salomonis, Amani et aliorum historiam consule.
(2) Ethic. lib. I, cap. 8, in princ.
(3) Ethic. lib. IV, cap. 3.
(4) Ethic. lib. VIII, cap. 14, et loco nunc cit.
(5) I. Tim. I, 17. (6) Ethic. lib. I, cap. 5.

(7) *Omnis caro fœnum, et omnis gloria ejus, quasi flos agri. Exsiccatum est fœnum et cecidit flos* (Is. XL). (8) Rom. VIII, 18.
(9) De div. nom. cap. 4, circa princ., lect. 1.
(10) Vel potius Aug., cont. Maximin. lib. III, cap. 13, circa med.

quam " clara cum laude notitia. „ Ergo beatitudo hominis consistit in gloria.

3. Præterea, beatitudo est stabilissimum bonorum. Hoc autem esse videtur fama vel gloria, quia per hanc quodammodo homines æternitatem sortiuntur; unde Boetius dicit [1]: " Vos immortalitatem vobis propagare videmini, cum futuri famam temporis cogitatis. „ Ergo beatitudo consistit in fama seu gloria.

Sed *contra*, beatitudo est verum hominis bonum. Sed famam, seu gloriam contingit esse falsam; ut enim dicit Boetius [2], " Plures magnum sæpe nomen falsis vulgi opinionibus abstulerunt [3]: quo quid turpius excogitari potest? Nam qui falso prædicantur, suis ipsi necesse est laudibus erubescant. „ Non ergo beatitudo hominis consistit in fama seu gloria.

CONCLUSIO. — Impossibile est in fama seu gloria humana, quæ frequenter fallax est, consistere hominis felicitatem.

Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis in fama, seu gloria humana consistere. Nam gloria nihil aliud est quam " clara notitia cum laude [4], „ ut Ambrosius dicit [5]. Res autem cognita aliter comparatur ad cognitionem divinam, et aliter ad cognitionem humanam. Humana enim cognitio a rebus cognitis causatur; sed divina cognitio est causa rerum cognitarum. Unde perfectio humani boni, quæ beatitudo dicitur, non potest causari a notitia humana; sed magis notitia humana de beatitudine alicujus procedit, et quodammodo causatur ab ipsa humana beatitudine vel inchoata, vel perfecta. Et ideo in fama vel in gloria non potest consistere hominis beatitudo. Sed bonum hominis dependet, sicut ex causa, ex cognitione Dei; et ideo ex gloria quæ est apud Deum, dependet beatitudo hominis sicut ex causa sua, secundum illud Psalm. xc, 15: *Eripiam eum, et glorificabo eum; longitudine dierum replebo eum, et ostendam illi salutare meum.* Est etiam aliud considerandum, quod humana notitia sæpe fallitur, et præcipue in singularibus contingentibus, cujusmodi sunt actus humani; et ideo frequenter humana gloria fallax est. Sed quia Deus falli non potest, ejus gloria semper vera est; propter quod dicitur [6]: *Ille probatus est quem Deus commendat.*

Ad *primum* ergo dicendum, quod Apostolus non loquitur ibi de gloria quæ est ab hominibus, sed de gloria quæ est a Deo coram angelis ejus. Unde dicitur [7]: *Filius hominis confitebitur eum in gloria Patris sui coram angelis ejus.*

Ad *secundum* dicendum, quod bonum alicujus hominis, quod per famam vel gloriam est in cognitione multorum, si cognitio quidem vera sit, oportet quod derivetur a bono existente in ipso homine; et sic præsupponit perfectam beatitudinem, vel inchoatam [8]. Si autem cognitio falsa sit, non concordat rei; et sic bonum non invenitur in eo cujus fama celebris habetur. Unde patet quod fama nullo modo potest facere hominem beatum.

Ad *tertium* dicendum, quod fama non habet stabilitatem, imo falso rumore de facili perditur [9]; et, si stabilis aliquando perseveret, hoc est per accidens. Sed beatitudo habet per se stabilitatem et semper.

ART. IV. — UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN POTESTATE [10].

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 31, et Op. II, cap. 108 et 274.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo consistat in potestate. Omnia enim appetunt assimilari Deo tanquam ultimo fini et primo principio. Sed homines qui in potestatibus sunt, propter similitudinem potestatis maxime videntur esse Deo conformes; unde in Scriptura *Dii* vocantur, ut patet Exod. XXII, 28: *Diis non detrahes.* Ergo in potestate beatitudo consistit.

2. Præterea, beatitudo est bonum per-

(1) De consolat. lib. II, prosa 7, circa med.
(2) Ibid. lib. III, prosa 6, in princ.
(3) Al., *attulerunt.*
(4) Gloria est honos cum laude conjunctus, videlicet judicium significatum de excellentia alterius. Hinc ita definitur a Tullio, lib. III Tusculan. qu., c. 2: *Consentiens laus bonorum, incorrupta vox bene judicantium de excellente virtute.* Atque in hoc gloria differt ab honore simpliciter dicto, qui non est semper cum ista laude conjunctus. (5) August. loc. cit. in arg. 2.

(6) II. Cor. x, 18. (7) Marc. VIII, 38.
(8) *Perfectam* si sanctorum in cælo regnantium gloria; *inchoatam* si eorumdem adhuc in terris degentium.
(9) Hinc Boetius ubi supra: Ne commemoratione quidem dignam puto, quia nec judicio provenit, nec unquam fama perdurat.
(10) *Melior est*, ait Scriptura, *sapientia quam vires et vir prudens quam fortis* (Sap. VI). *Potentes potenter tormenta patientur et fortioribus fortior instat crucialio.*

fectum Sed perfectissimum est quod homo etiam alios congrue possit regere, quod convenit his qui in potestate sunt constituti. Ergo beatitudo consistit in potestate.

3. Præterea, beatitudo, cum sit maxime appetibilis, oppouitur ei quod maxime est fugiendum. Sed homines maxime fugiunt servitutem, cui contraponitur potestas. Ergo in potestate beatitudo consistit.

Sed *contra*. beatitudo est perfectum bonum. Sed potestas est maxime imperfecta; ut enim dicit Boetius [1], " potestas humana sollicitudinum morsus expellere, formidinum aculeos vitare nequit, „ et postea : " Potentem censes, cui satellites latus ambiunt [2]; qui quos terret, ipse plus metuit? „ Non igitur beatitudo consistit in potestate.

CONCLUSIO. — Potestas, cum principium sit malum et bonum respiciens, in ejus bono usu magis quam in ipsa, dicendum est consistere hominis beatitudinem.

Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem in potestate consistere, propter duo. Primo quidem, quia potestas habet rationem principii [3]; beatitudo autem habet rationem ultimi finis. Secundo quia potestas se habet ad bonum et ad malum; beatitudo autem est proprium et perfectum hominis bonum: unde magis posset consistere beatitudo aliqua in bono usu potestatis, qui est per virtutem, quam in ipsa potestate. Possunt autem quatuor generales rationes induci ad ostendendum quod in nullo præmissorum exteriorum bonorum beatitudo consistat. Quarum prima est, quod cum beatitudo sit summum hominis bonum, non compatitur secum aliquod malum; omnia autem prædicta possunt inveniri et in bonis, et in malis. Secunda ratio est, quia cum de ratione beatitudinis sit quod sit per se sufficiens [4], necesse est quod, beatitudine adepta, nullum bonum necessarium homini desit; adeptis autem singulis præmissorum, possunt adhuc multa bona homini necessaria deesse, puta sapientia, sanitas corporis, et hujusmodi. Tertia quia cum beatitudo sit bonum perfectum, ex beatitudine non potest aliquod malum alicui provenire: quod non convenit præmissis. Dicitur enim [5], quod *divitiæ interdum conservantur in malum domini sui;* et simile patet in aliis tribus. Quarta ratio est, quia ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora, cum ad ipsam naturaliter ordinetur; præmissa autem quatuor bona magis sunt a causis exterioribus, et ut plurimum a fortuna; unde et bona fortunæ dicuntur. Unde patet quod in præmissis nullo modo beatitudo consistit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod divina potestas est sua bonitas; unde uti sua potestate non potest nisi bene. Sed hoc in hominibus non invenitur. Unde non sufficit ad beatitudinem quod homo assimiletur Deo quantum ad potestatem, nisi assimiletur ei quantum ad bonitatem.

Ad *secundum* dicendum quod sicut optimum est quod aliquis utatur bene potestate in regimine multorum, ita pessimum est, si male utatur; et ita potestas se habet ad bonum et ad malum.

Ad *tertium* dicendum, quod servitus est impedimentum boni usus potestatis; et ideo naturaliter homines eam fugiunt non quasi in potestate hominis sit summum bonum.

ART. V. — UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN ALIQUO CORPORIS BONO [6].

De his etiam infra, qu. III, art. 3 corp., et Sent. IV, dist. 49, quæst. 1, art. 1, et Cont. gent. lib. III, c. 32 et 37 princ., et Op. III, c. 264, et Ps. XXXII. et Ethic. lib. I, lect. 10.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis consistat in bonis corporis. Dicitur enim [7]: *Non est census supra censum salutis corporis.* Sed in eo quod est optimum consistit beatitudo. Ergo consistit in corporis salute.

2. Præterea, Dionysius dicit [8], quod " esse est melius quam vivere, et vivere melius quam alia quæ consequuntur. „ Sed ad esse vel vivere hominis requiritur salus corporis. Cum ergo beatitudo sit summum bonum hominis, videtur quod salus corporis maxime pertineat ad beatitudinem.

(1) De consolat. lib. III, prosa 5, circa med.
(2) Al., *qui satellite latus ambit.*
(3) Ut patet Metaph. lib. V, text. 17.
(4) Ut patet Ethic. l. I, c. 7. (5) Eccle. V, 12.
(6) Insinuatum est a Scripturis quod beatitudo non potest consistere in bonis corporis: *In sudore vultus tui vesceris pane* (Gen. III); *Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis* (Job XIV). (7) Eccli. XXX, 16.
(8) De div. nom. cap. 5, a princ. lect. 1.

3. Præterea, quanto aliquid est communius, tanto ab altiori principio dependet; quia quanto est causa superior, tanto ejus virtus ad plura se extendit. Sed sicut causalitas causæ efficientis consideratur secundum influentiam, ita causalitas finis attenditur secundum appetitum. Ergo, sicut prima causa efficiens est quæ in omnia influit, ita ultimus finis est quod ab omnibus desideratur. Sed ipsum esse est quod maxime desideratur ab omnibus. Ergo in his quæ pertinent ad esse hominis, sicut est salus corporis, maxime consistit beatitudo.

Sed *contra* est quod secundum beatitudinem homo excellit omnia alia animalia. Sed secundum bona corporis a multis animalibus superatur, sicut ab elephante in diuturnitate vitæ, a leone in fortitudine, a cervo in cursu. Ergo beatitudo hominis non consistit in bonis corporis.

CONCLUSIO. — Cum corporalia bona ordinentur ad alia ut ad finem, impossibile est in aliquo corporis bono beatitudinem, quæ est ultimus finis hominis, consistere.

Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis in bonis corporis consistere propter duo. Primo quidem, quia impossibile est quod illius rei quæ ordinatur ad aliud sicut ad finem, ultimus finis sit ejus conservatio in esse. Unde gubernator non intendit, sicut ultimum finem, conservationem navis sibi commissæ, eo quod navis ad aliud ordinatur sicut in finem, scilicet ad navigandum. Sicut autem navis committitur gubernatori ad dirigendum, ita homo est suæ voluntati et rationi commissus, secundum illud quod dicitur Eccli. xv, 14: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.* Manifestum est autem quod homo ordinatur ad aliquid sicut ad finem; non enim homo est summum bonum. Unde impossibile est quod ultimus finis rationis et voluntatis humanæ sit conservatio humani esse. Secundo, quia dato quod finis rationis et voluntatis humanæ esset conservatio humani esse, non tamen posset dici quod finis hominis esset aliquod corporis bonum. Esse enim hominis consistit in anima et in corpore; et quamvis esse corporis dependeat ab anima, esse tamen humanæ animæ non dependet a corpore, ut supra ostensum est (part. I, quæst. LXXV, art. 1, et quæst. XC, art. 4), ipsumque corpus est propter animam, sicut materia propter formam, et instrumenta propter motorem, ut per ea suas actiones exerceat; unde omnia bona corporis ordinantur ad bona animæ sicut ad finem. Unde impossibile est quod in bonis corporis beatitudo consistat, quæ est ultimus finis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut corpus ordinatur ad animam sicut ad finem, ita bona exteriora ad ipsum corpus; et ideo rationabiliter bonum corporis præfertur bonis exterioribus, quæ per censum significantur, sicut et bonum animæ præfertur omnibus bonis corporis.

Ad *secundum* dicendum, quod esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, præeminet vitæ et omnibus perfectionibus subsequentibus. Sic igitur ipsum esse præhabet in se omnia bona subsequentia, et hoc modo Dionysius loquitur. Sed si consideretur ipsum esse, prout participatur in hac re vel in illa, quæ non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cujuslibet creaturæ; sic manifestum est quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. Unde et Dionysius [1] dicit, quod " viventia sunt meliora existentibus, et intelligentia viventibus. „

Ad *tertium* dicendum, quod quia finis respondet principio, ex illa ratione probatur quod ultimus finis est primum principium essendi, in quo est omnis essendi perfectio; cujus similitudinem appetunt, secundum suam perfectionem, quædam quidem secundum esse tantum, quædam secundum esse vivens, quædam secundum esse vivens et intelligens et beatum; et hoc paucorum est.

ART. VI. — UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN VOLUPTATE [2].

De his etiam Sent. IV, dist. 44, quæst. I, art. 3, quæst. IV ad 3 et 4, et Cont. gent. lib. III, c. 27 et 33, et Opusc. I, cap. 108, et Matth. V, et Ethic. lib. II, lect. 5 et 10.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis in voluptate

(1) Loco citato.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas errores Cerinthianorum, Chiliastarum, Judæorum, Saracenorum et philosophorum qui in his voluptatibus justorum retributiones constituerunt.

consistat. Beatitudo enim cum sit ultimus finis, non appetitur propter aliud, sed alia propter ipsam. Sed hoc maxime convenit delectationi; ridiculum est enim ab aliquo quærere, propter quid velit delectari, ut dicitur [1]. Ergo beatitudo maxime in voluptate et delectatione consistit.

2. Præterea, causa prima vehementius imprimit quam secunda, ut dicitur [2]. Influentia autem finis attenditur secundum ejus appetitum. Illud ergo videtur habere rationem finis ultimi quod maxime movet appetitum. Hoc autem est voluptas; cujus signum est quod delectatio intantum absorbet hominis voluntatem et rationem, quod alia bona contemnere facit. Ergo videtur quod ultimus finis hominis, qui est beatitudo, maxime in voluptate consistat.

3. Præterea, cum appetitus sit boni, illud quod omnia appetunt, videtur esse bonum optimum. Sed delectationem omnia appetunt, et sapientes, et insipientes, et etiam ratione carentia. Ergo delectatio est optimum; consistit ergo in voluptate beatitudo, quæ est summum bonum.

Sed *contra* est quod Boetius dicit [3]: " Tristes exitus esse voluptatum, quisquis reminisci libidinum suarum volet, intelliget; quæ si beatos efficere possent, nihil causæ esset quin pecudes quoque beatæ esse dicantur [4]. "

CONCLUSIO. — Cum omnis delectatio sit quoddam proprium accidens quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem; dici non potest hominis beatitudo in delectatione seu voluptate consistere.

Respondeo dicendum quod quia delectationes corporales pluribus notæ sunt, assumpserunt sibi nomen voluptatum, ut dicitur [5]. In quibus tamen beatitudo principaliter non consistit; quia in unaquaque re aliud est quod pertinet ad essentiam ejus, aliud est proprium accidens ipsius; sicut in homine aliud est quod est animal rationale mortale, aliud quod est risibile. Est igitur considerandum quod omnis delectatio est quoddam proprium accidens quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem. Ex hoc enim aliquis delectatur, quia habet bonum aliquod sibi conveniens vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria. Bonum autem conveniens, si quidem sit perfectum, est ipsa hominis beatitudo; si autem sit imperfectum, est beatitudo quædam participata, vel propinqua, vel remota, vel saltem apparens. Unde manifestum est quod nec ipsa delectatio, quæ sequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis, sed quoddam consequens ad ipsam, sicut per se accidens. Voluptas autem corporalis non potest etiam modo prædicto sequi bonum perfectum: nam sequitur bonum quod apprehendit sensus, qui est virtus animæ corpore utens; bonum autem quod pertinet ad corpus, quod apprehenditur secundum sensum, non potest esse perfectum hominis bonum. Cum enim anima rationalis excedat proportionem materiæ corporalis, pars animæ quæ est ab organo corporeo absoluta, quamdam habet infinitatem respectu ipsius corporis, et partium animæ corpori concreatarum, sicut invisibilia sunt quodammodo infinita respectu materialium, eo quod forma per materiam quodammodo contrahitur et finitur; unde forma a materia absoluta, est quodammodo infinita. Et ideo sensus, qui est vis corporalis, cognoscit singulare, quod est determinatum per materiam intellectus vero, qui est vis a materia absoluta, cognoscit universale, quod est abstractum a materia et continet sub se infinita singularia. Unde patet quod bonum conveniens corpori, quod per apprehensionem sensus delectationem corporalem causat, non est perfectum bonum hominis, sed est minimum quiddam in comparatione ad bonum animæ. Unde Sapientiæ VII, 9 dicitur quod *omne aurum in comparatione sapientiæ arena est*

(1) Ethic. lib. X, cap. 2.
(2) Lib. De causis, prop. 1.
(3) De consol. lib. III, prosa 7.
(4) Corporeæ voluptates, ait editio Parmensis recentissima, vel illicitæ sunt, vel licitæ. Si illicitæ, et desideriis antecedentibus, et dolorlbus consequentibus ita circumfundi solent, ut plus amari quam jucundi admistum habeant. Unde Chrysostomus (hom. LXIX in Matth.) ajebat: *Si saltatricis alicujus amoribus captus quispiam fuerit, omni malitia durius, omni peregrinatione molestius, omni obsessa civitate miserius tormentum sustinebit.* Si vero sunt licitæ voluptates corporis, nimirum conjugii, hujus fructus liberi, parentibus sæpo adeo sunt Infensi, ut probanda videatur sententia *Euripidis* in Andromacha, qui *carentem liberis infortunio* dixit *esse felicem.* (5) Ethic. lib. VII, cap. 13, ad fin.

exigua. Sic igitur neque voluptas corporalis est ipsa beatitudo, nec est per se accidens beatitudinis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ejusdem rationis est quod appetatur bonum, et quod appetatur delectatio, quæ nihil est aliud quam quietatio appetitus in bono; sicut ex eadem virtute naturæ est quod grave feratur deorsum, et quod ibi quiescat. Unde sicut bonum propter seipsum appetitur, ita et delectatio propter se, et non propter aliud appetitur, si ly *propter* dicat causam finalem: si vero dicat causam formalem vel potius causam motivam, sic delectatio est appetibilis propter aliud, id est propter bonum quod est delectationis objectum, et per consequens est principium ejus et dat ei formam. Ex hoc enim delectatio habet quod appetatur, quia est quies in bono desiderato.

Ad *secundum* dicendum, quod vehemens appetitus delectationis sensibilis contingit ex hoc quod operationes sensuum, quia sunt principia nostræ cognitionis, sunt magis perceptibiles: unde etiam a pluribus delectationes sensibiles appetuntur.

Ad *tertium* dicendum, quod eo modo omnes appetunt delectationes, sicut et appetunt bonum; et tamen delectationem appetunt ratione boni, et non e converso, ut dictum est (in corp. art.). Unde non sequitur quod delectatio sit maximum et per se bonum; sed quod unaquæque delectatio consequatur aliquod bonum, et aliqua delectatio consequatur id quod est per se et maximum bonum.

ART. VII. — UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN ALIQUO BONO ANIMÆ [1].

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo consistat in aliquo bono animæ. Beatitudo enim est quoddam hominis bonum; hoc autem per tria dividitur, quæ sunt bona exteriora, bona corporis, et bona animæ. Sed beatitudo non consistit in bonis exterioribus, neque in bonis corporis, sicut supra ostensum est (art. 5 et 6 hujus quæst.). Ergo consistit in bonis animæ.

2. Præterea, illud cui appetimus aliquod bonum, magis amamus quam bonum quod ei appetimus; sicut magis amamus amicum, cui appetimus pecuniam, quam pecuniam. Sed unusquisque quodcumque bonum sibi appetit. Ergo seipsum amat [2] magis quam omnia alia bona. Sed beatitudo est quod maxime amatur: quod patet ex hoc quod propter ipsam omnia amantur et desiderantur. Ergo beatitudo consistit in aliquo bono ipsius hominis; sed non in bonis corporis. Ergo in bonis animæ.

3. Præterea, perfectio est aliquid ejus quod perficitur. Sed beatitudo est quædam perfectio hominis. Ergo beatitudo est aliquid hominis. Sed non est aliquid corporis, ut ostensum est (art. 5 hujus quæst.). Ergo beatitudo est aliquid animæ; et ita consistit in bonis animæ.

Sed *contra* est quod, sicut Augustinus dicit [3], " id in quo constituitur beata vita, propter se diligendum est. . Sed homo non est propter seipsum diligendus; sed quidquid est in homine, est diligendum propter Deum. Ergo in nullo bono animæ beatitudo consistit.

CONCLUSIO. — Beatitudo ipsa, cum sit perfectio animæ, est quoddam animæ bonum inhærens: sed id in quo beatitudo consistit, quod scilicet beatum facit, est aliquid extra animam.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 8), finis dupliciter dicitur; scilicet ipsa res, quam adipisci desideramus, et usus, seu adeptio, vel possessio illius rei. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quam appetimus sicut ultimum finem, impossibile est quod ultimus finis hominis sit ipsa anima, vel aliquid ejus. Ipsa enim anima in se considerata est ut in potentia existens; fit enim de potentia sciente actu sciens, et de potentia virtuosa actu virtuosa. Cum autem potentia sit propter actum sicut propter complementum, impossibile est quod id quod est secundum se in potentia existens, habeat rationem ultimi finis. Unde impossibile est quod ipsa anima sit ultimus finis sui ipsius; similiter etiam neque aliquid ejus, sive sit potentia, sive actus, sive habitus. Bonum enim, quod est ultimus finis, est

(1) Ex hoc articulo habes quomodo interimas hæresim Beguardorum et Beguinorum dicentium quod omnis intellectualis natura est naturaliter beata in seipsa; quod damnatum est a pa› Clemente V in concil. Viennensi.

(2) Ita cod. Alcan., aliique cum editis plurimis. Theologi omittunt *amat*.

(3) De doctrina christ., lib. I cap. 22.

bonum perfectum complens appetitum [1]. Appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis: quodlibet autem bonum inhærens ipsi animæ est bonum participatum, et per consequens particulatum. Unde impossibile est quod aliquod eorum sit ultimus finis hominis. Sed si loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam adeptionem, vel possessionem, seu quemeumque usum ipsius rei quæ appetitur ut finis; sic ad ultimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animæ, quia homo per animam beatitudinem consequitur. Res ergo ipsa quæ appetitur ut finis, est id in quo beatitudo consistit, et quod beatum facit; sed hujus rei adeptio vocatur beatitudo. Unde dicendum est quod beatitudo est aliquid animæ [2]; sed id in quo consistit beatitudo est aliquid extra animam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod secundum quod sub illa divisione comprehenduntur omnia bona quæ homini sunt appetibilia, sic bonum animæ dicitur non solum potentia, aut habitus, aut actus, sed et objectum quod est extrinsecum; et hoc modo nihil prohibet dicere id in quo beatitudo consistit esse quoddam bonum animæ.

Ad *secundum* dicendum, quantum ad propositum pertinet, quod beatitudo maxime amatur tanquam bonum concupitum [3]; amicus autem amatur tanquam id cui concupiscitur bonum; et sic etiam homo amat seipsum. Unde non est eadem ratio amoris utrobique. Utrum autem amore amicitiæ aliquid homo supra se amet, erit locus considerandi cum de charitate agetur (2 2, quæst. xxv, art. 10, et quæst. xxvi, art. 3).

Ad *tertium* dicendum, quod beatitudo ipsa, cum sit perfectio animæ, est quoddam animæ bonum inhærens: sed id in quo beatitudo consistit, quod scilicet beatum facit, est aliquid extra animam. ut dictum est (in corp. art.).

(1) Ita cod. Alcan., et Camer., cum Nicolai. Edit. Rom. et Pat., *complens boni appetitum.*
(2) Scilicet actus animæ seu operatio ipsi inhærens ipsamque perficiens.
(3) Amor ille vocatur amor concupiscentiæ, alius vero dicitur amor amicitiæ.
(4) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim Almarici dicentis beatitudinem nihil aliud esse quam videre Deum in suis creaturis, quia beati, ut ajebat, non vident Deum ullo pacto in se, sed in suis creaturis, quod ab Innocentio III anathemate profligatum est.

ART. VIII. — UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN ALIQUO BONO CREATO [4].

De his etiam part. I, quæst. II, art. 1 corp., et quæst. LXXXII, art. 2 corp., et 2 2, quæst. LXXXV, art. 2 corp., et Cont. gent. lib. IV, cap. 7, § 15, et cap. 54, et Op. II, cap. 108 et 264, et Op. XX, lib. I, cap. 8, et Psalm. XXXII.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato. Dicit enim Dionysius [5] quod " divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum; „ ex quo potest accipi, quod summum inferioris naturæ sit attingere infimum naturæ superioris. Sed summum hominis bonum est beatitudo. Cum ergo angelus naturæ ordine sit supra hominem, ut in primo habitum est (part. I, quæst. LXXV, art. 7, et CVIII, art. 8, et CXI, art. 1), videtur quod beatitudo hominis consistat in hoc quod aliquo modo attingit ad angelum.

2. Præterea, ultimus finis cujuslibet rei est in suo perfecto [6]; unde pars est propter totum, sicut propter finem. Sed tota universitas creaturarum, quæ dicitur major mundus, comparatur ad hominem, qui in Phys. lib. VIII [7] dicitur minor mundus, sicut perfectum ad imperfectum. Ergo beatitudo hominis consistit in tota universitate creaturarum.

3. Præterea, per hoc homo efficitur beatus, per quod ejus naturale desiderium quietatur. Sed desiderium hominis non extenditur ad majus bonum quam ipse capere potest. Cum ergo homo non sit capax boni, quod excedit limites totius creaturæ, videtur quod per aliquod bonum creatum homo beatus fieri possit; et ita beatitudo hominis in aliquo bono creato consistit.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [8]: " Ut vita carnis anima est; ita beata vita hominis Deus est: „ de quo dicitur Psal. CXLIII, 15: *Beatus populus cujus Dominus Deus ejus* est [9].

CONCLUSIO. — Cum appetitum humanum, qui est voluntas, nihil quietum reddere aut satiare possit præter universale bonum quod est illius objectum, omne autem bonum creatum sit bonum

(5) De div. nom., cap. 4, part. I, lect. 3 et 6.
(6) Ita cod. Alcan., Camer. aliique. Editi plurimi, *in suo opere perfecto.* (7) Text. 17.
(8) De civit. Dei, lib. XII, cap. 26, in princ.
(9) Et alibi: *Dominus pars hæreditatis meæ* (Ps. XV). *Quid mihi est in cœlo et a te quid volui super terram?.. Pars mea Deus in æternum* (Ps. LXXII). *Satiabor cum apparuerit gloria tua* (Ps. XVI).

particulare, non potest hominis beatitudo consistere in aliquo bono creato.

Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Objectum autem voluntatis, quæ est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intellectus est universale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale; quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo; quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest, secundum quod dicitur Psal. CII, 5: *Qui replet in bonis desiderium tuum;* etc. In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod superius hominis attingit quidem infimum angelicæ naturæ per quamdam similitudinem; non tamen ibi sistit sicut in ultimo fine, sed procedit usque ad ipsum universalem fontem boni, qui est universale objectum beatitudinis omnium beatorum [1], tanquam infinitum et perfectum bonum existens.

Ad *secundum* dicendum, quod si totum aliquod non sit ultimus finis, sed ordinetur ad finem ulteriorem, ultimus finis partis non est ipsum totum, sed aliquid aliud. Universitas autem creaturarum, ad quam comparatur homo ut pars ad totum, non est ultimus finis, sed ordinatur in Deum sicut in ultimum finem. Unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus.

Ad *tertium* dicendum, quod bonum creatum non est minus quam bonum cujus est homo capax, ut rei intrinsecæ et inhærentis: est tamen minus quam bonum cujus est capax ut objecti, quod est infinitum. Bonum autem quod participatur ab angelo, et a toto universo, est bonum finitum et contractum.

(1) Ita cod. Camer., ex quo theologi, Nicolai et edit. Patav., sic legunt. Cod. Alcan., *bonorum.* Edit. Rom., *subjectum beatitudinis omnium bonorum.*

(2) In hac quæstione agitur de beatitudine formali, et quæritur quodnam sit genus ejus remotum, deinde quid propinquius et postea quodnam sit proximum: postremo quæ sit ipsius differentia, ut sic ratio beatitudinis compleatur.

(3) Quod in hoc articulo docet D. Thomas, certum est et communiter ab omnibus theologis recipitur.

QUÆSTIO III.

QUID SIT BEATITUDO [2], IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est quid sit beatitudo, et quæ requirantur ad ipsam. Circa primum quæruntur octo: 1. Utrum beatitudo sit aliquid increatum. — 2. Si est aliquid creatum, utrum sit operatio. — 3. Utrum sit operatio sensitivæ partis, an intellectivæ tantum. — 4. Si est operatio intellectivæ partis, utrum sit operatio intellectus an voluntatis. — 5. Si est operatio speculativi intellectus aut practici. — 6. Si est operatio intellectus speculativi, utrum consistat in speculatione scientiarum speculativarum. — 7. Utrum consistat in speculatione substantiarum separatarum, scilicet angelorum. — 8. Utrum in sola speculatione Dei, qua per essentiam videtur.

ART. I. — UTRUM BEATITUDO SIT ALIQUID INCREATUM [3].

De his etiam infra, quæst. XXVI, art. 3, et Sent. IV, dist. 49, quæst. I, art. 2, quæst. I.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo sit aliqnid increatum. Dicit enim Boetius [4]: " Esse Deum ipsam beatitudinem necesse est confiteri. „

2. Præterea, beatitndo est summum bonnm. Sed esse summum bonum convenit Deo. Cum ergo non sint plura summa bona, videtur quod beatitudo sit idem quod Deus.

3. Præterea, beatitudo est ultimus finis, in quem naturaliter humana voluntas tanquam in finem tendit. Sed in nullum aliud voluntas tanquam in finem tendere debet nisi in Deum, " quo solo fruendum est, „ ut Augustinus dicit [5]. Ergo beatitudo est idem quod Deus.

Sed *contra*, nullum factum est increatum. Sed beatitudo hominis est aliquid factum; quia secundum Augustinum [6], " illis rebus fruendum est quæ nos beatos faciunt. „ Ergo beatitudo non est aliquid increatum.

CONCLUSIO. — Beatitudo hominis quantum ad causam vel objectum, est aliquid increatum; quantum vero ad ipsam essentiam beatitudinis, est aliquid creatum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. I, art. 8, et quæst. præc., art. 7), finis dicitur dupliciter. Uno modo ipsa res quam cupimus adipisci, sicut avaro est finis pecunia. Alio modo ipsa adeptio, vel possessio, seu usus, aut fruitio ejus rei quæ desideratur; sicut

(4) De consol. lib. III, prosa 10, circa med.
(5) De doctr. christ. lib. I, cap. 5 et 22.
(6) Ibid. cap. 3 in princ.

si dicatur, quod possessio pecuniæ est finis avari, et frui re voluptuosa est finis intemperati. Primo ergo modo ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere. Secundo autem modo ultimus finis hominis est creatum aliquid in ipso existens; quod nihil est aliud quam adeptio vel fruitio finis ultimi. Ultimus autem finis vocatur beatitudo. Si ergo beatitudo hominis consideretur quantum ad causam vel objectum, sic est aliquid increatum; si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum.

Ad *primum* ergo dicendum quod Deus est beatitudo per essentiam suam; non enim per adeptionem aut participationem alicujus alterius beatus est, sed per essentiam suam. Homines autem sunt beati, sicut [1] dicit Boetius, per participationem, sicut et dii per participationem dicuntur. Ipsa autem participatio beatitudinis, secundum quam homo dicitur beatus, aliquid creatum est.

Ad *secundum* dicendum, quod beatitudo dicitur esse summum hominis bonum, quia est adeptio vel fruitio summi boni.

Ad *tertium* dicendum, quod beatitudo dicitur ultimus finis [2], per modum quo adeptio finis dicitur finis.

ART. II. — UTRUM BEATITUDO SIT OPERATIO [3].

De his etiam Sent. I, dist. I, quæst. I, art. 1, et III, dist. 34, qu. I, art. 5 corp., et III, dist. 49, qu. I, art. 2, quæst. II et quæst. IV, art. 2, et quol. VIII, art. 19 corp., et Ethic. lib. I, lect. 1, et Metaph. lib. IV, lect. 9.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo non sit operatio. Dicit enim Apostolus [4]: *Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam æternam.* Sed vita non est operatio, sed est ipsum esse viventium. Ergo ultimus finis qui est beatitudo, non est operatio.

2. Præterea, Boetius dicit [5], quod " beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. " Sed status non nominat operationem. Ergo beatitudo non est operatio.

3. Præterea, beatitudo significat aliquid in beato existens [6], cum sit ultima perfectio hominis. Sed operatio non significat aliquid ut existens [7] in operante, sed magis ut ab ipso procedens. Ergo beatitudo non est operatio.

4. Præterea, beatitudo permanet in beato. Operatio autem non permanet, sed transit. Ergo beatitudo non est operatio.

5. Præterea, unius hominis est una beatitudo. Operationes autem sunt multæ. Ergo beatitudo non est operatio.

6. Præterea, beatitudo inest beato absque interruptione. Sed operatio humana frequenter interrumpitur, puta somno, vel aliqua alia occupatione, vel quieto. Ergo beatitudo non est operatio.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [8], quod " felicitas est operatio secundum virtutem perfectam. "

CONCLUSIO. — Cum beatitudo consistat in ultimo hominis actu, necesse est ipsam esse aliquam hominis operationem.

Respondeo dicendum quod secundum quod beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens, necesse est dicere quod beatitudo hominis sit operatio. Est enim beatitudo ultima hominis perfectio. Unumquodque autem intantum perfectum est, inquantum est actu; nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem quod operatio est ultimus actus operantis; unde et actus secundus [9] a Philosopho nominatur [10]: nam habens formam potest esse in potentia operans, sicut

(1) Loco supra cit.

(2) Beatitudo non est ultimus finis *cujus gratia*, sed ultimus finis *quo* (Cf. q. I, art. 8, not.).

(3) Inter theologos quidam beatitudinem hominis formalem ponunt in quodam illapsu divinitatis in essentiam animæ, quidam in habitu deificante essentiam animæ et perficiente potentiam ad operationem, quod S. Bonaventuræ tribuitur; quidam in intellectione Dei increata, ut Magister Bonæ Spei; quidam in solo actu voluntatis, scilicet amore amicitiæ, ut vult Scotus, vel fruitione, ut placet aliis; quidam in actibus intellectus et voluntatis simul, ita plures ex societate Jesu; alii tandem in solo actu intellectus, ita cum suo doctore omnes thomistæ (Billuart, De ult. fin. dissert. II, art. 2).

(4) Rom. VI, 22.

(5) De consol. lib. III, prosa 2, circa princ.

(6) Ita cod. Alcan., Tarrac., et Camor. cum editis fere omnibus. Edit. Rom., *in bono existens.*

(7) Al., *ut aliquid existens.*

(8) Ethic. lib. I, cap. 7.

(9) Juxta poripateticos actus primus est potentia aut facultas operandi; actus secundus est operatio ipsa.

(10) De anima, lib. II, text. 2, 3 et 6.

sciens est in potentia considerans. Et inde est quod in aliis rebus " res unaquæque dicitur esse propter suam operationem, „ ut dicitur [1]. Necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse.

Ad *primum* ergo dicendum, quod vita dicitur dupliciter: uno modo ipsum esse viventis, et sic beatitudo non est vita. Ostensum est enim (quæst. II, art. 5 et 7), quod esse unius hominis, qualecumque sit, non est hominis beatitudo: solius enim Dei beatitudo est suum esse. Alio modo dicitur vita ipsa operatio viventis, secundum quam principium vitæ in actum reducitur; et sic nominamus vitam activam, vel contemplativam, vel voluptuosam; et hoc modo vita æterna dicitur ultimus finis; quod patet per hoc quod dicitur Joan. XVII, 4: *Hæc est vita æterna ut cognoscant te Deum verum et unum.*

Ad *secundum* dicendum, quod Boetius definiendo beatitudinem, consideravit ipsam communem beatitudinis rationem. Est enim communis beatitudinis ratio quod sit bonum commune perfectum; et hoc significavit, cum dixit, quod est " status omnium bonorum aggregatione perfectus: „ per quod nihil aliud significatur, nisi quod beatus est in statu boni perfecti. Sed Aristoteles expressit ipsam essentiam beatitudinis, ostendens per quid homo sit in hujusmodi statu, quia per operationem quamdam; et idco [2] ipse etiam ostendit, quod " beatitudo est bonum perfectum. „

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dicitur [3], duplex est actio. Una quæ procedit ab operante in exteriorem materiam, sicut urere, et secare; et talis operatio non potest esse beatitudo; nam talis operatio non est actus et perfectio agentis, sed magis patientis, ut [4] dicitur. Alia est actio manens in ipso agente, ut sentire, intelligere, et velle; et hujusmodi actio est perfectio et actus agentis; et talis operatio potest esse beatitudo.

Ad *quartum* dicendum, quod cum beatitudo dicat quamdam ultimam perfectionem, secundum quod diversæ res beatitudinis capaces ad diversos gradus perfectionis pertingere possunt, secundum hoc necesse est quod diversimode beatitudo dicatur. Nam in Deo est beatitudo per essentiam; quia ipsum esse ejus est operatio ejus, quia non fruitur alio, sed seipso. In angelis autem beatitudo est ultima perfectio secundum aliquam operationem, qua conjunguntur bono increato; et hæc operatio est in eis unica et sempiterna [5]. In hominibus autem secundum statum præsentis vitæ est ultima perfectio secundum operationem qua homo conjungitur Deo. Sed hæc operatio nec sempiterna, nec continua potest esse, et per consequens nec unica est, quia operatio interscissione multiplicatur; et propter hoc in statu præsentis vitæ perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. Unde Philosophus [6], ponens beatitudinem hominis in hac vita, dicit eam imperfectam, post multa concludens: " Beatos autem dicimus, ut homines. „ — Sed promittitur nobis a Deo beatitudo perfecta, quando *erimus sicut angeli in cælo*, sicut dicitur Matth. XXII, 30. Quantum ergo ad illam beatitudinem perfectam cessat objectio; quia una et continua et sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo conjungitur. Sed in præsenti vita quantum deficimus ab unitate et continuitate talis operationis, tantum deficimus a beatitudinis perfectione: est tamen aliqua participatio beatitudinis; et quanto operatio potest esse magis continua et una, tanto plus habet rationem beatitudinis. Et ideo in activa vita, quæ circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis quam in vita contemplativa, quæ versatur circa unum, id est, circa veritatis contemplationem. Et si aliquando homo actu non operetur hujusmodi operationem; tamen, quia in promptu habet eam, semper potest operari: et quia etiam ipsam cessationem (puta somni [7], vel occupationis alicujus naturalis) ad operationem prædictam ordinat, quasi videtur operatio continua esse.

Et per hoc patet solutio ad *quintum* et ad *sextum*.

(1) De cælo, lib. II, text. 17.
(2) Ethic. lib. I, loco cit. in arg. *Sed cont.*
(3) Metaph. lib. IX, text. 16. (4) Ibidem.
(5) Non quod alias operationes præter illam beatificam non exerceant, sed quod operatio illa per quascumque alias, ne ad momentum quidem interturbetur vel distrahatur. Hinc dum nos custodiunt, semper videre tamen faciem Patris indicantur (Matth. XVIII).
(6) Ethic lib. I, cap. 10.
(7) Ita ex cod. edit. Rom., Garcia, Nicolai et edit. Patav. supplendum putarunt, *ratione somni*.

ART. III. — UTRUM BEATITUDO SIT OPERATIO SENSITIVÆ PARTIS, AUT INTELLECTIVÆ TANTUM [1].

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 33 et 37 princ., et Opusc. II, cap. 264, et Eth. lib. I, lect. 10.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo consistat etiam in operatione sensus. Nulla enim operatio invenitur in homine nobilior operatione sensitiva, nisi intellectiva. Sed operatio intellectiva dependet in nobis ab operatione sensitiva; quia " non possumus intelligere sine phantasmate, „ ut dicitur [2]. Ergo beatitudo consistit etiam in operatione sensitiva.

2. Præterea, Boetius dicit [3], quod " beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. „ Sed quædam bona sunt sensibilia, quæ attingimus per sensus operationem. Ergo videtur quod operatio sensus requiratur ad beatitudinem.

3. Præterea, beatitudo est bonum perfectum, ut probatur [4]; quod non esset, nisi homo perficeretur per ipsam secundum omnes partes suas. Sed per operationes sensitivas quædam partes animæ perficiuntur. Ergo operatio sensitiva requiritur ad beatitudinem.

Sed *contra*, in operatione sensitiva communicant nobiscum bruta animalia, non autem in beatitudine. Ergo beatitudo non consistit in operatione sensitiva.

CONCLUSIO. — Cum homo per sensus operationem conjungi nequeat increato bono, beatitudo non est sensitivæ partis operatio.

Respondeo dicendum quod ad beatitudinem potest aliquid pertinere tripliciter: uno modo essentialiter, alio modo antecedenter, tertio modo consequenter. Essentialiter quidem non potest pertinere operatio sensus ad beatitudinem. Nam beatitudo hominis consistit essentialiter in conjunctione ipsius ad bonum increatum, quod est ultimus finis, ut supra ostensum est (art. 1 hujus quæst.), cui homo conjungi non potest per sensus operationem; similiter etiam quia, sicut ostensum est (quæst. II, art. 5), in corporalibus bonis beatitudo hominis non consistit, quæ tamen sola per sensus operationem attingimus. Possunt autem operationes sensus pertinere ad beatitudinem antecedenter et consequenter. Antecedenter quidem secundum beatitudinem imperfectam, qualis in præsenti vita haberi potest; nam operatio intellectus præexigit operationem sensus. Consequenter autem in illa perfecta beatitudine, quæ expectatur in cælo; quia post resurrectionem " ex ipsa beatitudine animæ, ut Augustinus dicit [5], fiet quædam refluentia in corpus, et in sensus corporeos, ut in suis operationibus perficiantur, „ ut infra magis patebit [6], cum de corporum resurrectione agetur. Non autem tunc operatio qua mens humana Deo conjungitur, a sensu dependebit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod objectio illa probat quod operatio sensus requiritur antecedenter ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita haberi potest.

Ad *secundum* dicendum, quod beatitudo perfecta, qualem angeli habent, habet congregationem omnium bonorum per conjunctionem ad universalem fontem totius boni, non quod indigeat singulis particularibus bonis; sed in hac beatitudine imperfecta requiritur congregatio bonorum sufficientium ad perfectissimam operationem hujus vitæ.

Ad *tertium* dicendum, quod in perfecta beatitudine perficitur totus homo, sed in inferiori parte per redundantiam a superiori: in beatitudine autem imperfecta præsentis vitæ e converso a perfectione inferioris partis proceditur ad perfectionem superioris.

ART. IV. — UTRUM, SI BEATITUDO EST INTELLECTIVÆ PARTIS, SIT OPERATIO INTELLECTUS AN VOLUNTATIS [7].

De his etiam infra, quæst. XXVI, art. 2 et 3, et Cont. gent. lib. II, cap. 25, 26 et 27, § 2, et De malo, quæst. XVI, art. 2 ad 6, et De ver. quæst. I, art. 5 ad 8, et quæst. VIII, et art. 19, et Op. II, cap. 107.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo consistat in actu volun-

(1) Postquam docuit formalem beatitudinem esse aliquam operationem, incipit nunc S. Doctor inquirere cujus facultatis seu potentiæ ea sit. (2) De anima, lib. III, text. 30.
(3) De consol. lib. III, prosa 2, circa princ.
(4) Ethic. lib. I, cap. 7. (5) In ep. ad Diosc.
(6) Edit. Patav. an. 1712 huic loco talem notam appingit: *Quod hic citatur, S. D. non absolvit; habetur tamen aliquid simile, part. III, quæst.* LIV, *art.* 3, *ad* 1. Sed luculenter exponitur an et quales operationes habituri sint sensus corporei post resurrectionem (Suppl. quæst. LXXXII, art. 3 et 4).
(7) Juxta mentem S. Thomæ beatitudo forma-

tatis. Dicit enim Augustinus [1] quod " beatitudo hominis in pace consistit, „ unde in Psal. CXLVII, 3: *Qui posuit fines tuos pacem.* Sed pax ad voluntatem pertinet. Ergo beatitudo hominis in voluntate consistit.

2. Præterea, beatitudo est summum bonum. Sed bonum est objectum voluntatis. Ergo beatitudo in voluntatis operatione consistit.

3. Præterea, primo moventi respondet ultimus finis; sicut ultimus finis totius exercitus est victoria; quæ est finis ducis, qui omnes movet. Sed primum movens ad operandum est voluntas, quia movet alias vires, ut infra dicetur (quæst. IX, art. 1 et 3). Ergo beatitudo ad voluntatem pertinet.

4. Præterea, si beatitudo est aliqua operatio, oportet quod sit nobilissima operatio hominis. Sed nobilior est Dei dilectio, quæ est actus voluntatis, quam cognitio, quæ est operatio intellectus, ut patet per Apostolum [2]. Ergo videtur quod beatitudo consistat in actu voluntatis.

5. Præterea, Augustinus dicit [3] quod " beatus est qui habet omnia quæ vult, et nihil vult male; „ et post pauca subdit [4]: " Et appropinquat beato, qui bene vult quodcumque vult: bona enim beatum faciunt, quorum bonorum jam habet aliquid, ipsam scilicet bonam voluntatem. „ Ergo beatitudo in actu voluntatis consistit.

Sed *contra* est quod Dominus dicit [5]: *Hæc est vita æterna ut cognoscant te, Deum verum unum.* Vita autem æterna est ultimus finis, ut dictum est (quæst. III, art. 2 ad 1). Ergo beatitudo hominis in cognitione Dei consistit, quæ est actus intellectus.

CONCLUSIO. — Quum finem intelligibilem non consequamur, nisi per hoc quod sit nobis præsens per actum intellectus: oportet beatitudinem essentialiter in actu intellectus consistere; et nonnisi accidentaliter (secundum ipsam scilicet delectationem quæ beatitudinem consequitur) in actu voluntatis.

Respondeo dicendum quod ad beatitudinem, sicut supra dictum est (quæst. II, art. 6), duo requiruntur: unum, quod est esse beatitudinis; aliud, quod est quasi per se accidens ejus, scilicet delectatio ei adjuncta. Dico ergo quod quantum ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex præmissis (art. 1 hujus quæst.), quod beatitudo est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis; voluntas autem fertur in finem et absentem, cum ipsum desiderat, et præsentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc quod finis est præsens; non autem e converso ex hoc aliquid fit præsens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod fit finis ipse præsens voluntati. Et hoc manifeste apparet circa fines sensibiles. Si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim a principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando vult eam habere; sed a principio quidem est absens ei, consequitur autem ipsam per hoc quod manu ipsam apprehendit, vel aliquo hujusmodi; et tunc jam delectatur in pecunia habita. Sic igitur et circa intelligibilem finem contingit. Nam a principio volumus consequi finem intelligibilem; consequimur autem ipsum per hoc quod fit præsens nobis per actum intellectus; et tunc voluntas delectata conquiescit in fine jam adepto. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit [6]. Sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens, secundum quod Augustinus dicit [7], quod " beatitudo est gaudium de veritate, „ quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod pax pertinet ad ultimum hominis finem, non quasi essentialiter sit ipsa beatitudo,

lis secundum suam essentiam est operatio intellectus, nec potest esse operatio voluntatis; quod adversatur scotistis et aliis theologis, quorum sententias antea exposuimus (art. 2).

(1) De civ. Dei, lib. X, cap. 10 et 11.
(2) 1. Corinth. XIII.
(3) De Trin. lib. XIII, cap. 5, in fine.
(4) Cap. 6, circa med. (5) Joan. XVII, 3.

(6) Huic sententiæ favere videtur Scriptura. Beatitudo enim formalis est visio Dei et fidem quæ nunc in intellectu elucet hæc visio evacuabit. *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem* (I. Cor. XIII). *Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum*, etc.

(7) Confess. lib. X, cap. 23, ante med.

sed quia antecedenter et consequenter habet se ad ipsam. Antecedenter quidem, inquantum jam sunt remota omnia perturbantia et impedientia ab ultimo fine; consequenter vero, inquantum jam homo, adepto ultimo fine, remanet pacatus desiderio quietato.

Ad *secundum* dicendum, quod primum objectum voluntatis non est actus ejus, sicut nec primum objectum visus est visio, sed visibile. Unde ex hoc ipso quod beatitudo pertinet ad voluntatem, tanquam primum objectum ejus, sequitur quod non pertineat ad ipsam tanquam actus ipsius.

Ad *tertium* dicendum, quod finem primo apprehendit intellectus quam voluntas; tamen motus ad finem incipit in voluntate; et ideo voluntati debetur id quod ultimo consequitur consecutionem finis, scilicet delectatio, vel fruitio.

Ad *quartum* dicendum, quod dilectio præeminet cognitioni in movendo; sed cognitio prævia est dilectioni in attingendo. " Non enim diligitur nisi cognitum, „ ut dicit Augustinus [1]. Et ideo intelligibilem finem primo attingimus per actionem intellectus, sicut et finem sensibilem primo attingimus per actionem sensus.

Ad *quintum* dicendum, quod ille qui habet omnia quæ vult, ex hoc est beatus quod habet ea quæ vult; quod quidem est per aliud quam per actum voluntatis. Sed nihil male velle requiritur ad beatitudinem sicut quædam debita dispositio ad ipsam. Voluntas autem bona ponitur in numero bonorum quæ beatum faciunt, prout est inclinatio quædam in ipsa; sicut motus reducitur ad genus sui termini, ut alteratio ad qualitatem.

ART. V. — UTRUM BEATITUDO SIT OPERATIO INTELLECTUS SPECULATIVI, AN PRACTICI [2].

De his etiam part. I, qu. XX, art. 8, et Sent. IV, dist. 49, quæst. I, art. 1, qu. III, et Opusc. II, cap. 181, et Ethic. lib. I, lect. 10.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo consistat in operatione intellectus practici. Finis enim ultimus cujuslibet creaturæ consistit in assimilatione ad Deum. Sed homo magis assimilatur Deo per intellectum practicum, qui est causa rerum intellectarum, quam per intellectum speculativum, cujus scientia accipitur a rebus. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici quam speculativi.

2. Præterea, beatitudo est perfectum bonum hominis. Sed intellectus practicus magis ordinatur ad bonum quam speculativus qui ordinatur ad verum: unde et secundum perfectionem practici intellectus dicimur boni, non autem secundum perfectionem speculativi intellectus; sed secundum eam dicimur scientes, vel intelligentes. Ergo beatitudo hominis magis consistit in actu intellectus practici quam speculativi.

3. Præterea, beatitudo est quoddam bonum ipsius hominis. Sed speculativus intellectus occupatur magis circa ea quæ sunt extra hominem; practicus autem intellectus occupatur circa ea quæ sunt ipsius hominis, scilicet circa operationes et passiones ejus. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici quam intellectus speculativi.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [3], quod " contemplatio promittitur nobis actionum omnium finis, atque æterna perfectio gaudiorum. „

CONCLUSIO. — Principaliter in speculativi intellectus operatione, ut in optima, et maxime propter seipsam quæsita, et qua homo cum Deo angelisque communicat, beatitudo nostra reperitur, licet secundario in practici intellectus operatione consistat.

Respondeo dicendum quod beatitudo magis consistit in operatione speculativi intellectus quam practici, quod patet ex tribus. Primo quidem ex hoc quod si [4] beatitudo hominis est operatio, oportet quod sit optima operatio hominis. Optima autem operatio hominis est quæ est optimæ potentiæ respectu optimi objecti; optima autem potentia est intellectus, cujus objectum optimum est bonum divinum; quod quidem non est objectum practici intellectus, sed speculativi [5]. Unde in tali operatione, scilicet in con-

(1) De Trin. lib. X, cap. 1 et 2.

(2) Juxta S. Thomam beatitudo hominis magis consistit in operatione speculativi intellectus quam practici; et hæc sententia haberi potest ut verisimilior.

(3) De Trin. lib. I, cap. 10, in princ.

(4) Non quasi dubitanter ita loquitur cum id asseruerit supra; sed quasi præsupponens id quod jam (art. 2) ex professo probavit.

(5) Quamvis finis practici dici possit, quia non quidem Deum ipsum, sed propter Deum operamur.

templatione divinorum, maxime consistit beatitudo. Et quia " unusquisque videtur esse id quod est optimum in eo, „ ut dicitur [1]; ideo talis operatio est maxime propria homini, et maxime delectabilis. — Secundo apparet idem ex hoc quod contemplatio maxime quæritur propter seipsam. Actus autem intellectus practici non quæritur propter seipsum, sed propter actionem; ipsæ autem actiones ordinantur ad aliquem finem. Unde manifestum est quod ultimus finis non potest consistere in vita activa, quæ pertinet ad intellectum practicum. — Tertio idem apparet ex hoc quod in vita contemplativa homo communicat cum superioribus, scilicet cum Deo et angelis, quibus per beatitudinem assimilatur; sed in his quæ pertinent ad vitam activam, etiam alia animalia cum homine aliqualiter communicant, licet imperfecte. Et ideo ultima et perfecta beatitudo, quæ expectatur in futura vita, tota principaliter consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter [2] consistit in contemplatione; secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas, ut dicitur [3].

Ad *primum* ergo dicendum, quod similitudo prædicta intellectus practici ad Deum est secundum proportionalitatem, quia scilicet habet se ad suum cognitum, sicut Deus ad suum; sed assimilatio intellectus speculativi ad Deum est secundum unionem, vel informationem, quæ est multo major assimilatio. Et tamen dici potest quod respectu principalis cogniti, quod est sua essentia, non habet Deus practicam cognitionem, sed speculativam tantum.

Ad *secundum* dicendum, quod intellectus practicus habet bonum quod est extra ipsum; sed intellectus speculativus habet bonum in seipso, scilicet contemplationem veritatis; et si illud bonum sit perfectum, ex eo totus homo perficitur, et fit bonus; quod quidem intellectus practicus non habet, sed ad illud ordinat.

(1) Ethic. lib. IX, cap. 4 et 8, et lib. X, cap. 7 ad fin.
(2) In quibusdam codicibus deest, *et principaliter*. (3) Ethic. lib. X, cap. 7 et 8.
(4) Scientia non est ultimus finis hominis, ut ait Apostolus (1. Cor. XIII): *Si noverim omnem scientiam, charitatem autem non habuero, nihil sum*. In hoc articulo agitur de scientiis speculativis aut naturalibus quarum objectum est cognitio sensibilium.
(5) Ethic. lib. X, cap. 7, in princ.
(6) Met. lib. I, in princ. (7) Cap. 2, a princ.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa procederet, si ipsemet homo esset ultimus finis: tunc enim consideratio et ordinatio actuum et passionum ejus esset beatitudo. Sed quia ultimus hominis finis est aliud bonum extrinsecum, scilicet Deus, ad quem per operationem intellectus speculativi attingimus; ideo magis beatitudo hominis in operatione intellectus speculativi consistit quam in operatione intellectus practici.

ART. VI. — UTRUM BEATITUDO CONSISTAT IN CONSIDERATIONE SCIENTIARUM SPECULATIVARUM [4].

De his etiam I 2, quæst. CLXVII, art. 1 ad 1 et Opusc. II, cap. 104, 262 et 264.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis consistat in consideratione scientiarum speculativarum. Philosophus enim dicit [5], quod " felicitas est operatio secundum perfectam virtutem; „ et distinguens virtutes speculativas, non ponit nisi tres, scientiam, sapientiam et intellectum; quæ omnes pertinent ad considerationem scientiarum speculativarum. Ergo ultima hominis beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum consistit.

2. Præterea, illud videtur esse ultima hominis beatitudo, quod naturaliter desideratur ab omnibus propter seipsum. Sed hujusmodi est consideratio speculativarum scientiarum; quia, ut dicitur [6], " omnes homines natura scire desiderant; „ et post pauca subditur [7], quod " speculativæ scientiæ propter seipsas quæruntur. „ Ergo in consideratione scientiarum speculativarum consistit beatitudo.

3. Præterea, beatitudo est ultima hominis perfectio. Unumquodque autem perficitur, secundum quod reducitur de potentia in actum: intellectus autem humanus reducitur in actum per considerationem scientiarum speculativarum. Ergo videtur quod in hujusmodi consideratione ultima hominis beatitudo consistat.

Sed *contra* est quod dicitur Jer. IX, 23: *Non glorietur sapiens in sapientia sua*, et loquitur de sapientia speculativarum scientiarum. Non ergo consistit in ha-

rum consideratione ultima hominis beatitudo.

CONCLUSIO. — Cum consideratio scientiarum speculativarum non possit ultra extendi quam sensibilium cognitio, quæ est earum principium, ducere possit; idcirco in speculativis scientiis ultima atque perfecta hominis beatitudo non invenitur, sed tantum ejus participatio quædam.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 2 hujus quæst. ad 4), duplex est hominis beatitudo, una perfecta, et alia imperfecta. Oportet autem intelligere perfectam beatitudinem, quæ attingit ad veram beatitudinis rationem; beatitudinem autem imperfectam, quæ non attingit, sed participat quamdam particularem beatitudinis similitudinem; sicut est perfecta prudentia in homine, apud quem est ratio rerum agibilium; imperfecta autem prudentia est in quibusdam animalibus brutis, in quibus sunt quidam particulares instinctus ad quædam opera similia operibus prudentiæ. Perfecta igitur beatitudo in considerationc scientiarum speculativarum essentialiter consistere non potest. Ad cujus evidentiam considerandum est quod consideratio speculativæ scientiæ non se extendit ultra virtutem principiorum illius scientiæ; quia in principiis scientiæ virtualiter tota scientia continetur. Prima autem principia scientiarum speculativarum sunt per sensum accepta, ut patet per Philosophum [1]. Unde tota consideratio scientiarum speculativarum non potest ultra extendi quam sensibilium cognitio ducere potest. In cognitione autem sensibilium non potest consistere ultima hominis beatitudo, quæ est ultima ejus perfectio. Non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autem quod forma lapidis, vel cujuslibet rei sensibilis est inferior homine; unde per formam lapidis non perficitur intellectus, inquantum est talis forma, sed inquantum in ea participatur aliquid simile alicui quod est supra intellectum humanum, scilicet lumen intelligibile, vel aliquid hujusmodi. Omne autem quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se. Unde oportet quod ultima perfectio hominis sit per cognitionem alicujus rei quæ sit supra intellectum humanum. Ostensum est autem (part. I, q. LXXXVIII, art. 2), quod per sensibilia non potest deveniri in cognitionem [2] substantiarum separatarum, quæ sunt supra intellectum humanum. Unde relinquitur quod hominis ultima beatitudo non possit esse in consideratione speculativarum scientiarum. Sed sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo substantiarum superiorum; ita consideratio scientiarum speculativarum est quædam participatio veræ et perfectæ beatitudinis [3].

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus loquitur [4] de felicitate imperfecta, qualiter in hac vita haberi potest, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst. ad 4).

Ad *secundum* dicendum, quod naturaliter desideratur non solum perfecta beatitudo, sed etiam qualiscumque similitudo, vel participatio ejus.

Ad *tertium* dicendum, quod per considerationem scientiarum speculativarum reducitur intellectus noster aliquo modo in actum, non autem in ultimum et completum.

ART. VII. — UTRUM BEATITUDO CONSISTAT IN COGNITIONE SUBSTANTIARUM SEPARATARUM, SCILICET ANGELORUM [5].

De his etiam part. I, quæst. LXIV, art. 1 ad 2, et quæst. LXXXIX, art. 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 41, et De verit. quæst. II, art. 3 ad 5, et Opusc. II, cap. 108 et 164.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis consistat in cognitione substantiarum separatarum, id est angelorum. Dicit enim Gregorius in quadam homilia [6]: " Nihil

(1) In princ. Metaph. lib. I, a princ. et in fine Poster. text. ult.

(2) Scilicet in cognitionem perfectam, quam vocant quidditativam seu secundum propriam essentiam, ut patet ex part. I, quæst. LXXXVIII, art. 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 41.

(3) Hinc prorsus rejiciendus est error Lutheri dicentis omnes scientias speculativas esse errores, aut Biblistarum docentium nullas esse addiscendas, aut Joannis Wicleff clamitantis studia generalia, universitates, collegia a Papa vel episcopis non esse Deo vana gentilitate esse introducta, nec plus prodesse Ecclesiæ quam diabolum. (4) In lib. Ethic.

(5) Angeli vocantur substantiæ separatæ, quia separati sunt ab omni materia tam sensibili (qualem habent corpora naturalia) quam intelligibili (qualem habent formæ mathematicæ). Ideoque quando dicuntur substantiæ separatæ, perinde est ac si dicerentur substantiæ immateriales. (6) XXVI in Evang., parum a med.

prodest interesse festis hominum, si non contingat interesse festis angelorum; „ per quod finalem beatitudinem designat. Sed festis angelorum interesse possumus per eorum contemplationem. Ergo videtur quod in contemplatione angelorum ultima hominis beatitudo consistat.

2. Præterea, ultima perfectio uniuscujusque rei est ut conjungatur suo principio; unde et circulus dicitur esse figura perfecta, quia habet idem principium et finem. Sed principium cognitionis humanæ est ab ipsis angelis, per quos homines illuminantur, ut dicit Dionysius [1]. Ergo perfectio humani intellectus est in contemplatione angelorum.

3. Præterea, unaquæque natura perfecta est quando conjungitur superiori naturæ, sicut ultima perfectio corporis est ut conjungatur naturæ spirituali. Sed supra intellectum humanum ordine naturæ sunt angeli. Ergo ultima perfectio humani intellectus est ut conjungatur per contemplationem ipsis angelis.

Sed *contra* est quod dicitur Jer. IX, 4: *In hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me.* Ergo ultima hominis gloria vel beatitudo non consistit nisi in cognitione Dei.

CONCLUSIO. — Quia substantiæ separatæ omnes præter Deum, per participationem quamdam esse habent; idcirco, neque verissima objecta humani intellectus esse possunt, neque in eorum contemplatione potest perfecta hominis beatitudo consistere.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), perfecta hominis beatitudo non consistit in eo quod est perfectio intellectus, secundum alicujus participationem, sed in eo quod est per essentiam tale. Manifestum est autem quod unumquodque intantum est perfectio alicujus potentiæ, inquantum ad ipsum pertinet ratio proprii objecti illius potentiæ; proprium autem objectum intellectus est *verum*. Quidquid ergo habet veritatem participatam, contemplatum non facit intellectum perfectum ultima perfectione. Cum autem eadem sit dispositio rerum in esse, sicut in veritate, ut dicitur [2], quæcumque sunt entia per participationem, sunt vera per participationem. Angeli autem habent esse participatum, quia solius Dei suum esse est sua essentia, ut ostensum est (pars I, quæst. III, art. 4, et quæst. LXI, art. 1). Unde relinquitur quod solus Deus sit veritas per essentiam, et quod ejus contemplatio faciat perfecte beatum. Aliqualem autem beatitudinem imperfectam nihil prohibet attendi in contemplatione angelorum, et etiam altiorem quam in consideratione scientiarum speculativarum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod festis angelorum intererimus non solum contemplantes angelos, sed simul cum ipsis Deum.

Ad *secundum* dicendum, quod secundum illos qui ponunt animas humanas esse ab angelis creatas [3], satis conveniens videtur quod beatitudo hominis sit in contemplatione angelorum, quasi in conjunctione ad suum principium. Sed hoc est erroneum, ut dictum est (pars I, quæst. XC, art. 3). Unde ultima perfectio intellectus humani est per conjunctionem ad Deum, qui est principium et creationis animæ, et illuminationis ejus. Angelus autem illuminat tanquam minister, ut habitum est (pars I, quæst. CXI, art. 1). Unde suo ministerio adjuvat hominem ut ad beatitudinem perveniat; non autem est humanæ beatitudinis objectum.

Ad *tertium* dicendum, quod attingi superiorem naturam ab inferiori contingit dupliciter. Uno modo secundum gradum potentiæ participantis; et sic ultima perfectio hominis erit in hoc quod homo attinget ad contemplandum, sicut angeli contemplantur. Alio modo sicut objectum attingitur a potentia: et hoc modo ultima perfectio cujuslibet potentiæ est ut attingat ad id in quo plene invenitur ratio sui objecti.

ART. VIII. — UTRUM BEATITUDO HOMINIS SIT IN VISIONE DIVINÆ ESSENTIÆ [4].

De his etiam Sup. art. 3, et part. I, quæst. XII, art. 4, et quæst. XXVI, art. 2 et 3, et Sent. I, dist. 1, quæst. I, art. 1, et II, dist. 4, et IV, dist. 49, quæst. I, art. 2, et quæst. IV, art. 5, quæst. I, et Cont. gent. lib. III, cap. 25 et 37, et Opusc. III, cap. 106, 107, 108, 153, 166, etc.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis non sit in vi-

(1) De cælest. hier. cap. 4, parum a princ.
(2) Metaph. lib. II, text. 4.
(3) Hæc sententia fuit Avicennæ, Algazelis et aliorum philosophorum, quorum doctrina fuit affinis errori Platonis qui substantias corruptibiles dixit ab angelis quos minores Deos vocabat, fuisse creatas.
(4) Ex hoc articulo habes quomodo per ra-

sione ipsius divinæ essentiæ. Dicit enim Dionysius [1], quod " per id quod est supremum intellectus, homo Deo conjungitur, sicut omnino ignoto. „ Sed id quod videtur per essentiam, non est omnino ignotum. Ergo ultima intellectus perfectio, seu beatitudo non consistit in hoc quod Deus per essentiam videatur.

2. Præterea, altioris naturæ perfectio altior est. Sed hæc est perfectio divini intellectus propria, ut suam essentiam videat. Ergo ultima perfectio intellectus humani ad hoc non pertingit, sed infra subsistit.

Sed *contra* est quod dicitur I. Jo. III, 2: *Cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est.*

CONCLUSIO. — Cum Deus sit omnium prima causa, ad cujus essentiam cognoscendam remanet naturaliter homini effectum cognoscenti desiderium, nonnisi in illius essentiæ visione ponenda est hominis beatitudo.

Respondeo dicendum quod ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinæ essentiæ. Ad cujus evidentiam duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus quamdiu restat ei aliquid desiderandum et quærendum. Secundum est quod uniuscujusque potentiæ perfectio attenditur secundum rationem sui objecti. Objectum autem intellectus est quod quid est, id est, essentia rei, ut dicitur [2], unde intantum procedit perfectio intellectus, inquantum cognoscit essentiam alicujus rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicujus effectus, per quam non possit cognosci essentia causæ, ut scilicet sciatur de causa quid est, non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter; quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium [3], cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est; et illud desiderium est admiratio-

tionem interimas hæreses Armenorum, Abeylardi, Almarici et aliorum qui dixerunt beatos in cælo Dei essentiam non videre.

(1) Cap. 1 Mysticæ Theologiæ, ad finem.

(2) De anima, lib. III, text. 26.

(3) Quod autem subjungitur de naturali desiderio quo visionem Dei appetimus, referendum est non ad illius visionem, prout est summum bonum, sed solummodo prout est prima causa, ut ex adjunctis in textu ipso colligitur.

(4) In princ. Metaph. cap. 2, circa med.

nis, et causat inquisitionem, ut dicitur [4], puta, si aliquis cognoscens eclipsim solis considerat quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, et admirando inquirit; nec ista inquisitio quiescit, quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causæ. Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicujus effectus creati, non cognoscat de Deo nisi an est, nondum perfectio ejus attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam; unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primæ causæ. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad objectum, in quo solo beatitudo hominis consistit [5], ut supra dictum est (art. præc. et art. 1 huj. quæst.).

Ad *primum* ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de cognitione eorum qui sunt in via, tendentes ad beatitudinem.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.), finis potest accipi dupliciter. Uno modo quantum ad rem ipsam quæ desideratur; et hoc modo idem est finis et superioris, et inferioris naturæ, imo omnium rerum, ut supra dictum est (quæst. I, art. 8). Alio modo quantum ad consecutionem hujus rei; et sic diversus est finis superioris et inferioris naturæ secundum diversam habitudinem ad rem talem. Sic igitur altior est beatitudo Dei suam essentiam intellectu comprehendentis, quam hominis vel angeli videntis, et non comprehendentis.

QUÆSTIO IV.

DE HIS QUÆ AD BEATITUDINEM EXIGUNTUR [6], IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ exiguntur ad beatitudinem; et circa hoc quæruntur octo:

(5) Quod a Scripturis ita confirmatur: *Satiabor cum apparuerit gloria tua* (Ps. XVI). *Quemadmodum desiderat cervus*, etc. (Ps. XLV). *Quid mihi est in cœlo*, etc. (Ps. LXXII). *Beati mundo corde*, etc. (Matth. V).

(6) In hac quæstione agitur de hominis beatitudine formali considerata tanquam bonum hominis completum, et proinde intendit auctor quærere de iis quæ, etsi non sint essentialia beatitudini, requiruntur tamen ad hoc, vel ut simpliciter aliquis denominari possit beatus, vel

1. Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem. — 2. Quid sit principalius in beatitudine, utrum delectatio, vel visio. — 3. Utrum requiratur comprehensio. — 4. Utrum requiratur rectitudo voluntatis. — 5. Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus. — 6. Utrum perfectio corporis. 7. Utrum aliqua exteriora bona. — 8 Utrum requiratur societas amicorum.

ART. I. — UTRUM DELECTATIO REQUIRATUR AD BEATITUDINEM [1].

De his etiam Sup. qu. III, art. 4, corp., et Sent. II, dist. 38, art. 2 corp., et IV, dist. 49, quæst. III, art. 4, quæst. III, et Opusc. II, cap. 107 et 161.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non requiratur ad beatitudinem. Dicit enim Augustinus [2], quod " visio est tota merces fidei. „ Sed id quod est præmium, vel merces virtutis, est beatitudo, ut patet per Philosophum [3]. Ergo nihil aliud requiritur ad beatitudinem nisi sola visio.

2. Præterea, beatitudo est per se sufficientissimum bonum, ut Philosophus dicit [4]. Quod autem eget aliquo alio, non est perfecte sufficiens. Cum igitur essentia beatitudinis in visione Dei consistat, ut ostensum est (quæst. III, art. 8), videtur quod ad beatitudinem non requiratur delectatio.

3. Præterea, operationem felicitatis seu beatitudinis oportet esse non impeditam, ut dicitur [5]. Sed delectatio impedit actionem intellectus: " Corrumpit enim æstimationem prudentiæ, „ ut dicitur [6]. Ergo delectatio non requiritur ad beatitudinem.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [7], quod " beatitudo est gaudium de veritate. „

CONCLUSIO. — Cum delectatio causetur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adepto, ipsa ad beatitudinem sicut aliquid concomitans requiritur.

Respondeo dicendum quod quadrupliciter aliquid requiritur ad aliud. Uno modo sicut præambulum vel præparatorium ad ipsum, sicut disciplina requiritur ad scientiam. Alio modo sicut perficiens aliquid, sicut anima requiritur ad vitam corporis. Tertio modo sicut coadjuvans extrinsecus, sicut amici requiruntur ad aliquid agendum [8]. Quarto modo sicut aliquid concomitans, ut si dicamus, quod calor requiritur ad ignem. Et hoc modo delectatio requiritur ad beatitudinem. Delectatio enim causatur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adepto. Unde cum beatitudo nihil aliud sit quam adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante [9].

Ad *primum* ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod merces alicui redditur, voluntas merentis quiescit; quod est delectari. Unde in ipsa ratione mercedis redditæ delectatio includitur.

Ad *secundum* dicendum, quod ex ipsa visione Dei causatur delectatio. Unde ille qui Deum videt, delectatione indigere non potest.

Ad *tertium* dicendum, quod delectatio concomitans operationem intellectus non impedit ipsam, sed magis eam confortat, ut dicitur [10]. Ea enim quæ delectabiliter facimus, attentius et perseverantius operamur. Delectatio autem extranea impedit operationem, quandoque quidem ex intentionis distractione; quia, sicut dictum est (hic sup.), ad ea quibus delectamur, magis intenti sumus; et dum uni vehementer intendimus, necesse est quod ab alio intentio retrahatur; quandoque autem etiam ex contrarietate, sicut delectatio sensus contraria rationi impedit æstimationem prudentiæ magis quam æstimationem speculativi intellectus [11].

ART. II. — UTRUM IN BEATITUDINE SIT PRINCIPALIUS VISIO QUAM DELECTATIO [12].

De his etiam Sup. art. 1, et locis ibi notatis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio sit principalius in

ut beatitudo sit completa; pertinentque ad eam vel antecedenter, vel consequenter. Et cum sint tria bonorum genera, scilicet animæ, corporis et bona externa, inquirit de bonis animæ primis quatuor articulis; de bonis corporis, art. 5 et 6, et de bonis externis, art. 7 et 8.

(1) Non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante, ut patet ex his Scripturæ verbis (Ps. XV): *Adimplebis me lætitia cum vultu tuo, delectationes in dextera tua usque in finem.*

(2) De Trin. lib. I, cap. 8, a med. (3) Ethic. l. II, c. 9, in princ. (4) Ethic. l. I, c. 7, circa med. (5) Ethic. lib. X, cap. 7. (6) Ethic. lib. VI, c. 5. (7) Confess. lib. X, cap. 22, ante med.

(8) Perperam edit. Rom.: *Sicut anima requiritur ad aliquid agendum.*

(9) Beatitudo non potest esse sine delectatione juxta potentiam Dei ordinariam, ut annotat Sylvius, sed hoc non intelligendum est de potentia Dei absoluta. (10) Ethic. lib. X, cap. 4.

(11) Ita cod. Alcan., Camer. et Tarrac. cum edit. plurimis. Al., *Impedit æstimationem speculativi intellectus*, intermediis omissis. Item: *Impedit æstimationem prudentiæ magis quam speculativi intellectus.*

(12) Ex hoc articulo patet quod operatio intellectus quæ est visio sit in beatitudine potior quam delectatio.

beatitudine quam visio. Delectatio enim, ut dicitur [1], est perfectio operis. Sed perfectio est potior perfectibili. Ergo delectatio est potior operatione intellectus, quæ est visio.

2. Præterea, illud propter quod aliquid est appetibile, est potius. Sed operationes appetuntur propter delectationem ipsarum: unde et natura in operationibus necessariis ad conservationem individui et speciei delectationem apposuit, ut hujusmodi operationes ab animalibus non negligantur. Ergo delectatio est potior in beatitudine quam operatio intellectus, quæ est visio.

3. Præterea, visio respondet fidei; delectatio autem, sive fruitio charitati. Sed charitas est major fide, ut dicit Apostolus [2]. Ergo delectatio, sive fruitio est potior visione.

Sed *contra*, causa est potior effectu. Sed visio est causa delectationis. Ergo visio est potior quam delectatio.

CONCLUSIO. — Cum causa sit effectu potior, principalius bonum est ipsa visio in beatitudine, quam delectatio ipsam concomitans.

Respondeo dicendum quod istam quæstionem movet Philosophus [3], et eam insolutam dimittit. Sed si quis diligenter consideret, ex necessitate oportet quod operatio intellectus, quæ est visio, sit potior delectatione. Delectatio enim consistit in quadam quietatione voluntatis; quod autem voluntas in aliquo quietetur, non est nisi propter bonitatem ejus in quo quietatur. Si ergo voluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis. Nec voluntas quærit bonum propter quietationem [4]; sic enim ipse actus voluntatis esset finis, quod est contra præmissa (quæst. I, art. 1 ad 2). Sed ideo quærit quod quietetur in operatione, quia operatio est bonum ejus. Unde manifestum est quod principalius bonum est ipsa operatio, in qua quietatur voluntas [5], quam quietatio voluntatis in ipso.

(1) Ethic. lib. x, cap. 4, a med. (2) I. Cor. XIII.
(3) Ethic. lib. x, cap. 4, in fin
(4) Sed e converso voluntas quærit suam quietationem, id est, delectationem propter bonum, ac proinde illius beatitudo ex bonitate operationis procedit.
(5) Illa operatio in qua quietatur voluntas est operatio intellectus, id est, visio.
(6) Loc. cit in arg.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Philosophus ibidem dicit [6], " delectatio perficit operationem, sicut decor juventutem, „ qui est ad juventutem consequens; unde delectatio est quædam perfectio concomitans visionem, non sicut perfectio faciens visionem in sua specie perfectam esse.

Ad *secundum* dicendum, quod apprehensio sensitiva non attingit ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare quod est delectabile. Et ideo secundum appetitum sensitivum, qui est in animalibus, operationes quæruntur propter delectationem. Sed intellectus apprehendit universalem rationem boni, ad cujus consecutionem sequitur delectatio; unde principalius intendit bonum quam delectationem. Et inde est quod divinus intellectus, qui est institutor naturæ, delectationes apposuit propter operationes. Non est autem aliquid æstimandum simpliciter secundum ordinem sensitivi appetitus, sed magis secundum ordinem appetitus intellectivi.

Ad *tertium* dicendum, quod charitas non quærit bonum dilectum propter delectationem; sed hoc est ei consequens, ut delectetur in bono adepto quod amat; et sic delectatio non respondet ei ut finis, sed magis visio, per quam primo finis fit ei præsens.

ART. III. — UTRUM AD BEATITUDINEM REQUIRATUR COMPREHENSIO [7].

De his etiam Sent I, dist. 1, quæst. I, art. 1 corp., et IV, dist. 49, quæst. IV, art. 4, quæst. I corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ad beatitudinem non requiratur comprehensio. Dicit enim Augustinus ad Paulinum de videndo Deum [8]: " Attingere mente Deum, magna est beatitudo; comprehendere autem est impossibile. „ Ergo sine comprehensione est beatitudo.

2. Præterea, beatitudo est perfectio hominis secundum intellectivam partem, in qua non sunt aliæ potentiæ quam

(7) Non sumitur hic comprehensio proprie ac stricte; quatenus est vel inclusio comprehensi in comprehendente, vel adæquatio rei intelligibilis in genere cognitionis; quibus modis Deus a nullo intellectu creato potest comprehendi; sed accipitur generaliter pro apprehensione ac perceptione rei quæ præsens habetur.
(8) Cap. 9 implic., sed express. serm. XXXVIII De Verb. Dom. cap. 3.

intellectus et voluntas, ut dictum est (part. I, quæst. LXXIX). Sed intellectus sufficienter perficitur per visionem Dei; voluntas autem per delectationem in ipso. Ergo non requiritur comprehensio tanquam aliquod tertium.

3. Præterea, beatitudo in operatione consistit. Operationes autem determinantur secundum objecta; objecta autem generalia sunt duo, verum et bonum; verum correspondet visioni, et bonum correspondet dilectioni. Ergo non requiritur comprehensio quasi aliquod tertium.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [1]: *Sic currite ut comprehendatis.* Sed spiritualis cursus terminatur ad beatitudinem. Unde ipse dicit [2]: *Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi; in reliquo reposita est mihi corona justitiæ.* Ergo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

CONCLUSIO. — Ad beatitudinem non solum requiritur visio, quæ perfecta est ultimi et intelligibilis finis cognitio: sed etiam comprehensio quæ finis præsentiam respicit, et fruitionem, quæ rei amantis in amato quietationem importat.

Respondeo dicendum quod eum beatitudo consistat in consecutione ultimi finis, ea quæ requiruntur ad beatitudinem, sunt consideranda ex ipso ordine hominis ad finem. Ad finem autem intelligibilem ordinatur homo partim quidem per intellectum, partim autem per voluntatem; per intellectum quidem, inquantum in intellectu præexistit aliqua cognitio finis imperfecta; per voluntatem autem primo quidem per amorem, qui est primus motus voluntatis in aliquid; secundo autem per realem habitudinem amantis ad amatum: quæ quidem potest esse triplex. Quandoque enim amatum est præsens amanti, et tunc jam non quæritur; quandoque autem non est præsens, sed impossibile est ipsum adipisci, et tunc etiam non quæritur; quandoque autem possibile est ipsum adipisci, sed est elevatum supra facultatem adipiscentis, ita ut statim haberi non possit; et hæc est habitudo sperantis ad speratum, quæ sola habitudo facit finis inquisitionem. Et istis tribus respondent aliqua in ipsa beatitudine. Nam perfecta cognitio finis respondet imperfectæ; præsentia vero ipsius finis respondet habitudini spei; sed delectatio in præsentia consequitur dilectionem, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.). Et ideo necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere, scilicet visionem, quæ est cognitio perfecta intelligibilis finis; comprehensionem, quæ importat præsentiam finis; delectationem, vel fruitionem, quæ importat quietationem rei amantis in amato [3].

Ad *primum* ergo dicendum, quod comprehensio dicitur dupliciter. Uno modo inclusio comprehensi in comprehendente, et sic omne quod comprehenditur a finito est finitum; unde hoc modo Deus comprehendi non potest ab aliquo intellectu creato. Alio modo comprehensio nihil aliud nominat quam tentionem alicujus rei, quæ jam præsentialiter habetur; sicut aliquis consequens aliquem, dicitur eum comprehendere, quando tenet eum, et hoc modo comprehensio requiritur ad beatitudinem [4].

Ad *secundum* dicendum, quod sicut ad voluntatem pertinet spes et amor, quia ejusdem est amare aliquid, et tendere in illud non habitum; ita etiam ad voluntatem pertinet comprehensio et delectatio, quia ejusdem est habere aliquid, et quiescere in illo.

Ad *tertium* dicendum, quod comprehensio non est aliqua operatio præter visionem, sed quædam habitudo ad finem jam habitum. Unde etiam ipsa visio vel res visa quæ præsentialiter adest, objectum comprehensionis est.

ART. IV. — UTRUM AD BEATITUDINEM REQUIRATUR RECTITUDO VOLUNTATIS [5].

De his etiam infra, quæst. v, art. 4 et 7 corp., et Opusc. II, cap. 173.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod rectitudo voluntatis non requira-

(1) I. Corinth. IX, 24 (2) II. Tim. ult. 7.

(3) Hinc tres sunt animæ dotes: visio respondens fidei; comprehensio respondens spei; fruitio vel delectatio respondens charitati; de quibus agetur suppl. quæst. XCV.

(4) Per metaphoram a comprehensione corporali; quia sicut comprehenditur corpus non tantum quia totum in loco includitur, sed quia quovis modo apprehenditur vel attingitur, sic etiam Deus comprehenditur, quia intelligibiliter apprehenditur vel tenetur.

(5) Hic non quæritur utrum ad beatitudinem requirantur opera ex recta voluntate facta; siquidem hoc discutiendum est (art. 7 quæst.

tur ad beatitudinem. Beatitudo enim consistit in operatione intellectus, ut dictum est (quæst. III, art. 4). Sed ad perfectam intellectus operationem non requiritur rectitudo voluntatis, per quam homines mundi dicuntur. Dicit enim Augustinus [1]: " Non approbo quod in oratione dixi: Deus qui nonnisi mundos verum scire voluisti; responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera. „ Ergo rectitudo voluntatis non requiritur ad beatitudinem.

2. Præterea, prius non dependet a posteriori. Sed operatio intellectus est prior quam operatio voluntatis. Ergo beatitudo, quæ est perfecta operatio intellectus, non dependet a rectitudine voluntatis.

3. Præterea, quod ordinatur ad aliquid tanquam ad finem, non est necessarium adepto jam fine, sicut navis postquam pervenitur ad portum. Sed rectitudo voluntatis, quæ est per virtutem, ordinatur ad beatitudinem tanquam ad finem. Ergo adepta beatitudine, non est necessaria rectitudo voluntatis.

Sed *contra* est quod dicitur Matth. v, 8: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt;* et Hebr. XII, 14: *Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum.*

CONCLUSIO. — Sic ad beatitudinem requiritur voluntatis rectitudo, ut sine hac nec aliquis ad eam pervenire, nec in ea esse possit.

Respondeo dicendum quod rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem et antecedenter et concomitanter. Antecedenter quidem [2], quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum: finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Unde, sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad ipsam; ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum. Et ideo nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis. Concomitanter autem [3], quia, sicut dictum est (quæst. III, art. 8), beatitudo ultima consistit in visione divinæ essentiæ, quæ est ipsa essentia bonitatis; et ita voluntas videntis Dei essentiam ex necessitate amat quidquid amat sub ordine ad Deum [4]; sicut voluntas non videntis Dei essentiam ex necessitate amat quidquid amat sub communi ratione boni, quam novit; et hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam. Unde manifestum est quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate [5].

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de cognitione veri, quod non est ipsa essentia bonitatis.

Ad *secundum* dicendum, quod omnis actus voluntatis procedit ab aliquo actu intellectus: aliquis tamen actus voluntatis est prior quam aliquis actus intellectus: voluntas enim tendit in finalem actum intellectus, qui est beatitudo. Et ideo recta inclinatio voluntatis præexigitur ad beatitudinem, sicut rectus motus sagittæ ad percussionem signi.

Ad *tertium* dicendum, quod non omne quod ordinatur ad finem, cessat adveniente fine; sed id tantum, quod se habet in ratione imperfectionis, ut motus. Unde instrumenta motus non sunt necessaria, postquam pervenitur ad finem; sed debitus ordo ad finem est necessarius.

ART. V. — UTRUM AD BEATITUDINEM HOMINIS REQUIRATUR CORPUS [6].

De his etiam part. III, quæst. VII. art. 4 ad 2, et qu. XV, art. 10 corp. et ad 2, et Sent. IV, dist. 49, quæst. IV, art. 5, quæst. II corp. et ad 1, et Cont. gent. lib. IV, cap. 47, et De pot. quæst. V, art. 10 corp., et Opusc. II, c. 152, et Job 19, fine.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ad beatitudinem requiratur cor-

seq.). Sed as ipsius potentiæ voluntatis rectitudo sit necessaria ad beatitudinem. Hæc autem rectitudo consistit in eo quod voluntas in suum finem tendat actu vel habitu, secundum regulam rectæ rationis et legis æternæ, ut videre est quæst. XXI, art. 1.

(1) Lib. I Retractationum, cap. 4, a princ.

(2) Quod patet ex Scriptura sacra: *Non intrabit in eam aliquod coinquinatum aut abominationem faciens et mendacium* (Apoc. XXI).

(3) Ex his verbis (I. Pet. I): *Regeneravit nos in spem vivam, in hæreditatem incorruptibilem et incontaminatam et immarcescibilem.*

(4) Annon planius construendum, ait Nicolai: « Et ita quidquid amat voluntas videntis Dei essentiam, ex necessitate amat sub ordine ad Deum. » Ne quis hunc sibi fingat sensum quod « quidquid amat in ordine ad Deum, id ex necessitate amat. »

(5) Ex his patet beatos, juxta mentem S. Thomæ, esse impeccabiles *ab intrinseco*, scilicet ex vi ipsius beatitudinis, sed non tantum *ab extrinseco*, scilicet per potentiam divinam quæ eos ab omni peccato immunes conservat, ut Scoto et quibusdam aliis placuit.

(6) Quidam ex Græcis, quos postea secuti fue-

pus. Perfectio enim virtutis et gratiæ præsupponit perfectionem naturæ. Sed beatitudo est perfectio virtutis et gratiæ; anima autem sine corpore non habet perfectionem naturæ, cum sit pars naturaliter humanæ naturæ; omnis autem pars est imperfecta a suo toto separata. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

2. Præterea, beatitudo est operatio quædam perfecta, ut supra dictum est (quæst. III, art. 2). Sed operatio perfecta sequitur esse perfectum; quia nihil operatur, nisi secundum quod est ens in actu. Cum ergo anima non habeat esse perfectum, quando est a corpore separata, sicut nec pars separata a toto; videtur quod anima sine corpore non possit esse beata.

3. Præterea, beatitudo est perfectio hominis. Sed anima sine corpore non est homo. Ergo beatitudo non potest esse in anima sine corpore.

4. Præterea, secundum Philosophum [1], operatio felicitatis, in qua consistit beatitudo, est non impedita. Sed operatio animæ separatæ est impedita; quia, ut dicit Augustinus [2], " inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi, quo appetitu retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum cælum, „ id est, in visionem essentiæ divinæ. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

5. Præterea, beatitudo est sufficiens bonum, et quietat desiderium. Sed hoc non convenit animæ separatæ : quia adhuc appetit corporis unionem, ut Augustinus dicit [3]. Ergo anima separata a corpore non est beata.

6. Præterea, homo in beatitudiue est angelis æqualis. Sed anima sine corpore non æquatur angelis, ut Augustinus dicit [4]. Ergo non est beata.

Sed *contra* est quod dicitur Apoc. XIV, 13: *Beati mortui qui in Domino moriuntur.*

CONCLUSIO. — Cum perfecta hominis beatitudo consistat in visione essentiæ divinæ, quæ per phantasmata non videtur, ad ipsam non necessario corpus requiritur quasi illius essentiam constituens: beatitudo tamen quæ in hac vita possibilis nobis est, cum in speculatione consistat, necessario corpus exigit.

Respondeo dicendum quod duplex est beatitudo: una imperfecta, quæ habetur in hac vita; et alia perfecta, quæ in Dei visione consistit. Manifestum est autem quod ad beatitudinem hujus vitæ de necessitate requiritur corpus; est enim beatitudo hujus vitæ operatio intellectus vel speculativi, vel practici. Operatio autem intellectus in hac vita non potest esse sine phantasmate, quod non est nisi in organo corporeo, ut habitum est (part. I, quæst. LXXXIV, art. 7). Et sic beatitudo quæ in hac vita haberi potest, dependet quodammodo ex corpore. Sed circa beatitudinem perfectam, quæ in Dei visione consistit, aliqui posuerunt quod non potest animæ advenire sine corpore existenti, dicentes quod animæ sanctorum a corporibus separatæ ad illam beatitudinem non pervenient usque ad diem judicii, quando corpora resument [5]. Quod quidem apparet esse falsum et auctoritate, et ratione. Auctoritate quidem, quia Apostolus dicit [6]: *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino;* et quæ sit ratio peregrinationis ostendit, subdens: *Per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* Ex quo apparet, quod quamdiu aliquis ambulat per fidem et non per speciem, carens visione divinæ essentiæ, nondum est Deo præsens. Animæ autem sanctorum a corporibus separatæ sunt Deo præsentes; unde subditur: *Audemus autem, et voluntatem habemus bonam peregrinari a corpore, et præsentes esse ad Deum.* Unde manifestum est quod animæ sanctorum separatæ a corporibus ambulant per speciem, Dei essentiam videntes, in quo est vera beatitudo. — Hoc etiam per rationem apparet. Nam intellectus ad suam operationem non indiget corpore nisi propter phantasmata, in quibus veritatem intelligibilem contuetur, ut dictum est (part. I, quæst. LXXXIV, art. 7). Manifestum est autem quod divina essentia

rant nonnulli ex latinis, senserunt olim quod animæ Sanctorum a corporibus separatæ ad illam beatitudinem non perveniunt usque ad finem judicii, quando corpora resument; quod nunc fidei catholicæ adversatur, siquidem contrarium dogma fuit a concilio Florentino definitum et sancitum.

(1) Ethic. lib. x. cap. 7, et lect. 7, cap. 13.

(2) Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 35.

(3) Loc. cit. (4) Ibid.

(5) Hanc opinionem propugnavit Joannes XXII, priusquam ad summum pontificatum promoveretur, sed postea eam retractavit damnavitque, ut videre est apud Baluz. in vita ejusdem papæ.

(6) II. Corinth. v, 6.

per phantasmata videri non potest, ut ostensum est (part. I, qu. XII, art. 2). Unde cum in visione divinæ essentiæ perfecta hominis beatitudo consistat, non dependet beatitudo perfecta hominis a corpore. Unde sine corpore potest anima esse beata. Sed sciendum quod ad perfectionem alicujus rei dupliciter aliquid pertinet. Uno modo ad constituendam essentiam rei, sicut anima requiritur ad perfectionem hominis. Alio modo requiritur ad perfectionem rei quod pertinet ad bene esse ejus, sicut pulchritudo corporis, vel velocitas ingenii pertinet ad perfectionem hominis. Quamvis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanæ non pertineat, pertinet tamen secundo modo. Cum enim operatio dependeat ex natura rei, quanto anima perfectior erit in sua natura, tanto perfectius habebit suam propriam operationem, in qua felicitas consistit. Unde Augustinus [1], cum quæsivisset, " utrum spiritibus defunctorum sine corporibus possit summa illa beatitudo præberi, „ respondet, quod " non sic possunt videre incommutabilem substantiam, ut sancti angeli vident, sive alia latentiore causa, sive ideo quia est in eis naturalis quidam appetitus corpus administrandi. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod beatitudo est perfectio animæ ex parte intellectus, secundum quem anima transcendit corporis organa, non autem secundum quod est forma naturalis corporis. Et ideo illa naturalis perfectio manet, secundum quam ei beatitudo debetur; licet non maneat illa naturæ perfectio secundum quam est corporis forma [2].

Ad *secundum* dicendum, quod anima aliter se habet ad esse quam aliæ partes: nam esse totius non est alicujus suarum partium. Unde vel pars omnino desinit esse destructo toto, sicut partes animalis destructo animali; vel si remanent, habent aliud esse in actu, sicut pars lineæ habet aliud esse quam tota linea. Sed animæ humanæ remanet esse compositi post corporis destructionem; et hoc ideo, quia idem est esse formæ, et materiæ; et hoc idem est esse compositi. Anima autem subsistit in suo esse, ut ostensum est (part. I, qu. LXXV, art. 2). Unde relinquitur quod post separationem a corpore perfectum esse habeat; unde perfectam operationem habere potest, licet non habeat perfectam naturam.

Ad *tertium* dicendum, quod beatitudo est hominis secundum intellectum: et ideo remanente intellectu, potest inesse ei beatitudo; sicut dentes Æthiopis possunt esse albi etiam post evulsionem, secundum quos Æthiops dicitur albus.

Ad *quartum* dicendum, quod dupliciter aliquid impeditur ab alio. Uno modo per modum contrarietatis, sicut frigus impedit actionem caloris; et tale impedimentum operationis repugnat felicitati. Alio modo per modum cujusdam defectus, quia scilicet res impedita non habet quidquid ad omnimodam ejus perfectionem requiritur; et tale impedimentum operationis non repugnat felicitati, sed omnimodæ perfectioni ipsius. Et sic separatio animæ a corpore dicitur animam retardare, ne tota intentione tendat in visionem divinæ essentiæ. Appetit enim anima sic frui Deo, quod etiam ipsa fruitio derivetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile; et ideo quamdiu ipsa fruitur Deo sine corpore, appetitus ejus sic quiescit in eo, quod tamen adhuc ad participationem ejus vellet suum corpus pertingere.

Ad *quintum* dicendum, quod desiderium animæ separatæ totaliter quiescit ex parte appetibili, quia habet id quod suo appetitui sufficit; sed non totaliter requiescit ex parte appetentis, quia illud bonum non possidet secundum omnem modum quo possidere vellet. Et ideo, corpore resumpto, beatitudo crescit, non intensive, sed extensive [3].

Ad *sextum* dicendum, quod id quod ibidem dicitur, quod " spiritus defunctorum non sic vident Deum sicut angeli, „ non est intelligendum secundum inæqualitatem quantitatis, quia etiam modo aliquæ animæ beatorum sunt assumptæ ad superiores ordines angelorum, clarius videntes Deum quam inferiores angeli; sed intelligitur secundum inæqualitatem proportionis, quia angeli

(1) Sup. Gen. ad litt. lib. XII, cap. 35.
(2) Nicolai: *Secundum corporis formam.*
(3) Hic sanctus Doctor tacite retractat quod in Sentent. IV, dist. 49, dixerat de sanctorum beatitudine futura post resurrectionem majore non solum extensive, sed etiam intensive. Confer quæ dicentur ea de re Supra quæst. XCIII, art. 1.

etiam infimi habent omnem perfectionem beatitudinis quam sunt habituri, non autem animæ separatæ sanctorum.

ART. VI. — UTRUM AD BEATITUDINEM REQUIRATUR ALIQUA PERFECTIO CORPORIS [1].

De his etiam sup. art. 5, et locis ibi inductis.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod perfectio corporis non requiratur ad beatitudinem hominis perfectam. Perfectio enim corporis est quoddam corporale bonum. Sed supra ostensum est (quæst. II), quod beatitudo non consistit in corporalibus bonis. Ergo ad beatitudinem hominis non requiritur aliqua perfecta dispositio corporis.

2. Præterea, beatitudo hominis consistit in visione divinæ essentiæ, ut ostensum est (quæst. III, art. 8). Sed ad hanc operationem nihil exhibet corpus, ut dictum est (art. præc.). Ergo nulla dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

3. Præterea, quanto intellectus est magis abstractus a corpore, tanto perfectius intelligit. Sed beatitudo consistit in perfectissima operatione intellectus. Ergo oportet omnibus modis animam esse abstractam a corpore. Nullo ergo modo requiritur aliqua dispositio corporis ad beatitudinem.

Sed *contra*, præmium virtutis est beatitudo. Unde dicitur Joan. XIII, 17: *Beati eritis, si feceritis ea.* Sed Sanctis repromittitur pro præmio non solum visio Dei, et delectatio, sed etiam corporis bona dispositio; dicitur enim Is. ult. 14: *Videbitis, et gaudebit cor vestrum, et ossa vestra quasi herba germinabunt.* Ergo bona dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

CONCLUSIO. — Ad omnem beatitudinem quocumque modo sumptam conveniens corporis humani antecedit et sequitur dispositio, ut illius decor et perfectio.

Respondeo dicendum quod si loquamur de beatitudine hominis, qualis in hac vita potest haberi, manifestum est quod ad eam ex necessitate requiritur bona dispositio corporis. Consistit enim hæc beatitudo, secundum Philosophum [2], in operatione virtutis perfectæ. Manifestum est autem quod per invaletudinem corporis in omni operatione virtutis homo impediri potest. Sed si loquamur de beatitudine perfecta, sic quidam posuerunt quod non requiritur ad beatitudinem aliqua corporis dispositio; imo requiritur ad eam ut omnino anima sit a corpore separata [3]. Unde Augustinus [4] introducit verba Porphyrii dicentis quod " ad hoc quod sit beata anima, omne corpus fugiendum est. „ Sed hoc est inconveniens. Cum enim naturale sit animæ corpori uniri, non potest esse quod perfectio animæ naturalem ejus perfectionem excludat. Et ideo dicendum est quod ad beatitudinem omnibus modis perfectam requiritur perfecta dispositio corporis [5] et antecedenter, et consequenter. — Antecedenter quidem, quia, ut Augustinus dicit [6], " Si tale sit corpus, cujus sit difficilis et gravis administratio, sicut caro quæ corrumpitur, et aggravat animam, avertitur mens ab illa visione summi cæli; „ unde concludit quod " cum hoc corpus jam non erit animale, sed spirituale, tunc angelis adæquabitur, et erit ei ad gloriam, quod sarcinæ fuit. „ Consequenter vero, quia ex beatitudine animæ fiet redundantia ad corpus, ut et ipsum sua perfectione potiatur. Unde Augustinus dicit [7]: " Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod in corporali bono non consistit beatitudo sicut in objecto beatitudinis, sed corporale bonum potest facere ad aliquem beatitudinis decorem, vel perfectionem.

Ad *secundum* dicendum, quod etsi corpus nihil conferat ad illam operationem intellectus qua Dei essentia videtur, tamen posset ab hac impedire; et ideo

(1) Responsio auctoris est bipartita: prior pars se refert ad imperfectam beatitudinem qualis in hac vita haberi potest; posterior vero ad hominis beatitudinem omnibus modis perfectam.
(2) Ethic. lib. I, cap. 7, circa med.
(3) Hæc opinio fuit Platonicorum et aliorum philosophorum qui docuerunt animam in suis operationibus potius a corpore impediri quam adjuvari.
(4) De civ. Dei, lib. XII, cap. 26, in princ.
(5) Hinc Scriptura, quum de hominibus perfecte beatis loquitur, non solum corpus, sed etiam corporis perfectionem eis tribuit (Phil. III): *Reformabit corpus humilitatis nostræ*, etc. (I Cor. XV) *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem*, etc.
(6) Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 35.
(7) In Epist. LXVI ad Dioscorum.

requiritur perfectio corporis, ut non impediat elevationem mentis.

Ad *tertium* dicendum, quod ad perfectam operationem intellectus requiritur quidem abstractio ab hoc corruptibili corpore, quod aggravat animam; non autem a spirituali corpore, quod erit totaliter spiritui subjectum. De quo in tertia parte hujus operis dicetur. (Vide Supplement. quæst. LXXXII et seq.).

ART. VII. — UTRUM AD BEATITUDINEM REQUIRANTUR ALIQUA EXTERIORA BONA [1].

De his etiam 2 2, quæst. XVIII, art. 3 ad 4.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ad beatitudinem requirantur etiam exteriora bona. Quod enim in præmium Sanctis promittitur, ad beatitudinem pertinet. Sed Sanctis repromittuntur exteriora bona, sicut cibus et potus, divitiæ et regnum; dicitur enim Luc. XXII, 30: *Ut edatis, et bibatis super mensam meam in regno meo;* et Matth. VI, 20: *Thesaurizate vobis thesaurum in cœlo;* et Matth. XXV, 34: *Venite, benedicti Patris mei, possidete regnum.* Ergo ad beatitudinem requiruntur exteriora bona.

2. Præterea, secundum Boetium [2], " beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. „ Sed exteriora sunt aliqua hominis bona, licet minima, ut Augustinus dicit [3]. Ergo ipsa etiam requiruntur ad beatitudinem.

3. Præterea, Dominus [4] dicit: *Merces vestra multa est in cœlis.* Sed esse in cœlis significat esse in loco. Ergo saltem locus exterior requiritur ad beatitudinem.

Sed *contra* est quod dicitur Ps. LXXII, vers. 24: *Quid enim mihi est in cœlo, et a te quid volui super terram?* quasi dicat: Nihil volo nisi hoc quod sequitur: *Mihi adhærere Deo bonum est* [5]. Ergo nihil aliud extra Deum ad beatitudinem requiritur.

CONCLUSIO. — Ad beatitudinem patriæ, exteriora bona quæ vitæ animali non spirituali deserviunt, nullo modo requiruntur; ad eam tamen beatitudinem, quæ in vitæ activæ ac contemplativæ operibus perficitur, necessaria sunt ut instrumenta.

Respondeo dicendum quod ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini, quæ consistit in operatione virtutis, ut dicitur [6]. Indiget enim homo in hac vita necessariis corporis tam ad operationem virtutis contemplativæ, quam etiam ad operationem virtutis activæ; ad quam etiam plura alia requiruntur, quibus exerceat opera activæ virtutis. Sed ad beatitudinem perfectam, quæ in visione Dei consistit, nullo modo hujusmodi bona requiruntur. Cujus ratio est, quia omnia hujusmodi bona exteriora vel requiruntur ad sustentationem animalis corporis, vel requiruntur ad aliquas operationes quas per animale corpus exercemus, quæ humanæ vitæ convoniunt. Illa autem perfecta beatitudo quæ in visione Dei consistit, vel erit in anima sine corpore, vel erit in anima corpori juncta, non jam animali, sed spirituali. Et ideo nullo modo hujusmodi exteriora bona requiruntur ad illam beatitudinem, cum ordinentur ad vitam animalem. Et quia in hac vita magis accedit ad similitudinem illius perfectæ beatitudinis felicitas contemplativa quam activa, utpote etiam Deo similior, ut ex dictis patet (quæst. III, art. 5); ideo minus indiget hujusmodi bonis corporis, ut dicitur [7].

Ad *primum* ergo dicendum, quod omnes illæ corporales promissiones quæ in sacra Scriptura continentur, sunt metaphorice intelligendæ, secundum quod in Scripturis solent spiritualia per corporalia designari, " ut ex his quæ novimus ad desiderandum incognita consurgamus, „ sicut Gregorius dicit [8]. Sicut per cibum et potum intelligitur delectatio beatitudinis; per divitias sufficientia, qua homini sufficiet Deus; per regnum exaltatio hominis usque ad conjunctionem cum Deo.

Ad *secundum* dicendum, quod bona ista

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæreses Cerinthianorum et Chiliastarum et omnium aliorum dicentium quod post resurrectionem beatitudo hominum futura est in voluptate et bonis exterioribus hujus mundi. (2) De consc., lib. III, prosa 2.
(3) De lib. arb. lib. II, cap. 19, et Retract. lib. I, cap. 9. (4) Matth V 12.

(5) Huc etiam pertinere potest illud (Rom. XIV): *Non est regnum Dei esca et potus*, et istud (Luc. XX): *Neque nubent neque ducent uxores, neque ultra mori poterunt, æquales enim angelis sunt.*
(6) Ethic. lib. I, cap. 7, a med.
(7) Ethic. lib. X, cap. 8.
(8) In quadam hom. VI in Evang., in princ.

deservientia animali vitæ non competunt vitæ spirituali, in qua beatitudo perfecta consistit. Et tamen erit in illa beatitudine omnium bonorum congregatio, quia quidquid bonum invenitur in istis, totum habebitur in summo fonte bonorum.

Ad *tertium* dicendum, quod secundum Augustinum [1], " Merces Sanctorum non dicitur esse in corporeis cælis, sed per cælos intelligitur altitudo spiritualium bonorum. „ Nihilominus tamen locus corporeus, scilicet cælum empyreum, aderit beatis, non propter necessitatem beatitudinis, sed secundum quamdam congruentiam et decorem.

ART. VIII. — UTRUM AD BEATITUDINEM REQUIRATUR SOCIETAS AMICORUM.

Ad octavum sic procceditur. 1. Videtur quod amici sint necessarii ad beatitudinem. Futura enim beatitudo in Scripturis frequenter nomine gloriæ designatur. Sed gloria consistit in hoc quod bonum hominis ad notitiam multorum deducitur. Ergo ad beatitudinem requiritur societas amicorum.

2. Præterea, Boetius dicit [2], quod " nullius boni sine consortio jucunda est possessio [3]. „ Sed ad beatitudinem requiritur delectatio. Ergo etiam requiritur societas amicorum.

3. Præterea, charitas in beatitudine perficitur. Sed charitas extendit se ad dilectionem Dei et proximi. Ergo videtur quod ad beatitudinem requiratur societas amicorum.

Sed *contra* est quod dicitur Sap. VII, 11: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa,* scilicet cum divina sapientia, quæ consistit in contemplatione Dei; et sic ad beatitudinem nihil aliud requiritur.

CONCLUSIO. - Etiamsi ad præsentis vitæ beatitudinem amicorum societas requiratur, ut illis ad opera vitæ activæ et contemplativæ præstanda juvetur et exerceatur homo; non tamen ad perfectam sequentis vitæ beatitudinem necessaria est.

Respondeo dicendum quod si loquamur de felicitate præsentis vitæ, sicut Philosophus dicit [4], felix indiget amicis, non quidem proptor utilitatem, cum sit sibi sufficiens: nec propter delectationem, quia habet in seipso delectationem perfectam in operatione virtutis; sed propter bonam operationem, ut scilicet eis benefaciat, et ut eos inspiciens benefacere delectetur, et ut ab eis in benefaciendo juvetur. Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum tam in operibus vitæ activæ, quam in operibus vitæ contemplativæ. Sed si loquamur de perfecta beatitudine, quæ erit in patria, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem; quia homo habet totam plenitudinem suæ perfectionis in Deo. Sed ad bene esse beatitudinis facit societas amicorum; unde Augustinus dicit [5], quod " creatura spiritualis ad hoc quod sit beata, nonnisi intrinsecus adjuvatur æternitate, veritate, charitate Creatoris; extrinsecus vero si adjuvari dicenda est, fortasse hoc solo adjuvatur quod se invicem vident, et de sua societate gaudent. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod gloria quæ est essentialis beatitudini, est quam habet homo non apud hominem, sed apud Deum.

Ad *secundum* dicendum, quod verbum illud intelligitur, quando in eo bono quod habetur, non est plena sufficientia; quod in proposito dici non potest, quia omnis boni sufficientiam habet homo in Deo.

Ad *tertium* dicendum, quod perfectio charitatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non quantum ad dilectionem proximi. Unde si esset una sola anima fruens Deo, beata esset, non habens proximum quem diligeret. Sed, supposito proximo, sequitur dilectio ejus ex perfecta dilectione Dei. Unde quasi concomitanter se habet amicitia ad perfectam beatitudinem.

QUÆSTIO V.

DE ADEPTIONE BEATITUDINIS [6], IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ipsa adeptione beatitudinis; et circa hoc quæruntur octo: 1. Utrum homo possit consequi beatitudinem. —

(1) De serm. Dom. in monte, lib. I, cap. 5 a med. (2) Seneca, epist. VI, circa med.
(3) Hæc verba sic paulo aliter leguntur in editionibus Senecæ: *Nullius boni, sine socio, jucunda possessio est.* (4) Ethic. lib. IX, cap. 9 et 11.

(5) Super Genes. ad litt. lib. VIII, cap. 25, post medium.
(6) Jam S. Doctor tractavit de Dei visione, an sit possibilis, an per naturalia haberi possit (p. I, quæst. XII); attamen, quamvis beatitudinis ade-

2. Utrum unus homo possit esse alio beatior. — 3. Utrum aliquis possit esse in hac vita beatus. — 4. Utrum beatitudo habita possit amitti. — 5. Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem. — 6. Utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturæ. — 7. Utrum requirantur opera hominis aliqua ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo. — 8. Utrum omnis homo appetat beatitudinem.

ART. I. — UTRUM HOMO POSSIT CONSEQUI BEATITUDINEM [1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo beatitudinem adipisci non possit. Sicut enim natura rationalis est supra sensibilem, ita natura intellectualis est supra rationalem, ut patet per Dionysium [2]. Sed bruta animalia, quæ habent naturam sensibilem tantum, non possunt pervenire ad finem rationalis naturæ. Ergo nec homo, qui est rationalis naturæ, potest pervenire ad finem intellectualis naturæ, qui est beatitudo.

2. Præterea, beatitudo vera consistit in visione Dei, quæ est veritas pura. Sed homini est connaturale ut veritatem intueatur in rebus materialibus; unde species intelligibiles in phantasmatibus intelligit, ut dicitur [3]. Ergo non potest ad beatitudinem pervenire.

3. Præterea, beatitudo consistit in adeptione summi boni. Sed aliquis non potest pervenire ad summum, nisi transcendat media. Cum igitur inter Deum et naturam humanam media sit natura angelica, quam homo transcendere non potest, videtur quod non possit beatitudinem adipisci.

Sed *contra* est quod dicitur Ps. XCIII, vers. 12: *Beatus homo quem tu erudieris, Domine.*

CONCLUSIO. — Cum homo sit universalis boni per intellectum capax, quod et voluntate appetere potest, possibile est hominem adipisci beatitudinem.

Respondeo dicendum quod beatitudo nominat adeptionem perfecti boni. Quicumque ergo est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem pervenire. Quod autem homo boni perfecti sit capax, ex hoc apparet, quod ejus intellectus potest comprehendere universale et perfectum bonum, et ejus voluntas appetere illud; et ideo homo potest beatitudinem adipisci. Apparet etiam idem ex hoc quod homo est capax visionis divinæ essentiæ, sicut in primo habitum est (quæst. XII, art. 1). In qua quidem visione perfectam hominis beatitudinem consistere diximus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod aliter excedit natura rationalis sensitivam, et aliter intellectualis rationalem. Natura enim rationalis excedit sensitivam quantum ad cognitionis objectum, quia sensus nullo modo potest cognoscere universale, cujus ratio est cognoscitiva. Sed intellectualis natura excedit rationalem quantum ad modum cognoscendi intelligibilem veritatem. Nam intellectualis natura statim apprehendit veritatem, ad quam rationalis natura per inquisitionem rationis pertingit, ut patet ex his quæ dicta sunt (part. I, quæst. LXXIX, art. 8). Et ideo ad id quod intellectus apprehendit, ratio per quemdam motum pertingit. Unde rationalis natura consequi potest beatitudinem, quæ est perfectio intellectualis naturæ; tamen alio modo quam angeli. Nam angeli consecuti sunt eam statim post principium suæ conditionis; homines autem per tempus ad ipsam perveniunt. Sed natura sensitiva ad hunc finem nullo modo pertingere potest.

Ad *secundum* dicendum, quod homini secundum statum præsentis vitæ est connaturalis modus cognoscendi veritatem intelligibilem per phantasmata; sed post hujus vitæ statum habet alium modum connaturalem, ut dictum est (part. I, quæst. LXXXIV, art. 7, et quæst. LXXXIX, art. 1).

Ad *tertium* dicendum, quod homo non potest transcendere angelos gradu naturæ, ut scilicet naturaliter sit eis superior; potest tamen eos transcendere per operationem intellectus, dum intelligit aliquid super angelos esse quod homines beatificat; quod cum perfecte consequetur, perfecte beatus erit.

ptio et clara Dei visio sint eadem secundum rem, differunt nihilominus ratione, siquidem prior sub notione magis communi concipitur quam posterior; ideoque non incongrue rursus do hac quæstione hic disseritur.

(1) De fide est hominem posse consequi beatitudinem, ut patet ex concil. Lateran. cap. *Fir-miter*, tit. De summa Trinitate, ex conc. Florent. necnon in bulla Bened. XII, quæ incipit: *Benedictus Deus*, ex concil. Trid. sess. XXV, ubi agit de invocat. Sanctorum.

(2) Lib. De div. nom., in multis locis cap. 4, 5, 6, 7 et 8.

(3) De anima, lb. III, text. 39

ART. II. — UTRUM UNUS HOMO POSSIT ESSE BEATIOR ALTERO [1].

De his etiam Sent. IV, dist. 49, quæst. I, art. 4, quæst. II.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod unus homo alio non possit esse beatior. Beatitudo enim est præmium virtutis, ut Philosophus dicit [2]. Sed pro operibus virtutum omnibus æqualis merces redditur; dicitur enim Matth. XX, 10, quod omnes qui operati sunt in vinea, " acceperunt singulos denarios; „ quia, ut dicit Gregorius [3], " æqualem æternæ vitæ retributionem sortiti sunt. „ Ergo unus non erit beatior alio.

2. Præterea, beatitudo est summum bonum. Sed summo non potest esse aliquid majus. Ergo beatitudine unius hominis non potest esse alia major beatitudo.

3. Præterea, beatitudo, cum sit perfectum et sufficiens bonum, desiderium hominis quietat. Sed non quietatur desiderium, si aliquod bonum deest quod suppleri possit; si autem nihil deest quod suppleri possit, non poterit esse aliquid aliud majus bonum. Ergo vel homo non est beatus, vel si est beatus non potest alia major beatitudo esse.

Sed *contra* est quod dicitur Jo. XIV, 2: *In domo Patris mei mansiones multæ sunt;* per quas, ut Augustinus dicit [4], " Diversæ meritorum dignitates intelliguntur in vita æterna. „ Dignitas autem vitæ æternæ, quæ pro merito datur, est ipsa beatitudo. Ergo sunt diversi gradus beatitudinis, et non omnium est æqualis beatitudo.

CONCLUSIO. — Non potest beatitudo una ex parte objecti alia major esse, sed secundum fruitionem ejus, quia alius est alio melius dispositus ad eam, unus altero beatior esse potest.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. I, art. 8, et quæst. II, art. 7), in ratione beatitudinis duo includuntur, scilicet ipse finis ultimus, qui est summum bonum, et adeptio vel fruitio ipsius boni. Quantum igitur ad ipsum bonum quod est beatitudinis objectum et causa, non potest esse una beatitudo alia major, quia non est nisi unum summum bonum, scilicet Deus, cujus fruitione homines sunt beati. Sed quantum ad adeptionem hujusmodi boni, vel fruitionem, potest aliquis alio esse beatior; quia quanto magis hoc bono fruitur, tanto beatior est. Contingit autem aliquem perfectius frui Deo quam alium, ex eo quod est melius dispositus vel ordinatus ad ejus fruitionem; et secundum hoc potest aliquis alio beatior esse.

Ad *primum* ergo dicendum, quod unitas denarii significat unitatem beatitudinis ex parte objecti; sed diversitas mansionum significat diversitatem beatitudinis secundum diversum gradum fruitionis.

Ad *secundum* dicendum, quod beatitudo dicitur esse summum bonum, inquantum est summi boni perfecta possessio, sive fruitio.

Ad *tertium* dicendum, quod nulli beato deest aliquod bonum desiderandum, cum habeat ipsum bonum infinitum quod " est bonum omnis boni, „ ut Augustinus dicit [5]. Sed dicitur aliquis alio beatior ex diversa ejusdem boni participatione. Additio autem aliorum bonorum non auget beatitudinem. Unde Augustinus dicit [6]: " Qui et te, et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus est [7]. „

ART. III. — UTRUM ALIQUIS IN HAC VITA POSSIT ESSE BEATUS [8].

De his etiam infra, art. 5 corp., et quæst. LXII, art. 1 corp., et Sent. III, dist. 27, quæst. II, art. 2 corp., et IV, dist. 49, quæst. I, art. 2, quæst. II ad 5, et De ver. quæst. XIV, art 2 corp., et Eth. lib. I, lect. 16, fine.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo possit in hac vita haberi. Dicitur enim Psalm. CXVIII, 1: *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini.* Hoc autem in hac vita contingit. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

(1) Jovinianus olim apud Hieronymum negavit beatos esse in gloria inæquales, et ullam esse in cælesti beatitudine præmiorum differentiam; contrarium vero dogma his verbis a concilio Florentino definitum est: *Definimus, animas purgatas in cælum mox recipi et intueri clare Deum trinum et unum sicuti est: meritorum tamen diversitate alium alio perfectius.*

(2) Ethic. lib. I, cap. 9. (3) Hom. XIX in Evang. ante med. (4) Lib. de S. Virginit. cap. 26, in fine, et tract. LXVII in Joan. circa med.

(5) De Trinit. lib. XIII, cap. 7.

(6) Confess. lib. III, cap 4, circa princ.

(7) Vide quod dictum est (part. I, quæst. XII, art. 8).

(8) Ex hoc articulo refellitur error Beguardorum et Beguinarum dicentium homines posse consequi in hac vita beatitudinem finalem secundum omnem perfectionis gradum quem habebunt in patria: quod damnatum est a papa Clemente V in concilio Viennensi.

2. Præterea, imperfecta participatio summi boni non adimit rationem beatitudinis; alioquin unus non esset beatior alio. Sed in hac vita homines possunt participare summum bonum cognoscendo et amando Deum, licet imperfecte. Ergo homo in hac vita potest esse beatus.

3. Præterea, quod ab omnibus dicitur, non potest totaliter falsum esse; videtur enim naturale quod in pluribus est; natura autem non totaliter deficit. Sed plures ponunt beatitudinem in hac vita, ut patet per illud Psal. CXLIII, 15: *Beatum dixerunt populum, cui hæc sunt,* scilicet præsentis vitæ bona. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

Sed *contra* est quod dicitur Job XIV, 1: *Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis.* Sed beatitudo excludit miseriam. Ergo homo in hac vita non potest esse beatus.

CONCLUSIO. — Cum perfecta beatitudo in visione divinæ essentiæ consistens omne malum excludat, hæc autem vita miseriis variis sit obnoxia, constat eam in hac vita haberi non posse.

Respondeo dicendum quod aliqualis beatitudinis participatio [1] in hac vita haberi potest; perfecta autem et vera beatitudo non potest haberi in hac vita. Et hoc quidem considerari potest dupliciter. Primo quidem ex ipsa communi beatitudinis ratione; nam beatitudo, cum sit perfectum et sufficiens bonum, omne malum excludit, et omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi; multis enim malis præsens vita subjacet, quæ vitari non possunt, et ignorantiæ ex parte intellectus, et inordinatæ affectioni ex parte appetitus, et multiplicibus pœnalitatibus ex parte corporis, ut Augustinus diligenter prosequitur [2]. Similiter etiam boni desiderium in hac vita satiari non potest. Naturaliter enim homo desiderat permanentiam ejus boni quod habet. Bona autem præsentis vitæ transitoria sunt cum et ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, et cum perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem. Unde impossibile est quod in hac vita vera beatitudo habeatur. Secundo, si consideretur id in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet visio divinæ essentiæ, quæ non potest homini provenire in hac vita, ut ostensum est (part. I, quæst. XII, art. 2). Ex quibus manifeste apparet, quod non potest aliquis in hac vita veram et perfectam beatitudinem adipisci.

Ad *primum* ergo dicendum, quod beati dicuntur aliqui in hac vita vel propter spem beatitudinis adipiscendæ in futura vita, secundum illud Rom. VIII, 24: *Spe salvi facti sumus;* vel propter aliquam participationem beatitudinis secundum aliqualem summi boni fruitionem.

Ad *secundum* dicendum, quod participatio beatitudinis potest esse imperfecta dupliciter: uno modo ex parte ipsius objecti beatitudinis; quod quidem secundum sui essentiam non videtur; et talis imperfectio tollit rationem veræ beatitudinis. Alio modo potest esse imperfecta ex parte ipsius participantis; qui quidem ad ipsum objectum beatitudinis secundum seipsum attingit, scilicet Deum, sed imperfecte per respectum ad modum quo Deus seipso fruitur; et talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis; quia cum beatitudo sit operatio quædam, ut supra dictum est (quæst. III, art. 2), vera ratio beatitudinis consideratur ex objecto, quod dat speciem actui, non autem ex subjecto.

Ad *tertium* dicendum, quod homines reputant in hac vita esse aliquam beatitudinem, propter aliquam similitudinem veræ beatitudinis: et sic non ex toto in sua æstimatione deficiunt.

ART. IV. — UTRUM BEATITUDO HABITA POSSIT AMITTI [3].

De his etiam part. I, quæst. LXIV, art. 2 corp., et Sent. I, dist. 8, quæst. III, art. 2 corp. fin., et Cont. gent. lib. III, cap. 61 et 62, et Op. II, c. 169, et Joan. X, lect. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo possit amitti. Beatitudo enim est perfectio quædam. Sed omnis perfectio inest perfectibili secundum modum ipsius. Cum igitur homo secundum naturam suam sit mutabilis, videtur quod beatitudo ab homine mutabiliter participetur; et ita videtur quod homo beatitudinem possit amittere.

(1) Vel transposita constructione, *aliqualis participatio* non *beatitudinis aliqualis*.
(2) De civit. Dei, lib. XIX, cap. 5, 6, 7 et 8.
(3) De fide est beatitudinem perfectam amitti non posse. Nam in symbolo Apostolorum profitemur nos credere *in vitam æternam*, et in cap. *Firmiter*, tit. De summa Trinitate definitum est quoque justos *cum Christo recepturos gloriam sempiternam*.

2. Præterea, beatitudo consistit in actione intellectus, qui subjacet voluntati. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo videtur quod possit desistere ab operatione qua homo beatificatur; et ita homo desinet esse beatus.

3. Præterea, principio respondet finis. Sed beatitudo hominis habet principium, quia homo non semper fuit beatus. Ergo videtur quod habeat finem.

Sed *contra* est quod dicitur Matth. xxv, vers. 46, de justis, quod *ibunt in vitam æternam* [1], quæ, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.), est beatitudo Sanctorum. Quod autem est æternum, non deficit. Ergo beatitudo non potest amitti.

CONCLUSIO. — Possibile est quemvis ab imperfecta beatitudine, qualis in hac vita haberi potest, deficere; non autem a perfecta, quæ, quoniam in visione divinæ essentiæ consistit, omne malum excludit.

Respondeo dicendum quod si loquamur de beatitudine imperfecta, qualis in hac vita potest haberi, sic potest amitti. Et hoc patet in felicitate contemplativa, quæ amittitur vel per oblivionem, puta cum corrumpitur scientia ex aliqua ægritudine, vel per aliquas occupationes, quibus totaliter abstrahitur aliquis a contemplatione. Patet etiam idem in felicitate activa. Voluntas enim hominis transmutari potest, ut videlicet degeneret a virtute, in cujus actu principaliter consistit felicitas. Si autem virtus remanet integra, exteriores transmutationes possunt quidem beatitudinem talem perturbare, inquantum impediunt multas operationes virtutum; non tamen possunt eam totaliter auferre, quia adhuc remanet operatio virtutis, dum ipsas adversitates homo laudabiliter sustinet. Et quia beatitudo hujus vitæ amitti potest, quod videtur esse contra rationem beatitudinis, ideo Philosophus dicit [2], " Aliquos esse in hac vita beatos non simpliciter, sed sicut homines, „ quorum natura mutationi subjecta est. Si vero loquamur de beatitudine perfecta quæ expectatur post hanc vitam, sciendum est, quod Origenes posuit [3], quorumdam Platonicorum errorem sequens, quod post ultimam beatitudinem homo potest fieri miser [4]. Sed hoc manifeste apparet esse falsum dupliciter. Primo quidem ex ipsa communi ratione beatitudinis. Cum enim ipsa beatitudo sit perfectum bonum et sufficiens, oportet quod desiderium hominis quietet, et omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet, et quod ejus retinendi securitatem obtineat; alioquin necesse est quod timore amittendi vel dolore de certitudine amissionis affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem quod homo certam habeat opinionem, bonum quod habet, nunquam se amissurum: quæ quidem opinio si vera sit, consequens est quod beatitudinem nunquam amittet. Si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum, falsam opinionem habere; nam *falsum* est malum intellectus, sicut *verum* est bonum ipsius, ut dicitur [5]. Non igitur jam vere erit beatus, si aliquod malum ei inest. Secundo idem apparet si consideretur ratio beatitudinis in speciali. Ostensum est enim supra (quæst. III, art. 8) quod perfecta beatitudo hominis in visione divinæ essentiæ consistit. Est autem impossibile quod aliquis videns divinam essentiam velit eam non videre; quia omne bonum habitum, quo aliquis carere vult, aut est insufficiens, et quæritur aliquid sufficientius loco ejus, aut habet aliquod incommodum annexum, propter quod in fastidium venit. Visio autem divinæ essentiæ replet animam omnibus bonis, cum conjungat fonti totius bonitatis. Unde dicitur Psal. XVI, 15: *Satiabor cum apparuerit gloria tua;* et Sap. VII, 11 dicitur: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa,* scilicet cum contemplatione sapientiæ. Similiter etiam non habet aliquod incommodum adjunctum; quia de contemplatione sapientiæ dicitur Sap. VIII, 16: *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus ejus.* Sic patet quod propria voluntate beatus ergo non potest beatitudinem deserere. Similiter etiam non potest eam perdere, Deo subtrahente [6]: quia cum subtractio beati-

(1) His addi possunt hæc verba (Sap. III): *Justorum animæ in manu Dei sunt, et non tanget illos tormentum mortis;* (Apoc. XXI) *Jam non erit amplius neque luctus, neque clamor, neque dolor; neque cadet super illos sol, neque ullus æstus.*

(2) Ethic. lib. I, cap. 5, in fin.

(3) Periarch. lib. I, cap. 5.

(4) Non supponebat Origenes animas beatorum esse impeccabiles et proinde existimabat beatitudinem ab eis amitti posse propter peccatum.

(5) Eth. lib. VI, cap. 2.

(6) Ex illa duplici ratione sequitur beatitudi-

tudinis sit quædam pœna, non potest talis subtractio a Deo justo judice provenire nisi pro aliqua culpa; in quam cadere non potest qui Dei essentiam videt, cum ad hanc visionem ex necessitate sequatur rectitudo voluntatis, ut supra ostensum est (quæst. IV, art. 4). Similiter etiam nec aliquod aliud agens potest eam subtrahere; quia mens Deo conjuncta super omnia alia elevatur, et sic ab hujusmodi conjunctione nullum aliud agens potest ipsam excludere. Unde inconveniens videtur quod per quasdam alternationes temporum transeat homo de beatitudine ad miseriam, et e converso; quia hujusmodi temporales alternationes esse non possunt nisi circa ea quæ subjacent tempori et motui.

Ad *primum* ergo dicendum, quod beatitudo est perfectio consummata, quæ omnem defectum excludit a beato; et ideo absque mutabilitate advenit eam habenti, faciente hoc virtute divina, quæ hominem sublevat in participationem æternitatis transcendentis omnem mutationem.

Ad *secundum* dicendum, quod voluntas ad opposita se habet in his quæ ad finem ordinantur; sed ad ultimum finem naturali necessitate ordinatur: quod patet ex hoc quod homo non potest non velle esse beatus.

Ad *tertium* dicendum, quod beatitudo habet principium ex conditione participantis; sed caret fine propter conditionem boni cujus participatio facit beatum. Undo ab alio est initium beatitudinis, et ab alio est quod caret fine.

ART. V. — UTRUM HOMO PER SUA NATURALIA POSSIT ACQUIRERE BEATITUDINEM [1].

De his etiam infra qu. LXII, art. 1 et 3, et part. I, quæst. XII, art. 4, et qu. XCIV, art. 1, et Sent. IV, dist. 49, qu. II, art. 6, et Cont. gent. lib. III, cap. 52, 157 et 159, et Rom. I, lect. 9, fine.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod homo per sua naturalia possit beatitudinem consequi. Natura enim non deficit in necessariis. Sed nihil est homini tam necessarium quam id per quod [2] finem ultimum consequitur. Ergo hoc naturæ humanæ non deest. Potest igitur homo per sua naturalia beatitudinem consequi.

2. Præterea, homo cum sit nobilior irrationalibus creaturis, videtur esse sufficientior [3]. Sed irrationales creaturæ per sua naturalia possunt consequi suos fines. Ergo multo magis homo per sua naturalia potest beatitudinem consequi.

3. Præterea, beatitudo est operatio perfecta secundum Philosophum [4]. Ejusdem autem est incipere rem, et perficere ipsam. Cum igitur operatio imperfecta, quæ est quasi principium in operationibus humanis, subdatur naturali hominis potestati, qua suorum actuum est dominus, videtur quod per naturalem potentiam possit pertingere ad operationem perfectam, quæ est beatitudo.

Sed *contra*, homo est principium naturaliter actuum suorum per intellectum et voluntatem. Sed ultima beatitudo Sanctis præparata excedit intellectum hominis et voluntatem; dicit enim Apostolus [5]: *Oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit quæ præparavit Deus diligentibus se.* Ergo homo per sua naturalia non potest beatitudinem consequi.

CONCLUSIO. — Non potest homo suis naturalibus viribus beatitudinem illam, quæ in visione divinæ essentiæ consistit, adipisci; sicut illam, quæ in hac vita haberi potest.

Respondeo dicendum quod beatitudo imperfecta, quæ in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo quo et virtus, in cujus operatione consistit; de quo infra dicetur (quæst. LXIII). Sed beatitudo hominis perfecta, sicut supra dictum est (q. III, art. 8), consistit in visione divinæ essentiæ. Videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturæ, ut ostensum est (part. I, quæst. XII, art. 4). Naturalis enim cognitio cujuslibet creaturæ est secundum modum substantiæ ejus, sicut de intelligentia dicitur [6],

nem perfectam esse inamissibilem sive ab intrinseco, sive ab extrinseco.

(1) Hic non quæritur an homo per solas vires naturales possit mereri beatitudinem; hoc enim videbitur infra quæst. CIX, art. 5, et quæst. CXIV, art. 2; sed an operationem illam, quæ est formalis beatitudo, possit homo solis naturæ viribus exercere.

(2) Ita Garcia, theologi, Nicolai et editi plurimi. Codices quidam, et edit. Rom., *quam id quod per finem.*

(3) Vel sufficientius iis instructus quibus consequi finem proprium potest.

(4) Eth. lib. II, cap. 7. (5) 1. Corinth. II, 9.

(6) Lib. De causis, propos. 8.

quod " cognoscit ea quæ sunt supra se, et ea quæ sunt infra se secundum modum substantiæ suæ. „ Omnis autem cognitio quæ est secundum modum substantiæ creatæ, deficit a visione divinæ essentiæ, quæ in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Unde nec homo, nec aliqua creatura potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit ipsi arma et tegumenta, sicut aliis animalibus, quia dedit ei rationem et manus quibus possit hæc sibi acquirere: ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret ipsi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile; sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum qui eum faceret beatum. " Quæ enim per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus, „ ut dicitur [2].

Ad *secundum* dicendum, quod nobilioris conditionis est natura quæ potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura quæ non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum, licet ad consecutionem ejus non indigeat exteriori auxilio, ut Philosophus dicit [3]; sicut melius est dispositus ad sanitatem qui potest consequi perfectam sanitatem, licet hoc sit per auxilium medicinæ, quam qui solum potest consequi quamdam imperfectam sanitatem sine medicinæ auxilio. Et ideo creatura rationalis quæ potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior quam creatura irrationalis, quæ hujusmodi boni non est capax, sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suæ naturæ.

Ad *tertium* dicendum, quod quando imperfectum et perfectum sunt ejusdem speciei, ab eadem virtute causari possunt; non autem hoc est necesse, si sint alterius speciei. Non enim quidquid potest causare dispositionem materiæ, potest ultimam perfectionem conferre. Imperfecta autem operatio, quæ subjacet naturali hominis potestati, non est ejusdem speciei cum operatione illa perfecta quæ est hominis beatitudo, cum operationis species dependeat ex objecto. Unde ratio non sequitur.

(1) Hæc conclusio ad fidem catholicam pertinet et in concilio Viennensi fuit definita, eo ipso quo damnatus fuit iste Beguardorum articulus, quod anima non indiget lumine gloriæ ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum.

(2) Ethic. lib. III, cap. 3, post med.

ART. VI. — UTRUM HOMO CONSEQUATUR BEATITUDINEM PER ACTIONEM ALICUJUS SUPERIORIS CREATURÆ [4].

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit fieri beatus per actionem alicujus superioris creaturæ, scilicet angeli. Cum enim duplex ordo inveniatur in rebus, unus partium universi ad invicem, alius totius universi ad bonum, quod est extra universum; primus ordo ordinatur ad secundum sicut ad finem, ut dicitur [5]; sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Sed ordo partium universi ad invicem attenditur secundum quod superiores creaturæ agunt in inferiores, ut dictum est (part. I, quæst. XXI, art. 1 ad 3). Beatitudo autem consistit in ordine hominis ad bonum, quod est extra universum, quod est Deus. Ergo per actionem superioris creaturæ, scilicet angeli in hominem, homo beatus efficitur.

2. Præterea, quod est in potentia tale, potest reduci in actum per id quod est actu tale; sicut quod est potentia calidum, fit actu calidum per id quod est actu calidum. Sed homo est in potentia beatus. Ergo potest fieri actu beatus per angelum, qui est actu beatus.

3. Præterea, beatitudo consistit in operatione intellectus, ut supra dictum est (quæst. III, art. 4). Sed angelus potest illuminare intellectum hominis, ut habitum est (part. I, quæst. CXI, art. 1). Ergo angelus potest facere hominem beatum.

Sed *contra* est quod dicitur Ps. LXXXIII, vers. 12: *Gratiam et gloriam dabit Dominus.*

CONCLUSIO. — Cum beatitudo sit quoddam bonum excedens naturam creatam, impossibile est homini eam conferri actione alicujus naturæ creatæ; sed fit solo Deo agente homo beatus.

(3) De cælo, lib. II, a text. 60, usque ad 66.

(4) In hoc articulo refellitur error Algazelis aut Averrois dicentium animæ beatitudinem ab intelligentia ultima dependere, et hæc intelligentia ultima nihil aliud erat quam substantia separata quæ medium inter Deum et hominem tenebat. (5) Metaph. lib. XII, text. 52 et 53.

Respondeo dicendum quod cum omnis creatura naturæ legibus sit subjecta, utpote habens limitatam virtutem et actionem, illud quod excedit naturam creatam, non potest fieri virtute alicujus creaturæ. Et ideo, si quid fieri oporteat quod sit supra naturam, hoc fit immediate a Deo, sicut suscitatio mortui, illuminatio cæci, et cætera hujusmodi. Ostensum est autem (art. præc.) quod beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creatam. Unde impossibile est quod per actionem alicujus creaturæ conferatur, sed homo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta. Si vero loquamur de beatitudine imperfecta, sic eadem ratio est de ipsa et de virtute in cujus actu consistit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod plerumque contingit in potentiis activis ordinatis, quod perducere ad ultimum finem pertinet ad supremam potentiam; inferiores vero potentiæ coadjuvant ad consecutionem illius ultimi finis disponendo; sicut ad artem gubernativam, quæ præest navifactivæ, pertinet usus navis, propter quem navis ipsa fit. Sic igitur in ordine universi homo quidem adjuvatur ab angelis ad consequendum ultimum finem secundum aliqua præcedentia, quibus disponitur ad ejus consecutionem; sed ipsum ultimum finem consequitur per ipsum primum agentem, qui est Deus.

Ad *secundum* dicendum, quod quando aliqua forma actu existit in aliquo secundum esse perfectum et naturale, potest esse principium actionis in alterum, sicut calidum per calorem calefacit; sed si forma existit in aliquo imperfecte, et non secundum esse naturale, non potest esse principium communicationis sui ad alterum, sicut intentio coloris qui est in pupilla, non potest facere album; neque etiam omnia quæ sunt illuminata aut calefacta, possunt alia calefacere et illuminare; sic enim illuminatio et calefactio essent usque ad infinitum. Lumen autem gloriæ, per quod Deus videtur, in Deo quidem est perfecte et secundum esse naturale; in qualibet autem creatura est imperfecte, et secundum esse similitudinarium vel participatum. Unde nulla creatura beata potest communicare suam beatitudinem alteri.

Ad *tertium* dicendum, quod angelus beatus illuminat intellectum hominis vel etiam inferioris angeli, quantum ad aliquas rationes divinorum operum, non autem quantum ad visionem divinæ essentiæ, ut dictum est (part. I, q. CVI, art. 1 ad 2); ad eam enim videndam omnes immediate illuminantur a Deo.

ART. VII. — UTRUM REQUIRANTUR ALIQUA OPERA BONA AD HOC QUOD HOMO BEATITUDINEM CONSEQUATUR A DEO [1].

De his etiam infra, quæst. VI, art. 1, quæst. LXII, art. 5 ad 1, et Opusc. II, cap. 173.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non requirantur aliqua opera hominis ad hoc ut beatitudinem consequatur a Deo. Deus enim cum sit agens infinitæ virtutis, non præexigit in agendo materiam, aut dispositionem materiæ, sed statim potest totum producere. Sed opera hominis, cum non requirantur ad beatitudinem ejus, sicut causa efficiens, ut dictum est (art. præc.), non possunt requiri ad eam nisi sicut dispositiones. Ergo Deus, qui dispositiones non præexigit in agendo, beatitudinem sine præcedentibus operibus confert.

2. Præterea, sicut Deus est auctor beatitudinis immediate, ita et naturam immediate instituit. Sed in prima institutione naturæ produxit creaturas nulla dispositione præcedente, vel actione creaturæ, sed statim fecit unumquodque perfectum in sua specie. Ergo videtur quod beatitudinem conferat homini sine aliquibus operationibus præcedentibus.

3. Præterea, Apostolus dicit [2], beatitudinem hominis esse cui Deus confert justitiam sine operibus. Non ergo requiruntur aliqua opera hominis ad beatitudinem consequendam.

Sed *contra* est quod dicitur Joan. XIII, 17: *Si hæc scitis, beati eritis si feceritis ea.* Ergo per actionem ad beatitudinem pervenimus.

CONCLUSIO. — Solus Deus natura beatus est, angeli vero divinæ naturæ proximiores unico motu beatitudinem sunt consecuti; quam pluribus motibus,

(1) De fide est contra Simonem Magum, Eunomium, Lutherum, Calvinum et alios hæreticos qui negarunt operum bonorum necessitatem, solam fidem non sufficere ad vitam æternam consequendam, sed etiam bona opera requiri, ut patet conc. Trid. sess. VI, can. 9, et can. 19 et 20. (2) Rom. IV.

seu actionibus meritoriis Deus voluit ut homines consequerentur.

Respondeo dicendum quod rectitudo voluntatis, ut supra dictum est (quæst. IV, art. 4), requiritur ad beatitudinem; cum nihil aliud sit quam debitus ordo voluntatis ad ultimum finem; quæ ita exigitur ad consecutionem ultimi finis, sicut debita dispositio materiæ ad consecutionem formæ. Sed ex hoc non ostenditur quod aliqua operatio hominis debeat præcedere ejus beatitudinem. Posset enim Deus simul facere voluntatem recte tendentem in finem, et finem consequentem [1]; sicut quandoque simul materiam disponit et inducit formam. Sed ordo divinæ sapientiæ exigit ne hoc fiat. Ut enim dicitur [2], " Eorum quæ nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipsum sine motu, aliquid uno motu, et aliquid pluribus. Habere autem perfectum bonum sine motu convenit ei quod naturaliter habet illud. „ Habere autem beatitudinem naturaliter est solius Dei. Unde solius Dei proprium est quod ad beatitudinem non moveatur per aliquam operationem præcedentem. Cum autem beatitudo excedat omnem naturam creatam, nulla pura creatura convenienter beatitudinem consequitur absque motu operationis, per quam tendit in ipsam. Sed angelus qui est superior ordine naturæ quam homo, consecutus est eam ex ordine divinæ sapientiæ uno motu operationis meritoriæ, ut in primo expositum est (quæst. LXII, art. 5); homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationum, qui merita dicuntur. Unde etiam, secundum Philosophum [3], " beatitudo est præmium virtuosarum operationum. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod operatio hominis non præexigitur ad consecutionem beatitudinis propter insufficientiam divinæ virtutis beatificantis, sed ut servetur ordo in rebus.

Ad *secundum* dicendum, quod primas creaturas statim Deus perfectas produxit absque alia dispositione, vel operatione creaturæ præcedente; quia sic instituit prima individua specierum, ut per ea natura propagaretur ad posteros. Et similiter quia per Christum, qui est Deus et homo, beatitudo erat ad alios derivanda, secundum illud Apostoli [4]: *Qui multos filios in gloriam adduxerat;* statim a principio suæ conceptionis, absque aliqua operatione meritoria præcedente, anima ejus fuit beata. Sed hoc est singulare in ipso. Nam pueris baptizatis subvenit meritum Christi ad beatitudinem consequendam, licet desint in eis merita propria, eo quod per baptismum sunt Christi membra effecti.

Ad *tertium* dicendum, quod Apostolus loquitur de beatitudine spei, quæ habetur per gratiam justificantem, quæ quidem non datur propter opera præcedentia; non enim habet rationem termini motus, ut beatitudo; sed magis est principium motus, quo ad beatitudinem tenditur.

ART. VIII. — UTRUM OMNIS HOMO APPETAT BEATITUDINEM.

De his etiam infra, quæst. X, art. 1 et 2, et part. I, quæst. XIX, art. 1, et quæst. LXXXII, art. 1 et 2 corp., et Cont. gent. lib. I, cap. 88, et III, cap. 97, et De verit. quæst. XXII, art. 5 et 6, et De malo, quæst. VI, art. 4 corp., et Ethic. lib. III, com. 5.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes appetant beatitudinem. Nullus enim potest appetere quod ignorat, cum bonum apprehensum sit objectum appetitus, ut dicitur [5]. Sed multi nesciunt quid sit beatitudo; quod, sicut Augustinus dicit [6], patet ex hoc quod quidam posuerunt beatitudinem in voluptatibus corporis, quidam in virtute animæ, quidam in aliis rebus. Non ergo omnes beatitudinem appetunt.

2. Præterea, essentia beatitudinis est visio essentiæ divinæ, ut dictum est (quæst. III, art. 8). Sed aliqui opinantur hoc esse impossibile quod Deus per essentiam ab homine videatur: unde hoc non appetunt. Ergo non omnes homines appetunt beatitudinem.

3. Præterea, Augustinus dicit [7], quod " beatus est qui habet omnia quæ vult, et nihil male vult. „ Sed non omnes hoc volunt; quidam enim male aliqua vo-

(1) Ex his verbis non sequitur quod idem possit beatitudinem mereri simul et consequi (id quod part. I, quæst. LXII, art. 4, negat auctor esse possibile); sed tantum vult dicere quod Deus possit voluntati dare dispositionem ad beatitudinem necessariam (quæ est gratia et charitas) et simul ei dare beatitudinem. Cf. ea de re quæst. CVII, art. 2, et quæst. CXIII, art. 7, in hac parte.

(2) De cælo, lib. II, text. 62 et seq.
(3) Ethic. lib. I, cap. 9, et X, cap. 6, 7, 8.
(4) Hebr. II, 10. (5) De an., lib. III, text. 29 et 34.
(6) De Trinit. lib. XIII, cap. 4, circa princ.
(7) De Trin. lib. XIII, cap. 5, in fin.

lunt, et tamen volunt illa se velle. Non ergo omnes volunt beatitudinem.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit[1]: " Si mimus dixisset[2]: Omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis, dixisset aliquid quod nullus in sua non cognosceret voluntate. „ Quilibet ergo vult esse beatus.

CONCLUSIO. — Quamquam non omnes id appetant in quo beatitudo vera consistit; omnes tamen universale et perfectum bonum naturaliter appetere certum est, in quo consistit communis ratio beatitudinis.

Respondeo dicendum quod beatitudo dupliciter potest considerari: uno modo secundum communem rationem beatitudinis; et sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum, sicut dictum est (art. 8 hujus quæst., et quæst. I, art. 5 et 7). Cum autem bonum sit objectum voluntatis, perfectum bonum est alicujus quod totaliter ejus voluntati satisfaciat. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur; quod quilibet vult. Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit; et sic non omnes cognoscunt beatitudinem, quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat; et per consequens, quantum ad hoc, non omnes eam volunt.

Unde patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod cum voluntas sequatur apprehensionem intellectus seu rationis, sicut contingit quod aliquid est idem secundum rem, quod tamen est diversum secundum rationis considerationem, ita contingit quod aliquid est idem secundum rem, et tamen uno modo appetitur, alio modo non appetitur. Beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni et perfecti, quæ est communis ratio beatitudinis; et sic naturaliter et ex necessitate voluntas in illud tendit, ut dictum est (in corp. art., et quæst. I, art. 5). Potest etiam considerari secundum alias speciales considerationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentiæ operativæ, vel ex parte objecti; et sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam.

Ad *tertium* dicendum, quod ista definitio beatitudinis quam quidam posuerunt: " Beatus est qui habet omnia quæ vult, „ vel " cui omnia optata succedunt, „ quodam modo intellecta est bona et sufficiens; alio vero modo est imperfecta. Si enim intelligatur simpliciter de omnibus quæ vult homo naturali appetitu, sic verum est quod qui habet omnia quæ vult est beatus: nihil enim satiat naturalem hominis appetitum nisi bonum perfectum quod est beatitudo. Si vero intelligatur de his quæ homo vult secundum apprehensionem rationis, sic habere quædam quæ homo vult, non pertinet ad beatitudinem sed magis ad miseriam; inquantum hujusmodi habita impediunt hominem ne habeat quæcumque vult naturaliter; sicut etiam ratio interdum accipit ut vera, quæ impediunt a cognitione veritatis. Et secundum hanc considerationem Augustinus addidit ad perfectionem beatitudinis, quod " nihil male[3] velit; „ quamvis primum posset sufficere, si recte intelligeretur, scilicet quod " beatus est qui habet omnia quæ vult. „

(1) De Trinit. lib. XIII, cap. 3, circa fin.

(2) Ita editi passim. Edit. Rom. cum cod. Alcan., *Si unus dixisset.* Augustinus, *Si dixisset;* sed *mimus* ex superioribus apud ipsum subintelligitur. *Si mimus dixisset;* ille nempe, qui promiserat in theatro se singulorum voluntates declaraturum stato die, ac deinde cum omnes in theatrum ad ejus rei experimentum capiendum, et faciendam fidem confluxissent, palam dixerat: *Vultis omnes vili emere, et care vendere.* NICOLAI.

(3) Al., *mali.*

QUÆSTIO VI.

DE VOLUNTARIO ET INVOLUNTARIO, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes et actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari considerazione perficitur. Moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in universali, secundo vero in particulari. — Circa universalem autem considerationem humanorum actuum, primo quidem considerandum occurrit de ipsis actibus humanis, secundo de principiis eorum. Humanorum autem actuum quidam sunt hominis proprii, quidam sunt homini et aliis animalibus communes. Et quia beatitudo est proprium hominis bonum, propinquius se habent ad beatitudinem actus qui sunt proprie humani, quam actus qui sunt homini aliisque animalibus communes. Primo ergo considerandum est de actibus qui sunt proprii hominis. Secundo de actibus qui sunt homini aliisque animalibus com

munes, qui dicuntur animæ passiones. — Circa primum duo consideranda occurrunt: primo de conditione [1] humanorum actuum; secundo de distinctione eorum actuum. Cum autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis, oportet considerare de actibus inquantum sunt voluntarii. Primo ergo considerandum est de voluntario et involuntario in communi; secundo de actibus qui sunt voluntarii, quasi ab ipsa voluntate eliciti, ut immediate ipsius voluntatis existentes; tertio de actibus qui sunt voluntarii, quasi a voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis, mediantibus aliis potentiis. Et quia actus voluntarii habent quasdam circumstantias, secundum quas dijudicantur, primo considerandum est de voluntario et involuntario, et consequenter de circumstantiis ipsorum actuum, in quibus voluntarium et involuntarium invenitur. — Circa primum quæruntur octo: 1. Utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium. — 2. Utrum inveniatur in animalibus brutis. — 3. Utrum voluntarium esse possit absque omni actu. — 4. Utrum violentia voluntati possit inferri. — 5. Utrum violentia causet involuntarium. — 6. Utrum metus causet involuntarium. — 7. Utrum concupiscentia involuntarium causet. — 8. Utrum ignorantia.

ART. I. — UTRUM IN HUMANIS ACTIBUS INVENIATUR VOLUNTARIUM [2].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in humanis actibus non inveniatur voluntarium. Voluntarium enim est cujus principium est in ipso, ut patet per Gregorium Nyssenum [3], et Damascenum [4], et Aristotelem [5]. Sed principium humanorum actuum non est in ipso homine, sed est extra; nam appetitus hominis movetur ad agendum ab appetibili, quod est extra, quod est sicut movens non motum, ut dicitur [6]. Ergo in humanis actibus non invenitur voluntarium.

2. Præterea, Philosophus [7] probat quod non invenitur in animalibus aliquis actus [8] novus, qui non præveniatur ab alio [9] motu exteriori. Sed omnes actus hominis sunt novi; nullus enim actus hominis æternus est. Ergo principium omnium humanorum actuum est ab extra. Non igitur in eis invenitur voluntarium.

3. Præterea, qui voluntarie agit, per se agere potest. Sed hoc homini non convenit: dicitur enim Joan. xv, 5. *Sine me nihil potestis facere.* Ergo voluntarium in humanis actibus non invenitur.

Sed *contra* est quod dicit Damascenus [10], quod " voluntarium est actus qui est operatio rationalis. „ Tales autem sunt actus humani. Ergo in actibus humanis invenitur voluntarium.

CONCLUSIO. — Cum homo maxime sui operis finem cognoscat et seipsum ad illum moveat, in illius actibus maxime voluntarium invenitur.

Respondeo dicendum quod oportet in actibus humanis voluntarium esse. Ad cujus evidentiam considerandum est quod quorumdam actuum, seu motuum [11] principium est in agente, seu in eo quod movetur; quorumdam autem motuum vel actuum principium est extra. Cum enim lapis movetur sursum, principium hujus motionis est extra lapidem, sed cum movetur deorsum, principium hujus motionis est in ipso lapide. Eorum autem quæ a principio intrinseco moventur, quædam movent seipsa, quædam autem non. Cum enim omne agens, seu motum agat, seu moveatur propter finem, ut supra habitum est (quæst. I, art. 1); illa perfecte moventur a principio intrinseco in quibus est aliquod intrinsecum principium, non solum ut moveantur, sed ut movcantur in finem. Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis. Quodcumque igitur sic agit vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus, non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem; quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus, non tamen ejus quod est agere vel moveri propter finem, est principium in ipso, sed in alio a quo ei imprimitur principium suæ motionis in finem. Unde hujusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri; quæ vero habent notitiam finis, dicuntur seipsa movere, quia in eis est principium non solum

(1) Al., *de consideratione.*
(2) Voluntarium de quo hic agitur est illud cujus principium est intra cum cognitione finis, quemadmodum B. Thomas hoc et sequenti articulo illud describit, conformitor Philosopho (Eth. lib. III, cap. 1). Hinc definiri potest: *Actus procedens a principio intrinseco, seu a voluntate cum cognitione finis.* Ita post S. Thomam Gonet, Sylvius, Concina, Tournely et alii communiter.
(3) Vel potius Nemesium, lib. De nat. hom. cap. 32, in princ. (4) Orth. fid. lib. II, cap. 24.
(5) Ethic. lib. III, cap. 1. (6) De anima, lib. III, text. 54. (7) Phys. lib. VIII, text. 28.
(8) Ita cod. Alcan., cum edit. Rom. Theologi ex cod. Camer. et aliæ editiones posteriores habent *motus.* (9) Forte, *ab aliquo.*
(10) De orth. fid. lib. II, cap. 24.
(11) In edit. Rom. deest *seu motuum.*

ut agant, sed etiam ut agant propter finem. Et ideo cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, et quod propter finem agunt, horum motus et actus dicuntur voluntarii. Hoc autem importat nomen *voluntarii,* quod motus et actus sit a propria inclinatione; et inde est quod voluntarium dicitur esse secundum definitionem Aristotelis, et Gregorii Nysseni, et Damasceni [1], non solum " cujus principium est intra, „ sed cum additione " scientiæ. „ Unde cum homo maxime cognoscat finem sui operis, et moveat seipsum, in ejus actibus maxime voluntarium invenitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non omne principium est principium primum. Licet ergo de ratione voluntarii sit quod principium ejus sit intra, non tamen est contra rationem voluntarii quod principium intrinsecum causetur vel moveatur ab exteriori principio; quia non est de ratione voluntarii quod principium intrinsecum sit principium primum. Sed tamen sciendum quod contingit aliquod principium motus esse primum in genere, quod tamen non est primum simpliciter; sicut in genere alterabilium primum alterans est corpus cæleste, quod tamen non est primum movens simpliciter, sed movetur motu locali a superiori movente. Sic igitur principium intrinsecum voluntarii actus, quod est vis cognoscitiva et appetitiva, est primum principium in genere appetitivi motus, quamvis moveatur ab aliquo exteriori secundum alias species motus.

Ad *secundum* dicendum, quod motus animalis novus prævenitur quidem ab aliquo exteriori motu quantum ad duo: uno modo inquantum per motum exteriorem præsentatur sensui animalis aliquod sensibile, quod apprehensum movet appetitum; sicut leo videns cervum per ejus motum appropinquantem [2], incipit moveri ad ipsum. Alio modo inquantum per exteriorem motum incipit aliqualiter immutari naturali immutatione corpus animalis, puta per frigus vel calorem; corpore autem immutato per motum exterioris corporis, immutatur etiam per accidens appetitus sensitivus, qui est virtus organi corporei; sicut cum ex aliqua alteratione corporis commovetur appetitus ad concupiscentiam alicujus rei. Sed hoc non est contra rationem voluntarii, ut dictum est (ad arg. 1); hujusmodi enim motiones ab exteriori principio sunt alterius generis.

Ad *tertium* dicendum, quod Deus movet hominem ad agendum, non solum sicut proponens sensui appetibile, vel sicut immutans corpus, sed etiam sicut movens ipsam voluntatem; quia omnis motus tam voluntatis, quam naturæ ab eo procedit sicut a primo movente. Et sicut non est contra rationem naturæ quod motus naturæ sit a Deo sicut a primo movente, inquantum natura est quoddam instrumentum Dei moventis, ita non est contra rationem actus voluntarii quod sit a Deo, inquantum voluntas a Deo movetur. Est tamen communiter de ratione naturalis et voluntarii motus quod sint a principio intrinseco.

ART. II. — UTRUM VOLUNTARIUM INVENIATUR IN ANIMALIBUS BRUTIS [3].

De his etiam Sent. II, dist. 25, art. 2 ad 6, et III, dist. 27, quæst. I, art. 4 ad 3, et De ver. qu. XXIV, art. 2 ad 1, et Eth. lib. III, lect. 4 et 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntarium non sit in brutis animalibus. Voluntarium enim a voluntate dicitur. Voluntas autem, cum sit in ratione, ut dicitur [4], non potest esse in brutis animalibus. Ergo neque voluntarium in eis invenitur.

2. Præterea, secundum hoc quod actus humani sunt voluntarii, homo dicitur esse dominus suorum actuum. Sed bruta animalia non habent dominium sui actus; non enim agunt, sed magis aguntur, ut Damascenus dicit [5]. Ergo in brutis animalibus non est voluntarium.

3. Præterea, Damascenus dicit [6], quod " actus voluntarios sequitur laus, vel vituperium. „ Sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus, neque vituperium. Ergo in eis non est voluntarium.

(1) Locis in arg. 1 cit.

(2) Vel transposita constructione, *cervum appropinquantem videns per ejus motum*, id est, ex ejus motu appropinquantem deprehendens.

(3) In hoc articulo distinguit B. Thomas voluntarium perfectum et voluntarium imperfectum. Prius invenitur in sola natura rationali, posterius vero reperitur quoque in brutis animalibus. (4) De anima, lib. III, text 42.

(5) Orth. fid. lib II, cap. 27. (6) Ibid. cap 24

Sed *contra* est quod dicit Philosophus [1], quod " pueri et bruta animalia communicant voluntario, „ et idem dicunt Gregorius Nyssenus [2], et Damascenus [3].

CONCLUSIO. — In solis hominibus, finis cognitionem perfectam habentibus. voluntarium secundum perfectam rationem invenitur: in brutis vero animalibus non nisi secundum imperfectam.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), ad rationem voluntarii requiritur quod principium actus sit intra cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis, perfecta scilicet et imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est, quando non solum apprehenditur res quæ est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio ejus quod ordinatur ad finem ipsum; et talis cognitio finis competit soli rationali naturæ. Imperfecta autem cognitio finis est quæ in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis et proportio actus ad finem; et talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum et æstimationem naturalem. Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet apprehenso fine aliquis potest deliberans de fine et de his quæ sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri. Imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde soli rationali naturæ competit voluntarium secundum rationem perfectam; sed secundum rationem imperfectam competit etiam brutis animalibus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod voluntas nominat rationalem appetitum; et ideo non potest esse in his quæ ratione carent; voluntarium autem denominative dicitur a voluntate, et potest trahi ad ea in quibus est aliqua participatio voluntatis secundum aliquam convenientiam ad voluntatem; et hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis, inquantum scilicet per cognitionem aliquam moventur in finem [4].

(1) Eth. lib. III, cap. 1, prope fin.
(2) Vel Nemesius, De nat. hom. cap. 32, circa med. (3) Loc. prox. cit.
(4) Tametsi nec proprio voluntarium sed spontaneum dici debet ex græco ἑκούσιον, quod quia tamen in hominibus voluntate fit, extensive voluntarium appellatur.

Ad *secundum* dicendum, quod ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus. Ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest. Sed secundum hoc voluntarium non est in brutis animalibus, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod laus et vituperium consequuntur actum voluntarium secundum perfectam voluntarii rationem, qualis non invenitur in brutis.

ART. III. — UTRUM VOLUNTARIUM POSSIT ESSE ABSQUE OMNI ACTU [5].

De his etiam infra, quæst. LXXI, art. 5 ad 2, et Sent. II, dist. 25, art. 3 corp., et ad 5, et De malo. quæst. XI, art. 1 ad 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod voluntarium non possit esse sine actu. Voluntarium enim dicitur quod est a voluntate. Sed nihil potest esse a voluntate nisi per aliquem actum, ad minus ipsius voluntatis. Ergo voluntarium non potest esse sine actu.

2. Præterea, sicut per actum voluntatis dicitur aliquis velle, ita cessante actu voluntatis dicitur non velle. Sed non velle involuntarium causat, quod opponitur voluntario. Ergo voluntarium non potest esse, actu voluntatis cessante.

3. Præterea, de ratione voluntarii est cognitio, ut dictum est (art. præc.). Sed cognitio est per aliquem actum. Ergo voluntarium non potest esse absque aliquo actu.

Sed *contra*, illud cujus domini sumus, dicitur esse voluntarium. Sed nos domini sumus ejus quod est agere et non agere, velle et non velle. Ergo sicut agere et velle est voluntarium, ita et non agere et non velle.

CONCLUSIO. — Potest nonnunquam voluntarium esse sine exteriori actu cum interiori, ut quando vult non agere; quandoque vero absque interiori actu, ut cum non vult agere.

Respondeo dicendum quod voluntarium dicitur quod est a voluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter: uno modo directe, quod scilicet procedit ab aliquo, inquantum est a-

(5) Hic docet S. Doctor voluntarium posse existere absque omni actu tam interiore quam exteriore et illius sententia communiter recipitur.

gens, sicut calefactio a calore; alio modo indirecte, ex hoc ipso quod non agit, sicut submersio navis dicitur esse a gubernatore, inquantum desistit a gubernando. Sed sciendum quod non semper id quod sequitur ad defectum actionis, reducitur, sicut in causam, in agens, ex eo quod non agit, sed solum tunc eum potest et debet agere [1]. Si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quæ per absentiam gubernatoris contingeret. Quia igitur voluntas volendo et agendo potest impedire hoc quod est non velle et non agere, et aliquando debet, hoc quod est non velle et non agere, imputatur ei, quasi ab ipsa existens; et sic voluntarium potest esse absque actu; quandoque quidem absque actu exteriori cum actu interiori, sicut cum vult non agere; aliquando autem etiam absque actu interiori, sicut cum non vult agere.

Ad *primum* ergo dicendum, quod voluntarium dicitur, non solum quod procedit a voluntate directe sicut ab agente, sed etiam quod est ab ea indirecte, sicut a non agente.

Ad *secundum* dicendum, quod *non velle* dicitur dupliciter: uno modo prout sumitur in vi unius dictionis; secundum quod est infinitivum hujus verbi *Nolo;* unde sicut eum dico, *Nolo legere,* sensus est, *Volo non legere;* ita hoc quod est, *non velle legere,* significat *velle non legere;* et sic *non velle* causat involuntarium. Alio modo sumitur in vi orationis; et tunc non affirmatur actus voluntatis; et hujusmodi *non velle* non causat involuntarium.

Ad *tertium* dicendum, quod eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut et actus voluntatis, ut scilicet sit in potestate alicujus considerare, et velle, et agere; et tunc sicut *non velle et non agere,* cum tempus fuerit, est voluntarium; ita etiam non considerare.

(1) Hinc tria requiruntur ut omissio sit voluntaria et culpabilis, scilicet 1. quod quis potuerit agere; 2. quod debuerit; 3. quod non egerit. Ita Sylvius, Gonet, Tournely et alii ex his verbis S. Thomæ.

(2) Violentum juxta mentem D. Thomæ definiri potest: id quod est a principio extrinseco repugnante eo qui vim patitur.

(3) Ita cod. et editi passim. Al., *humanæ voluntati.* (4) De anima, lib. III, text. 54.

ART. IV. — UTRUM VIOLENTIA VOLUNTATI POSSIT INFERRI [2].

De his etiam part. I, quæst. LXXXII, art. 1 corp., et ad 1, et Sent. IV, dist. 29, art. 1, et De verit. quæst. XXII, art. 5 et 8, et quæst. XXIV, art. 4, et Rom. VI, lect. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntati possit violentia inferri. Unumquodque enim potest cogi a potentiori. Sed aliquid est humana voluntate [3] potentius, scilicet Deus. Ergo saltem ab eo cogi potest.

2. Præterea, omne passivum cogitur a suo activo, quando immutatur ab eo. Sed voluntas est vis passiva; est enim movens motum, ut dicitur [4]. Cum ergo aliquando moveatur a suo activo, videtur quod aliquando cogatur.

3. Præterea, motus violentus est qui est contra naturam. Sed motus voluntatis aliquando est contra naturam, ut patet de motu voluntatis ad peccandum, qui est contra naturam, ut Damascenus dicit [5]. Ergo motus voluntatis potest esse coactus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [6], quod si aliquid fit voluntarie, non fit ex necessitate. Omne autem coactum fit ex necessitate. Ergo quod fit ex voluntate, non potest esse coactum. Ergo voluntas non potest cogi ad agendum.

CONCLUSIO. — Impossibile est voluntati quoad proprium ejus actum, qui est velle ipsum, violentiam inferri; sicut contingit quoad actus imperatos, quos videlicet exercet mediante alia potentia quæ propter exteriora aliqua ab actu suo impediri potest.

Respondeo dicendum quod duplex est actus voluntatis: unus quidem qui est ejus immediate, velut ab ipsa elicitus, scilicet velle; alius qui est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus, ut ambulare et loqui; qui a voluntate imperantur, exercentur autem mediante potentia motiva. Quantum igitur ad actus a voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest, inquantum per violentiam exteriora membra impediri possunt ne imperium voluntatis exequantur. Sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri. Et hujus est ratio, quia actus voluntatis nihil est aliud quam incli-

(5) Orth. fid. lib. IV, cap. 21.
(6) De civitate Dei, lib. V, cap. 10.

natio quædam procedens ab interiori principio cognoscente, sicut appetitus naturalis est quædam inclinatio ab interiori principio et sine cognitione; quod autem est coactum vel violentum, est ab exteriori principio. Unde contra rationem ipsius actus voluntatis est quod sit coactus vel violentus; sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis vel motus lapidis, quod feratur sursum. Potest enim lapis per violentiam ferri sursum; sed quod iste motus violentus sit ex ejus naturali inclinatione, esse non potest. Similiter etiam potest homo per violentiam trahi; sed quod hoc sit ex ejus voluntate, repugnat rationi violentiæ [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod Deus, qui est potentior quam voluntas humana, potest voluntatem humanam [2] movere, secundum illud Proverb. xxi, 1: *Cor regis in manu Dei est; et quocumque voluerit, inclinabit illud.* Sed si hoc esset per violentiam, jam non esset cum actu voluntatis; nec ipsa voluntas moveretur, sed aliquid contra voluntatem.

Ad *secundum* dicendum, quod non semper est motus violentus quando passivum immutatur a suo activo, sed quando hoc fit contra interiorem inclinationem passivi; alioquin omnes alterationes et generationes simplicium corporum essent innaturales et violentæ; sunt autem naturales propter naturalem aptitudinem interiorem materiæ vel subjecti ad talem dispositionem. Et similiter, quando voluntas movetur ab appetibili secundum propriam inclinationem, non est motus violentus, sed voluntarius.

Ad *tertium* dicendum, quod id in quod voluntas tendit peccando, etsi sit malum et contra rationalem naturam secundum rei veritatem, apprehenditur tamen ut bonum et conveniens naturæ, inquantum est conveniens homini secundum aliquam delectationem [3] sensus, vel secundum aliquem habitum corruptum.

(1) Hinc S. Anselmus (De lib. arb. cap. 6) ait: Invitus nemo potest velle, quia non potest velle nolens velle.
(2) In edit. Rom. deest, *humanam*.
(3) Ita cod. Alcan., Camer., aliique, ex quibus editi passim. Edit. Rom., Duacensis, Coloniensis: *Et conveniens homini secundum aliquam delectationem*, etc., intermediis omissis
(4) Orth. fid. lib. II, c. 21. (5) Eth. lib. III, c. 1.
(6) Locis in arg. 2 cit.
(7) Violentia illa quæ facit involuntarium est violentia *absoluta* et *simpliciter*, nam violentia *secundum quid* et *insufficiens* non tollit, sed duntaxat voluntarium minuit.

ART. V. — UTRUM VIOLENTIA CAUSET INVOLUNTARIUM

De his etiam sup. art. 4 corp. et infra, art. 6 ad 1, et qu. LXXIII, art. 6, corp., et 2 2, qu. LXXXVIII, art. 6 ad 1, et De malo, quæst. VI.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod violentia non causet involuntarium. Voluntarium enim et involuntarium secundum voluntatem dicuntur. Sed voluntati violentia inferri non potest, ut ostensum est (art. præc.). Ergo violentia involuntarium causare non potest.

2. Præterea, id quod est involuntarium, est cum tristitia, ut Damascenus [4] et Philosophus [5] dicunt. Sed aliquando patitur aliquis violentiam, nec tamen inde tristatur. Ergo violentia non causat involuntarium.

3. Præterea, id quod est a voluntate, non potest esse involuntarium. Sed aliqua violenta sunt a voluntate, sicut cum aliquis cum corpore gravi sursum ascendit, et sicut cum aliquis inflectit membra contra naturalem eorum flexibilitatem. Ergo violentia non causat involuntarium.

Sed *contra* est quod Philosophus et Damascenus dicunt [6], quod " aliquid est involuntarium per violentiam. "

CONCLUSIO. — Cum violentia sit a principio extrinseco, voluntarium vero sicut et naturale a principio intrinseco, necessarium est violentiam causare involuntarium.

Respondeo dicendum quod violentia directe opponitur voluntario, sicut etiam et naturali. Commune est enim voluntario et naturali quod utrumque sit a principio intrinseco; violentum autem est a principio extrinseco. Et propter hoc sicut in rebus quæ cognitione carent, violentia aliquid facit esse contra naturam, ita in rebus cognoscentibus facit aliquid esse contra voluntatem; quod autem est contra naturam dicitur esse innaturale; et similiter quod est contra voluntatem dicitur esse involuntarium. Unde violentia involuntarium causat [7].

Ad *primum* ergo dicendum, quod involuntarium voluntario opponitur. Dictum est autem supra (art. præc.), quod voluntarium dicitur non solum actus qui est immediate ipsius voluntatis, sed etiam actus a voluntate imperatus. Quantum

igitur ad actum qui est immediate ipsius voluntatis, ut supra dictum est (art. præc.), violentia voluntati inferri non potest [1]; sed quantum ad actum imperatum voluntas potest pati violentiam, et quantum ad hunc actum violentia involuntarium facit.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut naturale dicitur quod est secundum inclinationem naturæ, ita voluntarium dicitur quod est secundum inclinationem voluntatis. Dicitur autem aliquid naturale dupliciter; uno modo quia est a natura sicut a principio activo, sicut calefacere est naturale igni; alio modo secundum principium passivum, quia scilicet est innata inclinatio ad recipiendum actionem a principio extrinseco; sicut motus cæli dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem cælestis corporis ad talem motum, licet movens sit voluntarium. Et similiter voluntarium potest aliquid dici dupliciter: uno modo secundum actionem, puta cum aliquis vult aliquid agere; alio modo secundum passionem, scilicet cum aliquis vult pati ab alio. Unde cum actio infertur ab aliquo exteriori, manente in eo qui patitur voluntate patiendi, non est simpliciter violentum; quia, licet ille qui patitur non conferat agendo, confert tamen volendo pati; unde non potest dici involuntarium.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Philosophus dicit [2], motus animalis, quo interdum movetur animal contra naturalem inclinationem corporis, etsi non sit naturalis corpori, est tamen quodammodo naturalis animali, cui naturale est quod secundum appetitum moveatur; et ideo hoc non est violentum simpliciter, sed secundum quid. Et similiter est dicendum, cum aliquis inflectit membra contra naturalem dispositionem; hoc enim est violentum secundum quid, scilicet quantum ad membrum particulare, non tamen simpliciter quantum ad ipsum hominem.

(1) In eo casu si voluntas resistit quantum potest, actus nullo modo est voluntarius et culpabilis. Ubi vero violentia non est absoluta, secundum majorem vel minorem quam voluntas adhibuit resistentiam, ejus actio erit magis vel minus voluntaria et culpabilis.
(2) Phys. lib. VIII, text. 27.
(3) Juxta S. Thomam quæ fiunt per metum sive levem, sive gravem sunt simpliciter voluntaria, involuntaria tantum secundum quid; quod communiter apud theologos admittitur.

ART. VI. — UTRUM METUS CAUSET INVOLUNTARIUM SIMPLICITER [3].

De his etiam infra, art. 7 ad 1 et 2, et Sent. IV, dist. 29, quæst. I, art. 2, et quol. V, art. 10, et II. Corinth, cap. IX, com. 3, et Ethic. lib. III, com. 2 et 4, fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod metus causet involuntarium simpliciter. Sicut enim violentia est respectu ejus quod contrariatur præsentialiter voluntati, ita metus est respectu futuri mali, quod repugnat voluntati. Sed violentia causat involuntarium simpliciter. Ergo et metus involuntarium simpliciter causat.

2. Præterea, quod est secundum se tale, quolibet addito remanet tale; sicut quod secundum se est calidum, cuicumque conjungatur, nihilominus est calidum ipso manente. Sed illud quod per metum agitur, secundum se est involuntarium. Ergo etiam adveniente metu est involuntarium.

3. Prætérea, quod sub conditione tale est, secundum quid est tale; quod autem absque conditione est tale, simpliciter est tale; sicut quod est necessarium ex conditione, est necessarium secundum quid; quod autem est necessarium absolute, est necessarium simpliciter. Sed id quod per metum agitur, est involuntarium absolute; non est autem voluntarium, nisi sub conditione, scilicet ut vitetur malum quod timetur. Ergo id quod per metum agitur, est simpliciter involuntarium.

Sed *contra* est quod Gregorius Nyssenus dicit [4], et etiam Philosophus [5] quod " hujusmodi quæ per metum aguntur, sunt magis voluntaria quam involuntaria. "

CONCLUSIO. — Quod per metum fit, simpliciter voluntarium est, secundum quid autem involuntarium.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit [6], et idem dicit Gregorius Nyssenus in lib. suo de homine [7], " hujusmodi quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario et involuntario. " Id enim quod per metum agitur, in se consideratum non est voluntarium, sed fit voluntarium in casu, scilicet ad vitandum malum quod timetur. Sed si quis recte consideret, magis sunt hujusmodi volun-

(4) Vel Nemesius, lib. De nat. hom. cap. 30.
(5) Eth. lib. III, cap. 1, non procul a princ.
(6) Eth. ibid. (7) Ibid.

taria quam involuntaria; sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria autem secundum quid. Unumquodque enim simpliciter esse dicitur, secundum quod est in actu; secundum autem quod est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundum quid. Hoc autem quod per metum agitur, secundum hoc est in actu, secundum quod fit. Cum enim actus in singularibus sint, singulare autem, inquantum hujusmodi, est hic et nunc; secundum hoc id quod fit, est in actu, secundum quod est hic et nunc, et sub aliis conditionibus individualibus. Sic autem hoc quod fit per metum, est voluntarium, inquantum scilicet est hic et nunc, prout scilicet in hoc casu est impedimentum majoris mali quod timebatur; sicut projectio mercium in mare fit voluntarium tempore tempestatis propter timorem periculi. Unde manifestum est quod simpliciter voluntarium est; unde et competit ei ratio voluntarii, quia principium ejus est intra. Sed quod accipiatur id quod per metum fit, ut extra hunc casum existens, prout repugnat voluntati, hoc non est nisi secundum rationem tantum: et ideo est involuntarium secundum quid, id est, prout consideratur extra hunc casum existens [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod ea quæ aguntur per metum et per vim, non solum differunt secundum præsens et futurum, sed etiam secundum hoc quod in eo quod agitur per vim voluntas non consentit, sed omnino est contra motum voluntatis; sed id quod per metum agitur, fit voluntarium, ideo quia motus voluntatis fertur in id, licet non propter seipsum, sed propter aliud, scilicet ad repellendum malum quod timetur. Sufficit enim ad rationem voluntarii quod sit propter aliud voluntarium; voluntarium enim est non solum quod propter seipsum volumus ut finem, sed etiam quod propter aliud volumus ut propter finem. Patet ergo quod in eo quod per vim agitur, voluntas interior nihil agit; sed in eo quod per metum agitur, voluntas aliquid agit [2]. Et ideo, ut Gregorius Nyssenus dicit [3], ad excludendum ea quæ per metum aguntur, in definitione violenti non solum dicitur quod " violentum est cujus principium est extra, „ sed additur, " nihil [4] conferente vim passo; „ quia ad id quod agitur per metum, voluntas timentis aliquid confert.

Ad *secundum* dicendum, quod ea quæ absolute dicuntur, quolibet addito, remanent talia, sicut calidum et album; sed ea quæ relative dicuntur, variantur secundum comparationem ad diversa; quod enim est magnum comparatum huic, est parvum comparatum alteri. Voluntarium autem dicitur aliquid, non solum propter se quasi absolute, sed etiam propter aliud quasi relative. Et ideo nihil prohibet aliquid quod de se non esset voluntarium, alteri comparatum fieri voluntarium per comparationem ad aliud [5].

Ad *tertium* dicendum, quod illud quod per metum agitur, absque conditione est voluntarium, id est, secundum quod actu agitur; sed involuntarium est sub conditione, id est, si talis metus non immineret. Unde secundum illam rationem magis potest concludi oppositum.

ART. VII. — UTRUM CONCUPISCENTIA CAUSET INVOLUNTARIUM [6].

De his etiam 2 2, quæst. XLII. art. 1 corp., et Eth. lib. II, lect. 3, cont. 5, et lect. 4.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod concupiscentia causet involuntarium. Sicut enim metus est quædam passio, ita et concupiscentia. Sed metus causat quodammodo involuntarium. Ergo etiam et concupiscentia.

2. Præterea, sicut per timorem timidus agit contra id quod proponebat, ita incontinens propter concupiscentiam. Sed timor aliquo modo causat involuntarium. Ergo et concupiscentia.

3. Præterea, ad voluntarium requiritur cognitio. Sed concupiscentia corrumpit cognitionem. Dicit enim Philosophus [7], quod delectatio, sive concupiscentia de-

(1) Hinc metus, quantumcumque sit gravis, non excusat a tota culpa in iis quæ sunt intrinsece mala, sed eam tantummodo minuit, quia minuit voluntarium ac etiam libertatem ejus qui metu id agit quod alioquin nequaquam esset facturus.

(2) Ita cod. Alcan. et Camer. cum Nicolajo. Edit. Rom. et Patav. expungunt ex textu, *sed in eo quod per metum agitur, voluntas aliquid agit.*

(3) Loc. sup. cit.

(4) Perperam editio Duacensis, aliæque, *nullam.*

(5) An *ad illud?* an vero redundat *per comparationem ad aliud?*

(6) Per concupiscentiam hic intelligitur motus appetitus sensitivi adversus spiritum reluctantis, qui bonum aliquod delectabile prosequitur.

(7) Eth. lib. VI, cap. 5.

lectationis corrumpit æstimationem prudentiæ. Ergo concupiscentia causat involuntarium.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit [1]: " Involuntarium est misericordia vel indulgentia dignum, et cum tristitia agitur. „ Sed neutrum horum competit ei quod per concupiscentiam agitur. Ergo concupiscentia non causat involuntarium.

CONCLUSIO. — Voluntarium aliquid dicitur ex eo quod voluntas in illud fertur: concupiscentia igitur non causat involuntarium, sed magis aliquid voluntarium facit.

Respondeo dicendum quod concupiscentia non causat involuntarium, sed magis facit aliquid voluntarium [2]. Dicitur enim aliquid voluntarium ex eo quod voluntas in id fertur; per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiscit; et ideo concupiscentia magis facit ad hoc quod aliquid sit voluntarium, quam quod sit involuntarium.

Ad *primum* ergo dicendum, quod timor est de malo, concupiscentia autem respicit bonum; malum autem secundum se contrariatur voluntati, sed bonum est voluntati consonum. Unde magis se habet timor ad causandum involuntarium quam concupiscentia.

Ad *secundum* dicendum, quod in eo qui per metum aliquid agit, manet repugnantia voluntatis ad id quod agitur secundum quod in se consideratur; sed in eo qui agit aliquid per concupiscentiam (sicut est incontinens) non manet prior voluntas quæ repudiabat illud quod concupiscitur; sed mutatur ad volendum id quod prius repudiabat. Et ideo quod per metum agitur, quodammodo est involuntarium; sed quod per concupiscentiam agitur, nullo modo. Nam incontinens concupiscentiæ agit contra id quod prius proponebat, non autem contra id quod nunc vult; sed timidus agit contra id quod etiam nunc secundum se vult.

Ad *tertium* dicendum, quod si concupiscentia totaliter cognitionem auferret, sicut contingit in illis qui propter concupiscentiam fiunt amentes, sequeretur quod concupiscentia voluntarium tolleret; nec tamen proprie esset ibi involuntarium, quia in his quæ usum rationis non habent, neque voluntarium est neque involuntarium. Sed quandoque in his quæ per concupiscentiam aguntur, non totaliter tollitur cognitio, quia non tollitur potestas cognoscendi, sed solum consideratio actualis in particulari agibili; et tamen hoc ipsum est voluntarium, secundum quod voluntarium dicitur quod est in potestate voluntatis, ut non agere et non velle; similiter autem et non considerare: potest enim voluntas passioni resistere, ut infra dicetur (quæst. LXXVII, art. 6 et 7).

ART. VIII. — UTRUM IGNORANTIA CAUSET INVOLUNTARIUM.

De his etiam infra, quæst. XIX, art. 6 corp., et quæst. LXXVI, art. 3 et 4, et Sent. I, dist. 39, quæst. I, art. 1 ad 3, et dist. 43, art. 1 ad 2, et De malo, quæst. III, art. 8 corp.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia non causet involuntarium. Involuntarium enim veniam meretur, ut Damascenus dicit [3]. Sed interdum quod per ignorantiam agitur, veniam non meretur, secundum illud I. Corinth. XIV, 38: *Si quis ignorat, ignorabitur.* Ergo ignorantia non causat involuntarium.

2. Præterea, omne peccatum est cum ignorantia, secundum illud Prov. XIV, 22: *Errant qui operantur malum.* Si igitur ignorantia involuntarium causaret, sequeretur quod omne peccatum esset involuntarium; quod est contra Augustinum dicentem [4], quod " omne peccatum est voluntarium. „

3. Præterea, involuntarium cum tristitia est, ut Damascenus dicit [5]. Sed quædam ignoranter aguntur et sine tristitia; puta si aliquis occidit hostem, quem quærit occidere, putans occidere cervum. Ergo ignorantia non causat involuntarium.

Sed *contra* est quod Damascenus [6] et

(1) De fid. orth. lib. II, cap. 24, ut jam sup.

(2) Concupiscentia antecedens quæ consensum voluntatis antevertit auget voluntarium ratione majoris impensionis, sed voluntarium minuit ratione cognitionis, et imo illud aliquando omnino tollit, quia rationem omnino disturbat. Cf. S. Thom. I 2, quæst. X, art. 3, et quæst. LXXIII, art. 6, et quæst. LXXVII, art. 6 et 7. E contra concupiscentia consequens quæ voluntatis consensum sequitur, supponit voluntarium magis intensum, nunquam illud diminuit, sed illud auget sicut et peccatum. Ita S. Thomas (1 2, quæst. LXXVII, art. 6).

(3) De orth. fid. lib. II, cap. 24.

(4) Retract. lib. I, cap. 15, circa med.

(5) Loc. sup. cit. (6) Loc. nunc dicto.

Philosophus [1] dicunt, quod " involuntarium quoddam est per ignorantiam. „

CONCLUSIO — Ignorantia eorum quæ quis scire tenetur, voluntarium simpliciter causat, non autem involuntarium: ignorantia vero quæ concomitatur voluntatis actum, ut illius quod sic agitur, quod etiam si sciretur, ageretur, facit non voluntarium; ea autem ignorantia quæ causa est volendi id quod alias quis non vellet, simpliciter involuntarium facit.

Respondeo dicendum quod ignorantia habet causare involuntarium ea ratione qua privat cognitionem quæ præexigitur ad voluntarium, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.), non tamen quælibet ignorantia hujusmodi cognitionem privat. Et ideo sciendum quod ignorantia tripliciter se habet ad actum voluntatis: uno modo concomitanter, alio modo consequenter, tertio modo antecedenter. Concomitanter quidem, quando ignorantia est de eo quod agitur, tamen etiamsi sciretur, nihilominus ageretur. Tunc enim ignorantia non inducit ad volendum ut hoc fiat, sed accidit simul esse aliquid factum et ignoratum; sicut in exemplo posito, scilicet cum aliquis vellet quidem occidere hostem, sed ignorans occidit eum, putans occidere cervum. Et talis ignorantia non facit involuntarium, ut Philosophus dicit [2], quia non causat aliquid quod sit repugnans voluntati; sed facit non voluntarium, quia non potest esse actu volitum quod ignoratum est. Consequenter autem se habet ignorantia ad voluntatem, inquantum ipsa ignorantia est voluntaria; et hoc contingit dupliciter, secundum duos modos voluntarii [3] supra positos (art. 3 hujus quæst. ad 1); uno modo quia actus voluntatis fertur in ignorantiam; sicut cum aliquis ignorare vult, vel ut excusationem peccati habeat, vel ut non retrahatur a peccando, secundum illud Job XXI, 14: *Scientiam viarum tuarum nolumus;* et hæc dicitur *ignorantia affectata.* Alio modo dicitur ignorantia voluntaria ejus quod quis potest scire et debet; sic enim non agere et non velle voluntarium dicitur, ut supra dictum est (art. 3 hujus quæst.). Hoc igitur modo dicitur ignorantia, sive cum aliquis actu non considerat quod considerare potest et debet, quæ est *ignorantia malæ electionis*, vel ex passione, vel ex habitu provenicns; sive cum aliquis notitiam quam debet habere, non curat acquirere; et secundum hunc modum ignorantia universalium juris, quæ quis scire tenetur, voluntaria dicitur, quasi per negligentiam proveniens. Cum autem ipsa ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum, non potest causare simpliciter involuntarium; causat tamen secundum quid involuntarium, inquantum præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset scientia præsente [4]. Antecedenter autem se habet ad voluntatem ignorantia, quando non est voluntaria, et tamen est causa volendi quod alias non vellet; sicut cum aliquis homo ignorat aliquam circumstantiam actus, quam non tenebatur scire, et ex hoc aliquid agit, quod non faceret, si sciret; puta cum aliquis diligentia adhibita nesciens aliquem transire per viam, projicit sagittam, qua interficit transeuntem; et talis ignorantia causat involuntarium simpliciter [5].

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam prima ratio procedit de ignorantia eorum quæ quis tenetur scire; secunda autem, de ignorantia electionis, quæ quodammodo est voluntaria, ut dictum est (in corp. art.). Tertia vero, de ignorantia quæ concomitanter se habet ad voluntatem.

(1) Eth. lib. III, cap. I. (2) Loc. prox. cit.
(3) Nimirum vel illius quod indirecte tantum, vel illius quod et directe a voluntate procedit.
(4) Nam si operans sciret esse malum actum illum, ad quem ex passione inducitur, certe non vellet illum facere.

(5) Dicitur quoque ignorantia invincibilis quod nulla morali diligentia superari potest, ideoque non est culpabilis.
(6) Circumstantiæ sunt actuum humanorum

QUÆSTIO VII.

DE CIRCUMSTANTIIS HUMANORUM ACTUUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de circumstantiis humanorum actuum; et circa hoc quæruntur quatuor: 1. Quid sit circumstantia. — 2. Utrum circumstantiæ sint circa humanos actus attendendæ a theologo. — 3. Quot sunt circumstantiæ. — 4. Quæ sunt in eis principaliores.

ART. I. — UTRUM CIRCUMSTANTIA SIT ACCIDENS ACTUS HUMANI [6].

De his etiam infra, art 3 corp., et qu. XVIII, art. 3, et Sent. IV, dist. 16, quæst. III, art. 1, quæst. I, et De malo, quæst. II, art. 4 ad 5, et art. 5, in corp., et Eth. lib. III, lect. 5, cont. 2, fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod circumstantia non sit accidens a-

ctus humani; dicit enim Tullius in Rhetoricis [1], quod " circumstantia est per quam argumentationi auctoritatem et firmamentum adjungit oratio. „ Sed oratio dat firmamentum argumentationi præcipue ab his quæ sunt de substantia rei [2], ut definitio, genus, species, et alia hujusmodi, a quibus etiam Tullius [3] oratorem argumentari docet. Ergo circumstantia non est accidens humani actus.

2. Præterea, accidentis proprium est inesse. Quod autem circumstat, non inest, sed magis est extra. Ergo circumstantiæ non sunt accidentia humanorum actuum.

3. Præterea, accidentis non est accidens. Sed ipsi humani actus sunt quædam accidentia. Non ergo circumstantiæ sunt accidentia actuum.

Sed *contra*, particulares conditiones cujuslibet rei singularis dicuntur accidentia individuantia ipsam. Sed Philosophus [4] circumstantias nominat particularia, id est, particulares singulorum actuum conditiones. Ergo circumstantiæ sunt accidentia individualia humanorum actuum.

CONCLUSIO. — Circumstare aliquid dicitur quod quidem est extrinsecum a re, tamen ipsam attingit; circumstantiæ igitur humanorum actuum recte accidentia eorum dicuntur.

Respondeo dicendum quod quia nomina, secundum Philosophum [5], sunt signa intellectuum, neeesse est quod secundum processum intellectivæ cognitionis sit etiam nominationis processus. Procedit autem nostra cognitio intellectualis a notioribus ad minus nota: et ideo apud nos a notioribus nomina transferuntur ad significandum res minus notas. Et inde est quod, sicut dicitur [6], ab his quæ sunt secundum locum, processit nomen distantiæ ad omnia contraria; et similiter nominibus pertinentibus ad motum localem utimur ad significandum alios motus, eo quod corpora, quæ loco circumscribuntur, sunt maxime nobis nota. Et inde est quod nomen *circumstantiæ* ab his quæ in loco sunt, derivatur ad actus humanos. Dicitur autem in localibus aliquid circumstare, quod est quidem extrinsecum a re, tamen attingit ipsam, vel appropinquat ei secundum locum. Et ideo quæcumque conditiones sunt extra substantiam actus, et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, *circumstantiæ* dicuntur. Quod autem est extra substantiam rei, ad rem ipsam pertinens, accidens ejus dicitur. Unde circumstantiæ actuum humanorum accidentia eorum dicendæ sunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quod oratio quidem dat firmamentum argumentationi primo ex substantia actus, secundario vero ex his quæ circumstant actum; sieut primo aceusabilis redditur aliquis ex hoc quod homicidium fecit, secundario vero ex hoe quod dolo fecit, vel propter lucrum, vel in tempore, vel in loco sacro, aut aliquid aliud hujusmodi. Et ideo signanter dicit quod per circumstantiam oratio argumentationi firmamentum adjungit, quasi secundario.

Ad *secundum* dicendum, quod aliquid dicitur accidens alicujus dupliciter [7]: uno modo quia inest ei, sicut album dicitur accidens Socratis; alio modo quia est simul cum eo in eodem subjecto, sicut dicitur quod album accidit musico, inquantum conveniunt et quodammodo se contingunt in uno subjecto. Et per hunc modum dieuntur circumstantiæ accidentia actuum.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dictum est (in solut. præc.), aceidens dicitur aceidenti accidere propter convenientiam in subjecto. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo secundum quod duo accidentia comparantur ad unum subjectum absque aliquo ordine, sicut album et musicum ad Socratem; alio modo cum aliquo ordine, puta quia subjectum recipit unum aceidens alio mediante, sicut corpus recipit colorem mediante superficie; et sic unum accidens dicitur etiam alteri inesse; dicimus enim colorem esse in superficie. Utroque autem modo circumstantiæ se habent ad actus; nam aliquæ circumstantiæ ordinatæ ad actum pertinent

accidentia, id est, superveniunt actui jam constituto in suo esse in genere moris. Hinc ex S. Thoma Billuart circumstantiam sic describit: *Accidens actus humani ipsum in esse morali jam constitutum moraliter afficiens.*

(1) Quid simile habet De invent. lib. I.

(2) Ita cod. Alcan, Garcia, Nicolai, et edit. Patav. Edit. Rom., *quæ sunt subjecta rei.*

(3) In Topicis ad Trebat. (4) Eth. lib. III, c. I, ante med. (5) Periher. lib. I, cap. I.

(6) Metaph. lib. X, text. 13 et 14.

(7) Ut patet Metaph. lib. V, text. 16.

ad agentem non mediante actu, puta locus et conditio personæ : aliquæ vero mediante ipso actu, sicut modus agendi.

ART. II. — UTRUM CIRCUMSTANTIÆ HUMANORUM ACTUUM SINT CONSIDERANDÆ A THEOLOGO [1].

De his etiam Sent. IV, dist. 16, quæst. III, art. 1, quæst. I ad 2, et quæst II, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod circumstantiæ humanorum actuum non sint considerandæ a theologo. Non enim considerantur a theologo actus humani, nisi secundum quod sunt aliquales, id est, boni vel mali. Sed circumstantiæ non videntur posse facere actus aliquales: quia nihil qualificatur, formaliter loquendo, ab eo quod est extra ipsum, sed ab eo quod in ipso est. Ergo circumstantiæ actuum non sunt a theologo considerandæ.

2. Præterea, circumstantiæ sunt accidentia actuum. Sed uni infinita accidunt; et ideo, ut dicitur [2], " nulla ars vel scientia est circa ens per accidens, nisi sola sophistica. „ Ergo theologus non habet considerare circumstantias humanorum actuum.

3. Præterea, circumstantiarum consideratio pertinet ad rhetorem. Rhetorica autem non est pars theologiæ. Ergo consideratio circumstantiarum non pertinet ad theologum.

Sed *contra*, ignorantia circumstantiarum causat involuntarium, ut Damascenus [3] et Gregorius Nyssenus [4] dicunt. Sed involuntarium excusat a culpa, cujus consideratio pertinet ad theologum. Ergo et consideratio circumstantiarum ad theologum pertinet.

CONCLUSIO. — Cum ex circumstantiis humani actus disponantur in ordine ad ultimum finem, earum speculatio maxime ad theologum spectat.

Respondeo dicendum, quod circumstantiæ pertinent ad considerationem theologi triplici ratione. Primo quidem quia theologus considerat actus humanos secundum quod per eos homo ad beatitudinem ordinatur; omne autem quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini; actus autem proportionantur fini secundum commensurationem quamdam, quæ fit per debitas circumstantias. Unde consideratio circumstantiarum ad theologum pertinet. Secundo quia theologus considerat actus humanos secundum quod in eis invenitur bonum et malum, melius et pejus; et hoc diversificatur secundum circumstantias, ut infra patebit (q. XVIII, art. 10 et 11, et quæst. LXXIII, art. 7). Tertio, quia theologus considerat actus humanos secundum quod sunt meritorii vel demeritorii, quod convenit actibus humanis; ad quod requiritur quod sint voluntarii. Actus autem humanus judicatur voluntarius vel involuntarius secundum cognitionem vel ignorantiam circumstantiarum, ut dictum est (in arg. *Sed contra*). Et ideo consideratio circumstantiarum pertinet ad theologum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod bonum ordinatum ad finem dicitur utile, quod importat relationem quamdam. Unde Philosophus dicit [5], quod in *ad aliquid* bonum est utile. In his autem quæ *ad aliquid* dicuntur, denominatur aliquid non solum ab eo quod inest, sed etiam ab eo quod extrinsecus adjacet, ut patet in dextro et sinistro, æquali et inæquali, et similibus. Et ideo cum bonitas actuum sit, inquantum sunt utiles ad finem, nihil prohibet eos bonos vel malos dici secundum proportionem ad aliqua quæ exterius adjacent.

Ad *secundum* dicendum, quod accidentia quæ omnino per accidens se habent, relinquuntur ab omni arte propter eorum incertitudinem et infinitatem. Sed talia accidentia non habent rationem circumstantiæ; quia, ut dictum est (art. præc.), sic circumstantiæ sunt extra actum, quod tamen actum aliquo modo contingant, ordinatæ ad ipsum. Accidentia autem per se cadunt sub arte.

Ad *tertium* dicendum, quod consideratio circumstantiarum pertinet ad Moralem et Politicum, et ad Rhetorem. Ad Moralem quidem, prout secundum eas invenitur vel prætermittitur medium virtutis in humanis actibus et

(1) Circumstantiæ a theologo sunt considerandæ, siquidem unum sunt ex moralitatis principiis; nam actuum bonitatem vel malitiam augent aut minuunt, et imo eis insuper novam addunt speciem malitiæ.

(2) Metaph. lib. VI, text. 4.
(3) Orth. fid. lib. II, cap. 4.
(4) Vel Nemesius, lib. De nat. hom. cap. 31.
(5) Ethic. lib. I, cap. 6, circa princ.

passionibus: ad Politicum autem et Rhetorem, secundum quod ex circumstantiis actus redduntur laudabiles vel vituperabiles, excusabiles vel accusabiles. Diversimode tamen; nam quod Rhetor persuadet, Politicus dijudicat; ad Theologum autem, cui omnes aliæ artes deserviunt, pertinet omnibus modis prædictis. Nam ipse habet considerationes de actibus virtuosis et vitiosis cum Morali; et considerat actus secundum quod merentur pœnam vel præmium cum Rhetore et Politico.

ART. III. — UTRUM CONVENIENTER ENUMERENTUR CIRCUMSTANTIÆ IN LIB. III ETHICORUM.

De his etiam Sent. IV, dist. 16, quæst. CXI, art. 1, quæst. II et III, et De malo, qu. XI, art. 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter circumstantiæ numerentur in lib. III Ethic. [1]. Circumstantia enim actus dicitur quod exterius se habet ad actum. Hujusmodi autem sunt tempus et locus. Ergo solæ duæ sunt circumstantiæ, scilicet *quando* et *ubi*.

2. Præterea, ex circumstantiis accipitur quid bene vel male fiat. Sed hoc pertinet ad modum actus. Ergo omnes circumstantiæ ineluduntur sub una, quæ est modus agendi.

3. Præterea, circumstantiæ non sunt de substantia actus. Sed ad substantiam actus pertinere videntur causæ ipsius actus. Ergo nulla circumstantia debet sumi ex causa [2] ipsius actus. Sic ergo neque *quis*, neque *propter quid*, neque *circa quid*, sunt circumstantiæ; nam *quis* pertinet ad causam efficientem, *propter quid*, ad finalem, *circa quid* ad materialem.

Sed *contra* est auctoritas Philosophi [3].

CONCLUSIO. — In humanis actibus quis fecit, quibus auxiliis, seu instrumentis, quid, cur, quomodo, ubi et quando, et circa quid fecerit, inspicienda sunt.

Respondeo dicendum quod Tullius in sua Rhetorica [4] assignat septem circumstantias, quæ hoc versu continentur:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Considerandum est enim in actibus, *quis* fecit, *quibus auxiliis*, vel instrumentis fecerit, *quid* fecerit, *ubi* fecerit, *cur* fecerit, *quomodo* fecerit, et *quando* fecerit. Sed Aristotelcs [5] addit aliam, scilicet *circa quid*, quæ a Tullio comprehenditur sub *quid*. Et ratio hujus annumerationis sic accipi potest: nam circumstantia dicitur quasi extra substantiam actus existens, ita tamen quod aliquo modo attingit ipsum. Contingit autem hoc fieri triplicitcr: uno modo, inquantum attingit ipsum actum; alio modo, inquantum attingit causam actus; tertio modo, inquantum attingit effectum. Ipsum autem actum attingit vel per modum mensuræ, sicut tempus et locus; vel per modum qualitatis actus, sicut modus agendi. Ex parte autem effectus, ut cum consideratur *quid* aliquis fecerit. Ex parte vero causæ actus, quantum ad causam finalem, accipitur *propter quid;* ex parte autem causæ materialis, sive objecti, accipitur *circa quid;* ex parte vero causæ agentis principalis accipitur *quis* egerit; ex parte vero causæ agentis instrumentalis accipitur *quibus auxiliis* [6].

Ad *primum* ergo dicendum, quod tempus et locus circumstant actum per modum mensuræ; sed alia circumstant actum, inquantum attingunt ipsum quocumque alio modo extra substantiam ejus existentia.

Ad *secundum* dicendum, quod iste modus qui est *bene* vel *male*, non ponitur circumstantia, sed consequens ad omnes circumstantias. Sed specialis circumstantia ponitur modus qui pertinet ad qualitatem actus; puta quod aliquis ambulet velociter vel tarde; et quod aliquis percutiat fortiter vel remisse; et sic de aliis.

Ad *tertium* dicendum, quod illa conditio causæ, ex qua substantia actus dependet, non dicitur circumstantia, sed aliqua conditio adjuncta; sicut in objecto non dicitur circumstantia furti quod sit *alienum;* hoc enim pertinet ad substantiam furti; sed quod sit *magnum* vel *parvum;* et similiter est de aliis circumstantiis, quæ accipiuntur ex parte aliarum causarum. Non enim finis qui

(1) Cap. 1 a med.
(2) Ita emendat Garcia ex Conrado, quem sequuntur editi passim. Cod. Alc. et edit. Rom., *ex substantia*.
(3) Ethic. lib. III, loc. sup. cit.
(4) Æquivalenter De invent. lib. I.
(5) Ethic. lib. III, loc. cit.
(6) Sunt auctores qui variis illis circumstantiis addunt numerum qui exprimitur per vocem *quoties;* sed communis et vera sententia est numerum non esse circumstantiam; quia potius est particularium actuum multiplicatio.

dat speciem actus, est circumstantia, sed aliquis finis adjunctus; sicut quod fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis, non est circumstantia; sed si fortiter agat propter liberationem civitatis, vel propter Christum [1], vel aliquid hujusmodi. Similiter etiam [2] ex parte ejus quod est *quid*. Nam quod aliquis perfundens aliquem aqua, abluat ipsum, non est circumstantia ablutionis; sed quod abluendo infrigidet, vel calefaciat, et sanet, vel noceat, hoc est circumstantia.

ART. IV. — UTRUM SINT PRINCIPALES CIRCUMSTANTIÆ, PROPTER QUID, ET EA IN QUIBUS EST OPERATIO [3].

De his etiam Sent. IV, dist. 16, quæst. III, art. 2, quæst. II, et dist. 33, quæst. I, art. 3, quæst. II, ad 4, et Eth. lib. III, lect. 3, fin.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint principales circumstantiæ *propter quid*, et *ea in quibus est operatio*, ut dicitur [4]. Ea enim in quibus est operatio, videntur esse locus et tempus; quæ non videntur esse principalia inter circumstantias, cum sint maxime extrinseca ab actu. Ea ergo in quibus est operatio, non sunt principalissimæ circumstantiarum.

2. Præterea, finis est extrinsecus rei. Non ergo videtur esse principalissima circumstantiarum.

3. Præterea, principalissimum in unoquoque est causa ejus, et forma. Sed causa ipsius actus est persona agens; forma autem actus est modus ipsius. Ergo istæ duæ circumstantiæ videntur esse principalissimæ.

Sed *contra* est quod Gregorius Nyssenus [5] dicit quod principalissimæ circumstantiæ sunt " cujus gratia agitur, et quid est quod agitur. "

CONCLUSIO. — Circumstantia, quæ attingit humanum actum ex parte finis, prima est, scilicet *cujus gratia*: quam sequitur circumstantia attingens actum secundum substantiam, videlicet *quid fecit*.

Respondeo dicendum quod actus proprie dicuntur humani, sicut supra dictum est (quæst. I, art. 1), prout sunt voluntarii. Voluntatis autem motivum et objectum est finis. Et ideo principalissima est omnium circumstantiarum illa quæ attingit actum ex parte finis; scilicet *cujus gratia;* secundaria vero quæ attingit ipsam substantiam actus, id est, *quid fecit*. Aliæ vero circumstantiæ sunt magis vel minus principales, secundum quod magis vel minus ad has appropinquant.

Ad *primum* ergo dicendum, quod per ea in quibus est operatio, Philosophus non intelligit tempus et locum, sed ea quæ adjunguntur ipsi actui. Unde Gregorius Nyssenus [6], quasi exponens dictum Philosophi, loco ejus quod Philosophus dixit, *in quibus est operatio*, dicit, *quid agitur*.

Ad *secundum* dicendum, quod finis etsi non sit de substantia actus, est tamen causa actus principalissima, inquantum movet agentem ad agendum. Unde et maxime actus moralis speciem habet ex fine [7].

Ad *tertium* dicendum, quod persona agens causa est actus, secundum quod movetur a fine; et secundum hoc principaliter ordinatur ad actum: aliæ vero conditiones personæ non ita principaliter ordinantur ad actum. Modus etiam non est substantialis forma actus (hæc enim attenditur in actu secundum objectum, vel finem et terminum), sed est quasi quædam qualitas accidentalis.

QUÆSTIO VIII.

DE VOLUNTATE, QUORUM SIT UT VOLITORUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ipsis actibus voluntatis in speciali; et primo de actibus qui sunt immediate ipsius voluntatis, velut a voluntate eliciti; secundo de actibus imperatis a voluntate. Voluntas autem movetur et in finem, et in ea quæ sunt ad finem. — Primo igitur considerandum est de actibus voluntatis quibus movetur in finem; et deinde de actibus ejus quibus movetur in ea quæ sunt ad finem. Actus autem voluntatis in finem videntur esse tres, scilicet *velle, frui, et intendere*. Primo ergo considerabimus de voluntate; secundo de fruitione; tertio de intentione. — Circa primum conside-

(1) Ita edit. Patav. Edit. Rom. et Nicolai, *vel populi christiani*.
(2) Ita cod. Alcan. et Tarrac. cum editis passim. Edit. Rom. cum aliis, *intelligitur etiam*.
(3) Per ea *in quibus est operatio* intelligitur circumstantia *quid* quæ attingit ad substantiam actus, siquidem implicat ejus quantitatem. Per *propter quid* significatur causa finalis actus.
(4) Ethic. lib. III, cap. 1, a med.
(5) Vel Nemes. lib. De nat. hom., cap. 31.
(6) Loc. sup. cit.
(7) Hinc finis habetur ut principium moralitatis, et actus dicitur bonus vel malus moraliter, quatenus illius finis convenit vel disconvenit cum regulis morum.

rauda sunt tria; primo quidem quorum voluntas sit; secundo, a quo moveatur; tertio, quomodo moveatur. — Circa primum quæruntur tria: 1. Utrum voluntas sit tantum boni. — 2. Utrum sit tantum finis, an etiam eorum quæ sunt ad finem. — 3. Si est aliquo modo eorum quæ sunt ad finem, utrum uno motu moveatur in finem et in ea quæ sunt ad finem.

ART. I. — UTRUM VOLUNTAS SIT TANTUM BONI [1].

De his etiam part. I, q. XVI, art. 9 corp., et Sent. I, dist. 46, art. 2 ad 2, et II, dist. 3, quæst. IV ad 2, et IV, dist. 49, quæst. I, art. 3, quæst. I corp., et Cont. gent. lib. I, cap. 96, § 2, et De ver. qu. XIV, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non tantum sit boni. Eadem enim est potentia oppositorum [2], sicut visus albi et nigri. Sed bonum et malum sunt opposita. Ergo voluntas non solum est boni, sed etiam mali.

2. Præterea, potentiæ rationales se habent ad opposita prosequenda, secundum Philosophum [3]. Sed voluntas est potentia rationalis; est enim in ratione, ut dicitur [4]. Ergo voluntas se habet ad opposita; non ergo tantum ad volendum bonum, sed etiam ad volendum malum.

3. Præterea, bonum et ens convertuntur [5]. Sed voluntas non solum est entium, sed etiam non entium; volumus enim quandoque non ambulare, et non loqui; volumus etiam interdum quædam futura, quæ non sunt entia in actu. Ergo voluntas non tantum est boni.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit [6], quod " malum est præter voluntatem, „ et quod " omnia bonum appetunt. „

CONCLUSIO. — Voluntas, cum sit inclinatio consequens intellectus apprehensionem, non nisi in bonum, vel apparens bonum tendit.

Respondeo dicendum quod voluntas est appetitus quidam rationalis; omnis autem appetitus non est nisi boni. Cujus ratio est, quia appetitus nihil aliud est quam quædam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens. Cum igitur omnis res, inquantum est ens et substantia, sit quoddam bonum, necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum. Et inde est quod Philosophus dicit [7], quod " bonum est quod omnia appetunt. „ Sed considerandum est quod cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem; appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus, seu rationalis, qui dicitur *voluntas*, sequitur formam apprehensam. Sicut igitur id in quod tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re; ita id in quod tendit appetitus animalis, vel voluntarius, est bonum apprehensum. Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni; et propter hoc Philosophus dicit [8], quod " finis est bonum, vel apparens bonum. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod eadem potentia est oppositorum, sed non eodem modo se habet ad utrumque. Voluntas igitur se habet et ad bonum et ad malum: sed ad bonum, appetendo ipsum; ad malum vero, fugiendo illud. Ipse ergo actualis appetitus boni vocatur *voluntas*, secundum quod voluntas nominat actum voluntatis; sic enim nunc loquimur de voluntate; fuga autem mali magis dicitur *noluntas*. Unde sicut *voluntas* est boni, ita *noluntas* est mali.

Ad *secundum* dicendum, quod potentia rationalis non se habet ad quælibet opposita prosequenda, sed ad ea quæ sub suo objecto convenienti continentur. Nam nulla potentia prosequitur nisi suum conveniens objectum. Objectum autem voluntatis est bonum; unde ad illa opposita prosequenda se habet voluntas quæ sub bono comprehenduntur; sicut moveri et quiescere, loqui et tacere, et alia hujusmodi; in utrumque enim horum fertur voluntas sub ratione boni.

Ad *tertium* dicendum, quod illud quod non est ens in rerum natura, accipitur ut ens in ratione; unde negationes et privationes entia dicuntur rationis; per quem etiam modum futura, prout apprehenduntur, sunt entia. Inquantum igitur sunt hujusmodi entia, apprehen-

(1) Hic agitur de actu voluntatis, seu de ipsa volitione qua quidpiam volumus et prosequimur, ac proinde sensus quæstionis est an potentia voluntatis, actu prosecutionis solum tendat in bonum. (2) Ex Ethic. lib. V, cap. 1. (3) Met. lib. IX, text. 3. (4) De anima, lib. III, text. 42. (5) Id est, de quocumque dicitur unum, dicitur et aliud; quia ex quo aliquid est ens, infertur quod sit bonum, et e converso. (6) De div. nom. cap. 4, lect. 9 et 22. (7) Ethic. lib. I, in princ. (8) Phys. lib. II, text. 31.

duntur sub ratione boni, et sic voluntas in ea tendit. Unde Philosophus dicit [1], quod " carere malo habet rationem boni. "

ART. II. — UTRUM VOLUNTAS SIT TANTUM FINIS, AN ETIAM EORUM QUÆ SUNT AD FINEM [2].

De his etiam De verit. quæst. XXII, art. 3 ad 9.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non sit eorum quæ sunt ad finem, sed tantum finis. Dicit enim Philosophus [3], quod " voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem. "

2. Præterea, ad ea quæ sunt diversa genere, diversæ potentiæ animæ ordinantur, ut dicitur [4]. Sed finis et ea quæ sunt ad finem sunt in diverso genere boni; nam finis, qui est bonum honestum vel delectabile, est in genere qualitatis, vel actionis aut passionis; bonum autem quod dicitur utile, quod est ad finem, est in *ad aliquid*, ut dicitur [5]. Ergo, si voluntas est finis, non erit eorum quæ sunt ad finem.

3. Præterea, habitus proportionantur potentiis, cum sint earum perfectiones. Sed in habitibus, qui dicuntur artes operativæ, ad aliud pertinet finis, et ad aliud quod est ad finem; sicut ad gubernationem pertinet usus navis, qui est finis ejus; ad navifactivam vero constructio navis, quæ est propter finem. Ergo, cum voluntas sit finis, non erit eorum quæ sunt ad finem.

Sed *contra* est, quia in rebus naturalibus per eamdem potentiam aliquid pertransit media, et pertingit ad terminum. Sed ea quæ sunt ad finem, sunt quædam media, per quæ pervenitur ad finem sicut ad terminum. Ergo, si voluntas est finis, ipsa etiam est eorum quæ sunt ad finem.

CONCLUSIO. — Voluntas, ut potentia est, finem et ea quæ sunt ad finem tanquam bona, respicit: ut vero actum nominat, proprie tantum finis est.

Respondeo dicendum quod voluntas quandoque dicitur ipsa potentia qua volumus, quandoque autem ipse voluntatis actus. Si ergo loquamur de voluntate, secundum quod nominat potentiam, sic se extendit et ad finem, et ad ea quæ sunt ad finem. Ad ea enim se extendit unaquæque potentia, in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui objecti; sicut visus se extendit ad omnia quæcumque participant quocumque modo colorem. Ratio autem boni, quod est objectum potentiæ voluntatis, invenitur non solum in fine, sed etiam in his quæ sunt ad finem. Si autem loquamur de voluntate secundum quod nominat proprie actum, sic proprie loquendo est finis tantum. Omnis enim actus denominatus a potentia nominat simplicem actum illius potentiæ; sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentiæ est in id quod est secundum se objectum potentiæ. Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis; unde voluntas proprie est ipsius finis [6]. Ea vero quæ sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem; unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem; unde hoc ipsum quod in eis vult est finis: sicut et intelligere proprie est eorum quæ secundum se cognoscuntur, scilicet principiorum; eorum autem quæ cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi inquantum in eis ipsa principia considerantur. Sic enim se habet finis in appetibilibus sicut se habet principium in intelligibilibus, ut dicitur [7].

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de voluntate secundum quod proprie nominat simplicem actum voluntatis, non autem secundum quod nominat potentiam.

Ad *secundum* dicendum, quod ad ea quæ sunt diversa genere, ex æquo se habentia, ordinantur diversæ potentiæ; sicut sonus et color sunt diversa genera sensibilium, ad quæ ordinantur auditus et visus. Sed utile et honestum non ex æquo se habent; sed sicut quod

(1) Ethic. lib. v, cap. 1, a princ.
(2) Juxta Thomistas omnis actus necessario est circa finem aut circa media; Scotistæ e contra actus absolutos instituunt, qui neque ad finem, neque ad media se referunt; sed illa controversia potius de verbis quam de rebus ipsis agitur.
(3) Ethic. lib. III, cap. 2.
(4) Ethic. lib. VI, cap. 1, a med.
(5) Ethic. lib. I, cap. 6.
(6) Ex his non intelligit B. Thomas quod voluntas pro actu sumpta ita sit solius finis, ut actus qui est circa media nullo modo dici possit voluntas, sed tantum quod voluntas non est principaliter et proprie mediorum, sed finis, ut videre est De verit. quæst. XXII, art. 13 ad 9, et art. 15 c.
(7) Ethic. lib. VII, cap. 8.

est secundum se, et secundum alterum [1]. Hujusmodi autem semper referuntur ad eamdem potentiam; sicut per potentiam visivam sentitur et color, et lux, per quam color videtur.

Ad *tertium* dicendum, quod non quidquid diversificat habitum, diversificat potentiam. Habitus enim sunt quædam determinationes potentiarum ad aliquos speciales actus. Et tamen quælibet ars operativa considerat et finem, et id quod est ad finem: nam ars gubernativa considerat quidem finem ut quem operatur; id autem quod est ad finem, ut quod imperat. E contra vero navifactiva considerat id quod est ad fiuem, ut quod operatur; id vero quod est finis, ut ad quod ordinat id quod operatur. Et iterum in unaquaque arte operativa est et aliquis finis proprius, et aliquid quod est ad finem, quod proprie ad illam artem pertinet.

ART. III. — UTRUM VOLUNTAS EODEM ACTU MOVEATUR IN FINEM ET IN ID QUOD EST AD FINEM.

De his etiam infra, q. XII, art. 4 corp., et Sent. III, dist. 14, art. 2, qu. IV, corp., et De ver. qu. II, art. 24 corp., et ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod eodem actu voluntas feratur in finem, et in id quod est ad finem. Quia, secundum Philosophum [2], " ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum. " Sed voluntas non vult id quod est ad finem, nisi propter finem. Ergo eodem actu movetur in utrumque.

2. Præterea, finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, sicut lumen est ratio visionis colorum [3]. Sed eodem actu videtur lumen et color. Ergo idem est motus voluntatis quo vult finem, et ea quæ sunt ad finem.

3. Prætcrea, idem numero motus naturalis est qui per media tendit ad ultimum. Sed ea quæ sunt ad finem, comparantur ad finem sicut media ad ultimum. Ergo idem motus voluntatis est quo voluntas fertur in finem, et in ea quæ sunt ad finem.

Sed *contra;* actus diversificantur secundum objecta. Sed diversæ species boni sunt finis et id quod est ad finem, quod dicitur *utile*. Ergo non eodem actu voluntas fertur in utrumque.

CONCLUSIO. — Non solum in finem, sed et in ea quæ ad finem sunt, voluntas eodem actu ferri potest, quanquam diversa ratione.

Respondeo dicendum quod cum finis sit secundum se volitus, id autem quod est ad finem, inquantum hujusmodi, non sit volitum nisi propter finem, manifestum est quod voluntas potest ferri in finem, inquantum hujusmodi, sine hoc quod feratur in ea quæ sunt ad finem. Sed in ea quæ sunt ad finem, inquantum hujusmodi, non potest ferri, nisi feratur in ipsum finem. Sic ergo voluntas in ipsum finem dupliciter fertur: uno modo absolute ac secundum se [4]; alio modo, sicut in rationem volendi ea quæ sunt ad finem. Manifestum est ergo quod unus et idem motus voluntatis est quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, et in ipsa quæ sunt ad finem [5]. Sed alius actus est quo fertur in ipsum finem absolute, et quandoque præcedit tempore; sicut cum aliquis primo vult sanitatem, et postea deliberans quomodo possit sanari, vult conducere medicum, ut sanetur. Sic etiam et circa intellectum accidit. Nam primo aliquis intelligit ipsa principia secundum se, postmodum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus, secundum quod assentit conclusionibus propter principia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit secundum quod voluntas fertur in finem, ut est ratio volendi ea quæ sunt ad finem.

Ad *secundum* dicendum, quod quandocumque videtur color, eodem actu videtur lumen; potest tamen videri lumen sine hoc quod videatur color; et similiter quandocumque quis vult ea quæ sunt ad finem, vult eodem actu finem, non tamen e converso.

(1) Utile est *ad aliquid*, vel ad relationis categoriam pertinet; honestum vero est absolutum et ad categoriam qualitatis reducitur Hinc bona illa non sunt ejusdem generis.

(2) Topic. lib. v, cap. 2, in explicat. loci 23.

(3) Extrinsecum scilicet lumen quod illustrat colores ut sic videri possint; præter aliud lumen intrinsecum ex parte facultatis visivæ requisitum de quo hic non agitur.

(4) Puta finem consideratum secundum se, ut ex adjunctis patet. Consideratur autem secundum se; quando res illa, quæ finis est, non comparatur ad media quibus acquiri potest; sed simpliciter apprehenditur tanquam aliquod bonum quod voluntas appetit prout bonum est per seipsum.

(5) Quemadmodum intellectus eodem actu principium et conclusionem intelligit, quando principium est ratio cognoscendi conclusionem.

Ad *tertium* dicendum, quod in executione operis ea quæ sunt ad finem, habent se ut media, et finis ut terminus. Unde sicut motus naturalis interdum sistit in medio, et non pertingit ad terminum, ita quandoque operatur aliquis id quod est ad finem, et tamen non consequitur finem. Sed in volendo est e converso; nam voluntas per finem devenit ad volendum ea quæ sunt ad finem, sicut et intellectus devenit in conclusiones per principia, quæ media dicuntur. Unde intellectus aliquando intelligit medium, et ex eo non procedit ad conclusionem; et similiter voluntas aliquando vult finem, et tamen non procedit ad volendum id quod est ad finem.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, patet solutio per ea quæ supra dicta sunt (art. præc. ad 2). Nam utile et honestum non sunt species boni ex æquo divisæ; sed se habent sicut propter se, et propter alterum. Unde actus voluntatis in unum potest ferri sine hoc quod feratur in alterum, sed non e converso.

QUÆSTIO IX.

DE MOTIVO VOLUNTATIS, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de motivo voluntatis; et circa hoc quæruntur sex: 1. Utrum voluntas moveatur ab intellectu. — 2. Utrum moveatur ab appetitu sensitivo. — 3. Utrum voluntas moveat seipsam. — 4. Utrum moveatur ab aliquo exteriori principio. — 5. Utrum moveatur a corpore cælesti. — 6. Utrum voluntas moveatur a solo Deo sicut ab exteriori principio.

ART. I. — UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR AB INTELLECTU [1].

De his etiam infra, qu. XVII, art. 1, et qu. LXXXII, art. 4, et De verit. quæst. XIV, art. 1 et 2, et quæst. XXII, art. 2, et De malo, qu. IV, art. 2 corp. et 13, et quæst. VI corp. et ad 10 et 12.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non moveatur ab intellectu. Dicit enim Augustinus super illud Psalm. CXVIII: *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas* [2]: " Prævolat intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus; scimus bonum, nec delectat agere. „ Hoc autem non esset, si voluntas ab intellectu moveretur; quia motus mobilis sequitur motionem moventis. Ergo intellectus non movet voluntatem.

2. Præterea, intellectus se habet ad voluntatem ut demonstrans appetibile, sicut imaginatio demonstrat appetibile appetitui sensitivo. Sed imaginatio demonstrans appetibile non movet appetitum sensitivum; imo quandoque ita nos habemus ad ea quæ imaginamur, sicut ad ea quæ in pictura nobis ostenduntur, ex quibus non movemur, ut dicitur [3]. Ergo neque etiam intellectus movet voluntatem.

3. Præterea, idem respectu ejusdem non est movens et motum. Sed voluntas movet intellectum; intelligimus enim quando volumus. Ergo intellectus non movet voluntatem.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [4], quod " appetibile intellectum est movens non motum; voluntas autem est movens motum. „

CONCLUSIO. — Movet intellectus voluntatem non quoad exercitium actus, sed quoad specificationem: voluntas vero omnes potentias movet quoad exercitium actus.

Respondeo dicendum quod intantum aliquid indiget moveri ab aliquo, inquantum est in potentia ad plura; oportet enim ut id quod est in potentia reducatur in actum per aliquid quod est in actu; et hoc est movere. Dupliciter autem aliqua vis animæ invenitur esse in potentia ad diversa: uno modo quantum ad agere vel non agere; alio modo quantum ad agere hoc vel illud; sicut visus quandoque videt actu, et quandoque non videt; et quandoque videt album et quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo; scilicet quantum ad exercitium vel usum actus et quantum ad determinationem actus; quorum primum est ex parte subjecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens; aliud autem est ex parte objecti, secundum quod specificatur actus [5]. Motio autem ipsius subjecti est ex agente aliquo. Et cum omne agens agat propter finem, ut supra osten-

(1) Beati Thomæ responsio est quod intellectus movet voluntatem quoad specificationem sui actus, voluntas autem movet intellectum, uti et reliquas animæ potentias, quantum ad exercitium. (2) Conc. 8 prope fin.
(3) De anima, lib. II, text. 154.
(4) De anima, lib. III, text. 54.

(5) Supple *objectum*, ut illud *secundum quod* non adverbii, sed pronominis locum habeat; nec significet idem quod *inquantum*, sed *per quod*, sive *a quo*. Specificari autem actum ab objecto vel per objectum intelligitur *mediate*, quia *immediate* per habitum specificatur actus, habitus autem *immediate* per objectum.

sum est (quæst. I, art. 2), principium hujus motionis est ex fine. Et inde est quod ars ad quam pertinet finis, movet suo imperio artem ad quam pertinet id quod est ad finem; sicut gubernatoria ars imperat navifactivæ, ut [1] dicitur. Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est objectum voluntatis; et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animæ ad suos actus. Utimur enim aliis potentiis, cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quædam particularia bona. Semper autem ars vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus; sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus, movet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei. Sed objectum movet determinando actum ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est objectum intellectus, et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut præsentans ei objectum suum [2].

Ad *primum* ergo dicendum, quod ex illa auctoritate non habetur quod intellectus non moveat, sed quod non moveat ex necessitate.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut imaginatio formæ sine æstimatione convenientis vel nocivi non movet appetitum sensitivum; ita nec apprehensio veri sine ratione boni et appetibilis. Unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus, ut dicitur [3].

Ad *tertium* dicendum, quod voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus: quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono, ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quæ est ex parte objecti, intellectus movet voluntatem, quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quamdam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri. Et sic patet quod non est idem movens et motum secundum idem.

(1) Phys. lib. II, text. 25.

(2) Hinc intellectus movet voluntatem non in genere causæ efficientis, sed in genere causæ formalis et finalis. Unde, ait B. Thomas (q. XXII De verit., art, 2 ad 5), intellectus regit voluntatem, non quasi inclinans eam in id in quod tendit, sed sicut ostendens in quod tendere debeat. (3) De anima, lib. III, text. 46, et seq.

ART. II. — UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR AB APPETITU SENSITIVO [4].

De his etiam infra, art. 5 corp., et quæst. X, art. 3, et quæst. LXXVII, art. 1, et De verit. quæst. V, art. 10 corp., et quæst. XXII, art. 9 ad 3 et 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas ab appetitu sensitivo moveri non possit. Movens enim et agens est præstantius patiente, ut Augustinus dicit [5]. Sed appetitus sensitivus est inferior voluntate, quæ est appetitus intellectivus; sicut sensus est inferior intellectu. Ergo appetitus sensitivus non movet intellectum.

2. Præterea, nulla virtus particularis potest facere effectum universalem. Sed appetitus sensitivus est virtus particularis; consequitur enim particularem sensus apprehensionem. Ergo non potest causare motum voluntatis, qui est universalis, velut consequens apprehensionem universalem intellectus.

3. Præterea [6], movens non movetur ab eo quod movet, ut sit motio reciproca. Sed voluntas movet appetitum sensitivum, inquantum appetitus sensitivus obedit rationi. Ergo appetitus sensitivus non movet voluntatem.

Sed *contra* est quod dicitur Jac. I, 14: *Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus.* Non autem abstraheretur quis a concupiscentia, nisi voluntas ejus moveretur ab appetitu sensitivo, in quo appetitu est concupiscentia. Ergo appetitus sensitivus movet voluntatem.

CONCLUSIO. — Cum secundum passionem appetitus sensitivi immutetur homo ad aliquam dispositionem, recte dicitur voluntas ex parte objecti ab appetitu sensitivo moveri.

Respondeo dicendum quod, sicut su-

(4) Certum est quod voluntas aliquo modo moveatur ab appetitu sensitivo; sed de modo quo moveatur non omnes omnino inter se consentiunt. B. Thomas hic et quæst. seq. art. 4, docet quod moveat voluntatem appetitus sensitivus tantummodo indirecte et ex parte objecti, invitando scilicet et alliciendo eo modo quo objectum potentiam allicere seu movere potest.

(5) Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 16, circa med.

(6) Ut probatur Phys. lib. VIII. text. 40.

pra dictum est (art. præc.), id quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis, movet voluntatem per modum objecti. Quod autem aliquid videatur bonum et conveniens, ex duobus contingit, scilicet ex conditione ejus quod proponitur, et ejus cui proponitur; conveniens enim secundum relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est quod gustus diversimode dispositus non eodem modo accipit aliquid ut conveniens, et ut non conveniens. Unde Philosophus dicit [1]: " Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. „ Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi immutatur homo ad aliquam dispositionem: unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur ipsi aliquid conveniens, quod non videtur ei extra passionem existenti; sicut irato videtur bonum quod non videtur quieto; et per hunc modum ex parte objecti appetitus sensitivus movet voluntatem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod nihil prohibet id quod est simpliciter et secundum se præstantius, quoad aliquid esse debilius. Voluntas igitur simpliciter præstantior est quam appetitus sensitivus; sed quoad illum in quo passio dominatur, inquantum subjacet passioni, præeminet appetitus sensitivus.

Ad *secundum* dicendum, quod actus et electiones hominum sunt circa singularia; unde ex hoc ipso quod appetitus sensitivus est virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc quod per ipsum sic disponatur homo, ut ei aliquid videatur sic vel aliter circa singularia.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Philosophus dicit [2], ratio, in qua est voluntas, movet suo imperio irascibilem et concupiscibilem; non quidem despotico principatu, sicut movetur servus a domino; sed principatu regali seu politico, sicut liberi homines reguntur a gubernante, qui tamen possunt contra movere. Unde et irascibilis et concupiscibilis possunt in contrarium movere voluntatem; et sic nihil prohibet voluntatem aliquando ab eis moveri.

(1) Ethic. lib. III, cap. 5, a med.
(2) Polit. lib. I, cap. 3, post med.

ART. III. — UTRUM VOLUNTAS MOVEAT SEIPSAM.

De his etiam De verit. quæst. XXII, art. 9 corp., et ad 1, et De malo, quæst. III, art. 3 corp., et quæst. VI corp., et ad 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non moveat seipsam. Omne enim movens, inquantum hujusmodi, est in actu; quod autem movetur, est in potentia; nam motus est " actus existentis in potentia, inquantum hujusmodi. „ Sed non est idem in potentia et in actu respectu ejusdem. Ergo nihil movet seipsum; neque ergo voluntas seipsam movere potest.

2. Præterea, mobile movetur ad præsentiam moventis. Sed voluntas semper sibi est præsens. Si ergo seipsam moveret, semper moveretur; quod patet esse falsum.

3. Præterea, voluntas movetur ab intellectu, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Si igitur voluntas movet seipsam, sequitur quod idem simul moveatur a duobus motoribus immediate: quod videtur inconveniens. Non ergo voluntas movet seipsam.

Sed *contra* est quia voluntas domina est sui actus, et in ipsa est velle et non velle; quod non esset si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum. Ergo ipsa movet seipsam.

CONCLUSIO. — Voluntas finem et bonum volendo, seipsam movere potest ad volendum ea quæ ad finem sunt.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), ad voluntatem pertinet movere alias potentias ex ratione finis, qui est voluntatis objectum. Sed, sicut dictum est (quæst. præc., art. 2), hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Manifestum est autem quod intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum; et hoc modo movet seipsum; et similiter voluntas per hoc quod vult finem movet seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem [3].

Ad *primum* ergo dicendum, quod voluntas non secundum idem movet et

(3) Quod non ita accipiendum est, ut ait Sylvius, quasi volitio finis sit causa vere effectiva volitionis mediorum (nam nec assensus principiorum est vera causa efficiens assensum conclusionum), sed quia voluntas ex appetitu sive desiderio finis seipsam movet ad appetendum media, quæ ad illius finis consecutionem sunt opportuna.

movetur; unde nec secundum idem est in actu et in potentia; sed inquantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quæ sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit.

Ad *secundum* dicendum, quod potentia voluntatis semper actu est sibi præsens; sed actus voluntatis, quo vult finem aliquando, non semper est in ipsa voluntate; per hunc autem modum movet seipsam. Unde non sequitur quod semper seipsam moveat.

Ad *tertium* dicendum, quod non eodem modo voluntas movetur ab intellectu et a seipsa; sed ab intellectu quidem movetur secundum rationem objecti; a seipsa vero quantum ad exercitium actus secundum rationem finis [1].

ART. IV. — UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR AB ALIQUO EXTERIORI PRINCIPIO [2].

De his etiam infra, quæst. XVII, art. 5 ad 2, et quæst. LXXX, art. 1 corp., et quæst. CV, art. 4, et quæst. CVI, art. 2 corp. et quæst. CXI, art. 2 corp., et Cont. gent. lib. III, cap. 88 et 89.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non moveatur ab aliquo exteriori. Motus enim voluntatis est voluntarius. Sed de ratione voluntarii est quod sit a principio intrinseco, sicut et de ratione naturalis. Non ergo motus voluntatis est ab aliquo extrinseco.

2. Præterea, voluntas violentiam pati non potest, ut supra ostensum est (quæst. VI, art. 4). Sed violentum est " cujus principium est extra. " Ergo voluntas non potest ab aliquo exteriori moveri.

3. Præterea, quod sufficienter movetur ab uno motore, non indiget moveri ab alio. Sed voluntas sufficienter movet seipsam. Non ergo movetur ab aliquo exteriori.

Sed *contra*, voluntas movetur ab objecto, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed objectum voluntatis potest esse aliqua res exterior sensui proposita. Ergo voluntas potest ab aliquo exteriori moveri.

CONCLUSIO. — Non tantum ex appetitu boni, et finis ipsa voluntas movetur, sed necessarium est ut ab exteriori objecto moveatur in suum primum actum.

Respondeo dicendum quod secundum quod voluntas movetur ab objecto, manifestum est quod moveri potest ab aliquo exteriori. Sed eo modo quo movetur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri. Omne enim quod quandoque est agens in actu, et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet. Necesse est ergo quod ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem, sicut dictum est (art. præc.), ipsa movet seipsam inquantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante. Cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit; et per talem cogitationem pervenit ad hoc quod potest sanari per medicum, et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quod inceperit velle sanari ab aliquo movente [3]. Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate præsupposita. Non autem est [4] procedere in infinitum. Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis [5], ut Aristoteles concludit in quodam cap. Eth. Eudemicæ [6].

Ad *primum* ergo dicendum, quod de ratione voluntarii est quod principium ejus sit intra; sed non oportet quod hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio. Unde motus voluntarius, etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra; sicut et primum principium motus naturalis est ab extra, quod scilicet movet naturam.

Ad *secundum* dicendum, quod hoc non sufficit ad rationem violenti, quod principium sit extra; sed oportet addere quod

(1) In hoc articulo B. Thomas non docet quod voluntas in omni actu suo seipsam moveat, sed solum quod in aliquibus, in illis nimirum qui sunt appetitiones mediorum. Unde expresse dicit (art. seq. tum in corp., tum in resp. ad 3), quod voluntas *non potest seipsum movere quantum ad omnia*.

(2) Hic quæritur utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio, non tanquam ab objecto a quo sumitur specificatio actuum voluntatis, quod notissimum est, sed tanquam a causa realiter movente et efficiente.

(3) Vel transposita constructione ut sit planior sensus: *Necesse est quod ab aliquo movente inceperit velle sanari;* hoc est, aliquod principium fuerit ei causa cur inceperit velle.

(4) Al., *Hoc autem non est.*

(5) Illud principium movens exterius nihil aliud est quam Deus, ut patebit ex art. 6.

(6) Cap. 18, circa princ

nihil conferat [1] vim patiens; quod non contingit dum voluntas ab exteriori movetur; nam ipsa est quæ vult, ab alio tamen mota. Esset autem motus iste violentus, si esset contrarius motui voluntatis; quod in proposito esse non potest, quia sic idem vellet et non vellet.

Ad *tertium* dicendum, quod voluntas quantum ad aliquid sufficienter se movet, et in suo ordine, scilicet sicut agens proximum; sed non potest seipsam movere quantum ad omnia, ut ostensum est (in corp. art.), unde indiget moveri ab alio, sicut a primo [2] movente.

ART. V. — UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR A CORPORE CÆLESTI [3].

De his etiam part. I, qu. CXV, art. 3 et 4, et 2 2, quæst. XCV, art. 5, 6 et 7, et Sent. II, dist. 15, qu. I, art. 2 et 3, et Cont. gent. lib. III, cap. 84 usque ad 93, et De verit. quæst. V, art. 9 et 10, et Opusc. II, cap. 129, 130 et 161, et Opusc. X, art. 19, et Opusc. XXV, cap. 5, et Opusc. XXVI.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas humana a corpore cælesti moveatur. Omnes enim motus varii et multiformes reducuntur, sicut in causam, in motum uniformem, qui est motus cæli, ut probatur [4]. Sed motus humani sunt varii et multiformes, incipientes postquam prius non fuerant. Ergo reducuntur in motum cæli, sicut in causam, qui est uniformis secundum naturam.

2. Præterea, secundum Augustinum [5], " corpora inferiora moventur per corpora superiora. „ Sed motus humani corporis, qui causatur a voluntate, non posset reduci in motum cæli sicut in causam, nisi etiam voluntas a cælo moveretur. Ergo cælum movet voluntatem humanam.

3. Præterea, per observationem cælestium corporum astrologi quædam vera prænuntiant de humanis actibus futuris, qui sunt a voluntate; quod non esset si corpora cælestia voluntatem hominis movere non possent. Movetur ergo voluntas humana a cælesti corpore.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit [6], quod " corpora cælestia non sunt causæ nostrorum actuum. „ Essent autem, si voluntas, quæ est humanorum actuum principium, a corporibus cælestibus moveretur. Non ergo movetur voluntas a corporibus cælestibus.

CONCLUSIO. — Cum voluntas sit potentia omnino immaterialis et incorporea, non potest nisi indirecte a corporibus cælestibus moveri.

Respondeo dicendum quod eo modo quo voluntas movetur ab exteriori objecto, manifestum est quod voluntas potest moveri a corporibus cælestibus, inquantum scilicet corpora exteriora, quæ sensui proposita movent voluntatem, et etiam ipsa organa potentiarum sensitivarum, subjacent motibus cælestium corporum. Sed eo modo quo voluntas movetur, quantum ad exercitium actus, ab aliquo exteriori agente, adhuc quidam posuerunt corpora cælestia directe imprimere in voluntatem humanam. Sed hoc est impossibile. Voluntas enim, ut dicitur [7], est in ratione. Ratio autem est potentia animæ non alligata organo corporali. Unde relinquitur quod voluntas sit potentia omnino immaterialis et incorporea. Manifestum est autem quod nullum corpus agere potest in rem incorpoream, sed potius e converso, eo quod res incorporeæ et immateriales sunt formalioris et universalioris virtutis quam quæcumque res corporales. Unde impossibile est quod corpus cæleste imprimat directe in intellectum aut voluntatem. Et propter hoc Aristoteles [8], recitans opinionem dicentium quod " talis est voluntas in hominibus, qualem in diem inducit pater deorum, virorumque [9] „ (scilicet Jupiter, per quem totum cælum intelligitur, attribuit eis qui ponebant intellectum non differre a sensu. Omnes enim vires sensitivæ, cum sint actus organorum corporalium, per accidens moveri possunt a cælestibus corporibus, motis scilicet corporibus quorum sunt actus. Sed quia dictum est (art. 2 hujus quæst.) quod appetitus intellectivus quodammodo movetur ab ap-

(1) Al., *Nullam conferat vim.*
(2) Ita edit. Rom cum Patav. Nicolai, *proximo.*
(3) In hoc articulo impugnat S. Thomas errores Algazelis et astrologorum qui ex conditione corporum cælestium futura omnia pendere existimabant. Quod ab Apostolo his verbis damnatum est (Gal. IV): *Dies observatis et menses et tempora et annos; timeo ne forte sine causa laboraverim in vobis.*
(4) Phys. lib. VIII, text. 76, et lib. IV, text. 133.
(5) De Trinit. lib. III, cap. 4, in princ.
(6) De orth. fid. lib. II, c. 7, parum ante med.
(7) De anima, lib. III, text. 42.
(8) De anima, lib. II, text. 150.
(9) Ita optime ex græco edit. Pat. ann. 1712. Edit. Rom. Pat. an. 1698, aliæque: *Qualem in eis inducit.* Nicolai, *in dies.* Cod. Alcan., *In dies ducit pater dictorum virorum.*

petitu sensitivo, indirecte redundat motus cælestium corporum in voluntatem, inquantum scilicet per passiones appetitus sensitivi voluntatem moveri contingit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod multiformes motus voluntatis humanæ reducuntur in aliquam causam uniformem, quæ est tamen intellectu et voluntate superior [1]; quod non potest dici de aliquo corpore, sed de aliqua superiori substantia immateriali. Unde non oportet quod motus voluntatis in motum cæli reducatur sicut in causam.

Ad *secundum* dicendum, quod motus corporales humani reducuntur in motum cælestis corporis sicut in causam, inquantum ipsa dispositio organorum congrua est ad motum aliqualiter ex impressione cælestium corporum; et inquantum etiam appetitus sensitivus commovetur ex impressione cælestium corporum; et ulterius inquantum corpora exteriora moventur secundum motum cælestium corporum, ex quorum concursu voluntas incipit aliquid velle [2], sicut adveniente frigore incipit aliquis velle facere ignem. Sed ista motio voluntatis est ex parte objecti exterius præsentati, non ex parte interioris instinctus.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dictum est (art. 2 hujus quæst. et part. I, quæst. LXXX et LXXXI), appetitus sensitivus est actus organi corporalis. Unde nihil prohibet ex impressione corporum cælestium aliquos esse habiles ad irascendum vel ad concupiscendum, vel ad aliquam hujusmodi passionem; sicut et ex complexione naturali plures hominum sequuntur passiones [3], quibus soli sapientes resistunt. Et ideo ut in pluribus verificantur quæ prænuntiantur de actibus hominum secundum considerationem cælestium corporum. Sed tamen, ut Ptolemæus dicit in Centiloquio [4] (parum a princ.), " sapiens dominatur astris, „ scilicet quia resistens passionibus impedit per voluntatem liberam et nequaquam motui cælesti subjectam, hujusmodi cælestium corporum effectus. Vel, ut Augustinus dicit [5], " fatendum est, quando ab astrologis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanæ mentes patiuntur; quod cum ad decipiendum homines fit, spirituum seductorum operatio est. „

(1) Ita ex Mss. restituit Nicolai. Aliæ editiones quas vidimus: *Quæ est in intellectu et voluntate superiorum.*

(2) Ita cod. Alcan. Editi passim cum cod. Camer. addunt, *et non velle.*

(3) Ex his non existimandum est quod beatus Thomas divinationibus astrologicis faveat. Loquitur enim sanctus Doctor de illis actibus ab humana voluntate pendentibus, qui solum indefinite ac probabiliter pronuntiantur venturi.

(4) Ita designatur opus cui etiam titulus est: *Centum sententiæ aut theoremata astrologica* ex variis Ptolemæi operibus excerpta.

(5) Super Gen. ad litt. lib. II, cap. 17, circa fin.

(6) In hoc articulo D. Thomas interpretatur hæc verba sacræ Scripturæ: *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere* (Phil. II, 13). *Cor regis in manu Dei est, et quocumque voluerit vertet illud* (Prov. XXI).

(7) De div. dem. cap. 4, lect. 1 et 6.

(8) Retract. lib. II, cap. 9 ante med.

(9) Philipp. II, 13.

ART. VI. — UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR A DEO SOLO SICUT AB EXTERIORI PRINCIPIO [6].

De his etiam infra, quæst. LXXX, art. 1, et part. I, quæst. CV, art. 4, et quæst. CXI, art. 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 88, 89, 91 et 93, princ., et De malo, quæst. CXI, art. 3 corp., et quæst. XVI, art. 5 corp. et ad 13.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non a solo Deo moveatur sicut ab exteriori principio. Inferius enim natum est moveri a suo superiori, sicut corpora inferiora a corporibus cælestibus. Sed voluntas hominis habet aliquid superius post Deum, scilicet angelum. Ergo voluntas potest moveri, sicut ab exteriori principio, etiam ab angelo.

2. Præterea, actus voluntatis sequitur actum intellectus. Sed intellectus hominis reducitur in suum actum non solum a Deo, sed etiam ab angelo per illuminationes, ut Dionysius dicit [7]. Ergo eadem ratione et voluntas.

3. Præterea, Deus non est causa nisi bonorum, secundum illud Genes. I, 31: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.* Si ergo a solo Deo voluntas hominis moveretur, nunquam moveretur ad malum, cum tamen " voluntas sit qua peccatur, et recte vivitur, „ ut Augustinus dicit [8].

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [9]: *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere.*

CONCLUSIO. — Cum humana voluntas sit animæ rationalis potentia, ad universale bonum ordinem habens, non potest nisi a Deo solo, ut ab exteriori principio, moveri.

Respondeo dicendum quod motus voluntatis est ab intrinseco, sicut et motus naturalis. Quamvis autem rem naturalem possit aliquid movere quod non est causa naturæ rei motæ, tamen motum naturalem causare non potest nisi quod est aliqualiter causa naturæ. Movetur enim lapis sursum ab homine, qui naturam lapidis non causat; sed hic motus non est lapidi naturalis; naturalis autem motus ejus non causatur nisi ab eo quod causat naturam. Unde dicitur [1], quod " generans movet secundum locum gravia et levia. „ Sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moveri ab aliquo qui non est causa ejus; sed quod motus voluntarius ejus sit ab aliquo principio extrinseco quod non est causa voluntatis, est impossibile. Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem ex hoc quod voluntas est potentia animæ rationalis, quæ a solo Deo causatur per creationem, ut dictum est (part. I, quæst. xc, art. 2 et 3). Secundo vero ex hoc quod voluntas habet ordinem ad universale bonum; unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum; particularis autem causa non dat inclinationem universalem; unde nec materia prima, quæ est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente [2].

Ad *primum* ergo dicendum, quod angelus non sic est supra hominem, quod sit causa voluntatis ejus, sicut corpora cælestia sunt causa formarum naturalium, ad quas consequuntur naturales motus corporum naturalium [3].

Ad *secundum* dicendum, quod intellectus hominis movetur ab angelo ex parte objecti, quod sibi proponitur virtute angelici luminis ad cognoscendum; et sic etiam voluntas ab exteriori creatura potest moveri, ut dictum est (art. 4 huj. quæst.).

Ad *tertium* dicendum, quod Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum, vel apparens bonum [4]. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicetur (quæst. cix et cxii).

QUÆSTIO X.

DE MODO QUO VOLUNTAS MOVETUR, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de modo quo voluntas movetur; et circa hoc quæruntur quatuor: 1. Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur. — 2. Utrum de necessitate moveatur a suo objecto. — 3. Utrum de necessitate moveatur ab appetitu inferiori. — 4. Utrum de necessitate moveatur ab exteriori motivo quod est Deus.

ART. I. — UTRUM VOLUNTAS AD ALIQUID NATURALITER MOVEATUR [5].

De his etiam part. I, quæst. xlii, art. 2 corp., et De verit. quæst. xxii, art. 5 et 9, et De malo, quæst. xviii, art. 4 ad 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non moveatur ad aliquid naturaliter. Agens enim naturale dividitur contra agens voluntarium, ut patet in principio lib. ii Physic. [6]. Non ergo voluntas ad aliquid naturaliter movetur.

2. Præterea, id quod est naturale, inest alicui semper, sicut igni esse calidum. Sed nullus motus inest voluntati semper. Ergo nullus motus est naturalis voluntati.

3. Præterea, natura est determinata ad unum. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo voluntas nihil naturaliter vult.

Sed *contra* est quod motus voluntatis sequitur actum intellectus. Sed intellectus aliqua intelligit naturaliter. Ergo et voluntas aliqua vult naturaliter.

CONCLUSIO. — Fertur ipsa hominis voluntas naturaliter in bonum, et in ul-

(1) Physic. lib. viii, text. 29, 30, 31 et 32.

(2) Eamdem doctrinam trad t S. Doctor (Cont. gent. lib. iii, cap. 88, Opusc iii, cap. 129, De verit. quæst. xxii, art. 9, part. 1, quæst. iii, art. 2, et 2 2, quæst. clxxii, art. 2 ad 1).

(3) Confer ea de re De verit. quæst. xxii, art. 9 ad 4.

(4) Unde sanctus Thomas dicit: Homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excluditur quin moveat seipsum per liberum arbitrium: aliquid enim potest esse ab alio motum, quod tamen seipsum movet, et ita est de mente humana, ut videre est infra, q. xxi, art. 4 ad 2, et De verit. q. xxiv, art. 1 ad 5.

(5) Hic *naturaliter* idem sonat ac *necessario*, ac proinde quæritur utrum voluntas aliquid necessario velit.

(6) Et text. 49.

timum finem, et in ea quæ suæ conveniunt naturæ.

Respondeo dicendum quod, sicut Boetius dicit [1], et Philosophus [2], natura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus; et talis natura est vel materia vel forma materialis, ut patet [3]. Alio modo dicitur natura quælibet substantia, vel quodlibet ens: et secundum hoc illud dicitur esse naturale rei quod convenit ei secundum suam substantiam, et hoc est quod per se inest rei. In omnibus autem ea quæ non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in primum. Et ideo necesse est quod hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quæ conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu; nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motuum [4] voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quælibet potentia in suum objectum, et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus; et universaliter omnia illa quæ conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea quæ pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea quæ pertinent ad singulas potentias et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum objectum voluntatis, sed etiam alia quæ conveniunt aliis potentiis; ut cognitionem veri, quæ convenit intellectui; et esse et vivere, et hujusmodi alia, quæ respiciunt consistentiam naturalem; quæ omnia comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quædam particularia bona [5].

Ad *primum* ergo dicendum, quod voluntas dividitur contra naturam [6] sicut una causa contra aliam; quædam enim fiunt naturaliter, et quædam fiunt voluntarie. Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quæ est domina sui actus, præter modum qui convenit naturæ, quæ est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est quod modus proprius naturæ quantum ad aliquid participetur a voluntate, sicut quod est prioris causæ participatur a posteriori. Est enim prius in unaquaque re ipsum esse, quod est per naturam, quam velle, quod est per voluntatem; et inde est quod voluntas naturaliter aliquid vult.

Ad *secundum* dicendum, quod in rebus naturalibus id quod est naturale, quasi consequens formam tantum, semper actu inest, sicut calidum igni; quod autem est naturale, sicut consequens materiam, non semper actu inest, sed quandoque secundum potentiam tantum; nam forma est actus, materia vero potentia: motus autem est " actus existentis in potentia [7], „ ut dicitur [8]; et ideo illa quæ pertinent ad motum, vel quæ sequuntur motum in rebus naturalibus, non semper insunt, sicut ignis non semper movetur sursum, sed quando est extra locum suum. Et similiter non oportet quod voluntas, quæ de potentia in actum reducitur, dum aliquid vult, semper actu velit, sed solum quando est in aliqua dispositione determinata. Voluntas autem Dei, quæ est actus purus, semper est in actu volendi.

Ad *tertium* dicendum quod semper naturæ respondet unum proportionatum naturæ; naturæ enim in genere respondet aliquid unum in genere, et naturæ in specie acceptæ respondet unum in specie; naturæ autem individuatæ respondet aliquid unum individuale. Cum igitur voluntas sit quædam vis immaterialis, sicut et intellectus, respondet ei naturaliter aliquod unum commune, scilicet bonum, sicut etiam intellectui aliquod unum [9] commune, scilicet verum, vel ens, vel quidquid est hujusmodi. Sub

(1) Lib. De duabus naturis, parum a princip.
(2) Met. lib. v, text. 5.
(3) Phys. lib. II, text. 4.
(4) Ita cod. Alcan. et Camer. cum Nicolajo. Al., *motivum*.
(5) Sunt vero alia bona quæ non habent necessariam connexionem cum ultimo fine, neque ex se pertinent ad naturalem hominis consistentiam, ut bona fidei, spei et charitatis, et alia innumera, sive supernaturali, sive naturali ordine. Bona hujusmodi non vult necessario voluntas.
(6) Id est, dividuntur actus in actus necessarios et in actus liberos. Priores fiunt naturaliter, posteriores vero voluntarie.
(7) Ita habet edit. Nic. 1663, sed in Neapolit. 1763 et in Venetis hæc verba non leguntur.
(8) Phys. lib. III, text.
(9) Ita cod. Alcan. cum aliis, et editi passim. Edit. Rom., *aliquod bonum*.

bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur [1].

ART. II. — UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR DE NECESSITATE A SUO OBJECTO.

De his etiam infra, quæst. LXXX, art. 1 corp. fin., et part. I, quæst. LXXXII, art. 1 et 2, et De verit. quæst. XXII, art. 5 et 6, et De malo, quæst. VI, art. 9 et 10.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas de necessitate moveatur a suo objecto. Objectum enim voluntatis comparatur ad ipsam sicut motivum ad mobile, ut patet [2]. Sed motivum, si sit sufficiens, ex necessitate movet mobile. Ergo voluntas ex necessitate potest moveri a suo objecto.

2. Præterea, sicut voluntas est vis immaterialis, ita et intellectus; et utraque potentia ad objectum universale ordinatur, ut dictum est (art. præc. ad 3). Sed intellectus ex necessitate movetur a suo objecto. Ergo et voluntas a suo.

3. Præterea, omne quod quis vult, aut est finis, aut aliquid ordinatum ad finem. Sed finem aliquis [3] ex necessitate vult, ut videtur; quia est sicut principium in speculativis, cui ex necessitate assentimus; finis autem est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, et sic videtur etiam quod ea quæ sunt ad finem, ex necessitate velimus. Voluntas ergo ex necessitate movetur a suo objecto.

Sed *contra* est quod potentiæ rationales, secundum Philosophum [4], sunt ad opposita. Sed voluntas est potentia rationalis; est enim in ratione, ut dicitur [5]. Ergo voluntas se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate movetur ad alterum oppositorum.

CONCLUSIO. — Voluntas de necessitate movetur ab objecto illo, quod est universale bonum, ab ipsa scilicet beatitudine: non autem a particulari bono quod voluntas potest non velle.

Respondeo dicendum quod voluntas movetur dupliciter: uno modo quantum ad exercitium actus; alio modo quantum ad specificationem actus, quæ est ex objecto [6]. Primo ergo modo voluntas a nullo objecto ex necessitate movetur; potest enim aliquis de quocumque objecto non cogitare; et per consequens neque actu velle illud. Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo objecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non. In motu enim cujuslibet potentiæ a suo objecto consideranda est ratio per quam objectum movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis: unde, si color proponatur visui, ex necessitate movet ipsum, nisi aliquis visum avertat; quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui quod non omnibus modis esset coloratum in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale objectum videret; posset enim intendere in ipsum ex ea parte qua non est coloratum in actu, et sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est objectum visus, ita bonum est objectum voluntatis. Unde, si proponatur aliquod objectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit [7]; non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur ei aliquod objectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cujuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum, et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem quælibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona; et secundum hanc considerationem possunt repudiari vel approbari a voluntate, quæ potest in idem ferri secundum diversas considerationes.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sufficiens motivum alicujus potentiæ non est nisi objectum quod totaliter habet rationem motivi; si autem in aliquo deficiat, non ex necessitate movebit, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod intel-

(1) Ac proinde respectu bonorum illorum particularium voluntas remanet libera.
(2) De anima, lib. III, text. 54.
(3) Sed *finem aliquem ex necessitate vult*; sive *sed ut aliquis finis quem ex necessitate vult*, edit. Nicolai. (4) Metaph. lib. IX, text. 3.
(5) De anima, lib. III, text. 42.

(6) Ut scilicet *exercitium actus* attendatur penes illius applicationem ad volendum aliquid vel agendum; sed *specificatio actus* penes conditionem ejus ad quod volendum vel agendum quolibet modo applicatur.
(7) Id est, si exerceat actum volendi, ut jam supra.

lectus ex necessitate movetur a tali objecto quod est semper et ex necessitate verum; non autem ab eo quod potest esse verum et falsum, scilicet a contingenti, sicut et de bono dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum; et similiter illa quæ ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest; sicut esse et vivere, et hujusmodi. Alia vero, sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult qui vult finem; sicut conclusiones, sine quibus principia possunt esse vera, non ex necessitate credit qui principia credit.

ART. III. — UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR DE NECESSITATE AB INFERIORI APPETITU.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur a passione appetitus inferioris. Dicit enim Apostolus [1]: *Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio;* quod dicitur propter concupiscentiam, quæ est passio quædam. Ergo voluntas ex necessitate movetur a passione.

2. Præterea, sicut dicitur [2], " qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. „ Sed non est in potestate voluntatis quod statim passionem abjiciat. Ergo non est in potestate voluntatis quod non velit illud ad quod passio se inclinat.

3. Præterea, causa universalis non applicatur ad effectum particularem nisi mediante causa particulari; unde ratio universalis non movet nisi mediante æstimatione particulari [3], ut dicitur [4]. Sed sicut se habet ratio universalis ad æstimationem particularem, ita se habet voluntas ad appetitum sensitivum. Ergo ad aliquod particulare volendum non movetur voluntas nisi mediante appetitu sensitivo. Ergo si appetitus sensitivus sit per aliquam passionem ad aliquid dispositus, voluntas non poterit in contrarium moveri.

Sed *contra* est quod dicitur Genes. IV, 7: *Subter te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius.* Non ergo voluntas hominis ex necessitate movetur ab appetitu inferiori.

CONCLUSIO. — Voluntas cum sit spiritualis in homine potestas, non necessario et universaliter ab inferiori appetitu movetur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 2), passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte qua voluntas movetur ab objecto, inquantum scilicet homo aliqualiter dispositus per passionem judicat aliquid esse conveniens et bonum, quod extra passionem existens non judicaret. Hujusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo sic quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non habet; sicut contingit in his qui propter vehementem iram vel concupiscentiam furiosi vel amentes fiunt, sicut et propter aliquam aliam perturbationem corporalem: hujusmodi enim passiones non sine corporali transmutatione accidunt. Et de talibus eadem est ratio sicut et de animalibus brutis, quæ ex necessitate sequuntur impetum passionis; in his enim non est aliquis rationis motus, et per consequens nec voluntatis. Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione, sed remanet quantum ad aliquid judicium rationis liberum; et secundum hoc remanet aliquid de motu voluntatis [5]. Inquantum ergo ratio manet libera, et passioni non subjecta, iutantum voluntatis motus, qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc ad quod passio inclinat; et sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur; aut si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem.

Ad *primum* ergo diceudum, quod etsi voluntas non possit facere quin motus concupiscentiæ insurgat, de quo Apostolus dicit [6]: *Quod odi malum, illud facio,* id est, *concupisco,* tamen potest voluntas non velle concupiscere, aut concupiscentiæ non consentire; et sic non ex necessitate sequitur concupiscentiæ motum.

Ad *secundum* dicendum, quod cum in

(1) Rom. VII, 19.
(2) Ethic. lib. III, cap. 5.
(3) Quia nempe ratio dicit quod aliquis aliquid agere debet indefinite tantum et in universali; æstimatio autem quod hic in singulari et hoc etiam singulare, ut ibi explicatur.
(4) De anima, lib. III, text. 58.
(5) Hinc ex illo appetitu scaturiunt plurima peccata; quod foret impossibile, si voluntas appetitui sensitivo resistere non posset, juxta illud S. Augustini effatum: *Peccatum non est peccatum nisi sit voluntarium*
(6) Rom. VII, 19.

homine duæ sint naturæ, intellectualis scilicet et sensitiva, quandoque quidem est homo aliqualis uniformiter secundum totam animam, quia scilicet vel pars sensitiva totaliter subjicitur rationi, sicut contingit in virtuosis; vel e converso ratio totaliter absorbetur a passione, sicut accidit in amentibus. Sed aliquando, etsi ratio obnubiletur a passione, remanet tamen aliquid rationis liberum; et secundum hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere, vel saltem se tenere ne passionem sequatur. In tali enim dispositione, quia homo secundum diversas partes animæ diversimode disponitur, aliud ei videtur secundum rationem, et aliud secundum passionem.

Ad *tertium* dicendum, quod voluntas non solum movetur a bono universali apprehenso per rationem, sed etiam a bono apprehenso per sensum; et ideo potest moveri ad aliquod particulare bonum absque passione appetitus sensitivi. Multa enim volumus et operamur absque passione per solam appetitus electionem, ut patet in his in quibus ratio renititur passioni.

ART. IV. — UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR DE NECESSITATE AB EXTERIORI MOTIVO, QUOD EST DEUS [1].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur a Deo. Omne enim agens, cui resisti non potest, ex necessitate movet. Sed Deo, cum sit infinitæ virtutis, resisti non potest; unde dicitur Rom. IX, 19: *Voluntati ejus qui resistit?* Ergo Deus ex necessitate movet voluntatem.

2. Prætcrea, voluntas ex necessitate movetur in illa quæ naturaliter vult, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed hoc est unicuique naturale quod Deus in eo operatur, ut Augustinus dicit [2]. Ergo voluntas ex necessitate vult omne illud ad quod a Deo movetur.

3. Præterca, possibile est quo posito non sequitur impossibile. Sequitur autem impossibile, si ponatur quod voluntas non velit hoc ad quod Deus eam movet, quia secundum hoc operatio Dei esset inefficax. Non ergo est possibile voluntatem non velle hoc ad quod Deus eam movet. Ergo necesse est eam hoc velle.

Sed *contra* est quod dicitur Eccli. XV, vers. 14: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.* Non ergo ex necessitate movet voluntatem ejus.

CONCLUSIO. — Cum voluntas sit activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter ad multa se habens, non necessario a Deo movetur, qui cuncta movet secundum propriæ naturæ dispositionem.

Respondeo dicendum quod, sicut Dionysius dicit [3], ad Providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem; ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur [4] effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa; sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens, et non necessarius, nisi in his ad quæ naturaliter movetur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quo congruit naturæ ipsius. Et ideo magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suæ naturæ non competit, quam si moveretur libere, prout competit suæ naturæ.

Ad *secundum* dicendum, quod naturale est unicuique quod Deus operatur in ipso, ut sit ei naturale; sic enim unicuique convenit aliquid, secundum quod Deus vult quod ei conveniat. Non autem vult quod quidquid operatur in rebus, sit eis naturale, puta quod mortui resurgant; sed hoc vult unicuique esse naturale quod potestati divinæ subdatur.

Ad *tertium* dicendum, quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, incom-

(1) Concilium Tridentinum sic damnavit eos qui docuerunt voluntatem a Deo de necessitate moveri: *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum, Deo excitanti atque vocanti non posse dissentire, si velit, anathema sit* (sess VI, can 4).

(2) Contra Faustum, lib. XXVI, cap. 3, ante medium.

(3) De div. nom. cap. 4, lect. 23.

(4) Ita theologi cum posterioribus editis. Cod. Alc. cum edit. Rom., *consequuntur.*

possibile est huic positioni quod [1] voluntas ad illud non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur [2].

QUÆSTIO XI.

DE FRUITIONE, QUÆ EST ACTUS VOLUNTATIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de fruitione; et circa hoc quæruntur quatuor: 1. Utrum frui sit actus appetitivæ potentiæ. — 2. Utrum soli rationali creaturæ conveniat, an etiam animalibus brutis. — 3. Utrum fruitio sit tantum ultimi finis. — 4. Utrum sit solum finis habiti.

ART. I. — UTRUM FRUI SIT ACTUS APPETITIVÆ POTENTIÆ [3].

De his etiam infra, art. 2 corp., et Sent. I, dist. 1, quæst. I, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod frui non sit solum appetitivæ potentiæ. Frui enim nihil aliud esse videtur quam fructum capere. Sed fructum humanæ vitæ, qui est beatitudo, accipit intellectus, in cujus actu beatitudo consistit, sicut supra ostensum est (qu. III, art. 8). Ergo frui non est appetitivæ potentiæ, sed intellectus.

2. Præterea, quælibet potentia habet proprium finem, qui est ejus perfectio; sicut visus finis est cognoscere visibile, auditus percipere sonos, et sic de aliis. Sed finis rei est fructus ejus. Ergo frui est potentiæ cujuslibet, et non solum appetitivæ.

3. Præterea, fruitio delectationem quamdam importat. Sed delectatio sensibilis pertinet ad sensum, qui delectatur in suo objecto, et eadem ratione delectatio intellectualis ad intellectum. Ergo fruitio pertinet ad apprehensivam potentiam, et non ad appetitivam.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [4]: " Frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam. „ Sed amor pertinet ad appetitivam potentiam. Ergo et frui est actus appetitivæ potentiæ.

CONCLUSIO. — Cum fruitio ad delectationem vel amorem spectet, appetitivæ potentiæ actus est.

Respondeo dicendum quod fruitio et fructus ad idem pertinere videntur, et unum ex altero derivari; quid autem a quo, nihil ad propositum refert, nisi quod hoc probabile videtur, quod id quod magis est manifestum, prius ctiam fuerit nominatum. Sunt autem nobis primo manifesta quæ sunt sensibilia magis; unde a sensibilibus fructibus nomen fruitionis derivatum videtur. Fructus autem sensibilis est id quod ultimum ex arbore expectatur, et cum quadam suavitate percipitur. Unde fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem, quam aliquis habet de ultimo expectato, quod est finis. Finis autem et bonum est objectum appetitivæ potentiæ [5]. Unde manifestum est quod fruitio est actus appetitivæ potentiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod nihil prohibet unum et idem secundum diversas rationes ad diversas potentias pertinere. Ipsa igitur visio Dei, inquantum est visio, est actus intellectus; inquantum autem est bonum et finis, est voluntatis objectum; et hoc modo est ejus fruitio. Et finem hunc intellectus consequitur tanquam potentia agens, voluntas autem tanquam potentia movens ad finem, et fruens fine jam adepto.

Ad *secundum* dicendum, quod perfectio et finis cujuslibet alterius potentiæ continetur sub objecto appetitivæ sicut proprium sub communi, ut dictum est supra (quæst. IX, art. 1). Unde perfectio et finis cujuslibet potentiæ, inquantum est quoddam bonum, pertinet ad appetitivam; propter quod appetitiva potentia movet alias ad suos fines, et ipsa consequitur finem, quando quælibet aliarum pertingit ad finem.

Ad *tertium* dicendum, quod in delectatione duo sunt, scilicet perceptio convenientis, quæ pertinet ad apprehensivam potentiam, et complacentia ejus quod offertur ut conveniens, et hoc pertinet ad appetitivam potentiam, in qua ratio delectationis completur.

(1) Ita Nicolai cum edit. Pat. an. 1712. Cod. Alcan. et Camer. cum edit. Patav. an. 1698, *impossibile est huic positioni*. Edit. Rom. aliæque, *impossibile est poni quod*, etc.

(2) Confer ea quæ dicta sunt part. I, qu. XIX, art. 8, et quæst. XXII, art. 4.

(3) Frui est re aliqua delectari propter seipsam; ita ut voluntas amantis in ea tanquam in bono summo et fine ultimo conquiescat.

(4) De doctr. christ. lib. I, cap. 4, in princ., et De Trinit. lib. X, cap. 10, parum a princ.

(5) Pro uno quippe ac eodem finis et bonum accipitur a Philosopho (Met. lib. V, text. 3 vel cap. 2).

ART. II. — UTRUM FRUI CONVENIAT TANTUM RATIONALI CREATURÆ AN ETIAM ANIMALIBUS BRUTIS.

De his etiam infra, quæst. XIII, art. 5 ad 2, et Sent. I, dist. 1, quæst. IV, art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod frui solummodo sit hominum. Dicit enim Augustinus [1] quod " nos homines sumus, qui fruimur et utimur. " Non ergo alia animalia frui possunt.

2. Præterea, frui est ultimi finis. Sed ad ultimum finem non possunt pertingere bruta animalia. Ergo eorum non est frui.

3. Præterea, sicut appetitus sensitivus est sub intellectivo, ita appetitus naturalis est sub sensitivo. Si igitur frui pertinet ad appetitum sensitivum, videtur quod pari ratione possit ad naturalem pertinere; quod patet esse falsum, quia ejus non est delectari. Ergo appetitus sensitivi non est frui, et ita non convenit brutis animalibus.

4. Sed *contra* est quod Augustinus dicit [2]: " Frui quidem cibo et qualibet corporali voluptate, non absurde existimantur et bestiæ. "

CONCLUSIO. — Convenit rationali naturæ fruitio secundum rationem perfectam, brutis autem secundum imperfectam cæteris autem nullo modo convenit.

Respondeo dicendum quod, sicut ex prædictis habetur (art. præc. ad 2), frui non est actus potentiæ pervenientis ad finem sicut exequentis, sed potentiæ imperantis executionem. Dictum est enim (ibid.) quod est appetitivæ potentiæ. In rebus autem cognitione carentibus invenitur quidem potentia pertingens ad finem per modum exequentis, sicut grave tendit deorsum, et leve sursum; sed potentia ad quam pertinet finis per modum imperantis, non invenitur in eis, sed in aliqua superiori natura [3], quæ sic movet totam naturam per imperium, sicut in habentibus cognitionem appetitus movet alias potentias ad suos actus. Unde manifestum est quod in his quæ cognitione carent, quamvis pertingant ad finem, non invenitur fruitio finis, sed solum in iis quæ cognitionem habent. Sed cognitio finis est duplex, perfecta et imperfecta. Perfecta quidem, qua non solum cognoscitur id quod est finis et bonum, sed ratio universalis finis et boni; et talis cognitio est solius rationalis naturæ. Imperfecta autem cognitio est, qua cognoscitur particulariter finis et bonum; et talis cognitio est in brutis animalibus, quorum et virtutes appetitivæ non sunt imperantes liberæ; sed secundum naturalem instinctum ad ea quæ apprehendunt, moventur. Unde rationali naturæ convenit fruitio secundum rationem perfectam; brutis autem animalibus secundum rationem imperfectam; aliis autem creaturis nullo modo.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

Ad *secundum* dicendum, quod non oportet quod fruitio sit ultimi finis simpliciter, sed ejus quod habetur ab unoquoque pro ultimo fine [4].

Ad *tertium* dicendum, quod appetitus sensitivus consequitur aliquam cognitionem, non autem appetitus naturalis, præcipue prout est in his quæ cognitione carent.

Ad *quartum* dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de fruitione imperfecta, quod ex ipso modo loquendi apparet; dicit enim quod frui non adeo absurde existimantur et bestiæ; scilicet sicut uti absurdissime dicerentur [5].

ART. III. — UTRUM FRUITIO SIT TANTUM ULTIMI FINIS [6].

De his etiam infra, quæst. XII, art. 2 ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod fruitio non sit tantum ultimi finis. Dicit enim Apostolus ad Philemonem, 20: *Itaque, frater, ego te fruar in Domino.* Sed manifestum est quod Paulus non posuerat ultimum suum finem in homine. Ergo frui non tantum est ultimi finis.

(1) De doctrina christiana, lib. I, cap. 3 et 22.
(2) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 30, circa med.
(3) Quod intelligendum est de natura divina ad quam solam pertinet ut naturam totam movere possit.
(4) Quamvis nec fruitio illa proprie dici possit, sed solummodo præsumptitia et apparens.
(5) " Nam, ut subdit, et probat Augustinus, uti aliqua re non potest nisi animal quod rationis est particeps Scire namque quo quidque referendum sit non datum est rationis expertibus; sed neque rationalibus stultis. "
(6) Prænotandum est ex Sylvio quod finis ultimus qui dicitur objectum fruitionis proprie dictæ, non intelligitur is solus qui secundum veritatem est ultimus, sed etiam qui talis est secundum apprehensionem; avarus enim pecunia proprie fruitur, quamvis ipsi non sit ultimus finis secundum rem.

2. Præterea, fructus est quo aliquis fruitur. Sed Apostolus dicit [1]: *Fructus spiritus est charitas, gaudium, pax*, et hujusmodi, quæ non habent rationem ultimi finis. Non ergo fruitio est tantum ultimi finis.

3. Præterea, actus voluntatis supra seipsos reflectuntur; volo enim me velle, et amo me amare. Sed frui est actus voluntatis; voluntas enim est per quam fruimur, ut Augustinus dicit [2]. Ergo aliquis fruitur sua fruitione. Sed fruitio non est ultimus finis hominis, sed solum bonum increatum, quod est Deus. Non ergo fruitio est solum ultimi finis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [3], quod " non fruitur, si quis id quod in facultatem voluntatis assumitur, propter aliud appetit. „ Sed solum ultimus finis est qui non propter aliud appetitur. Ergo solius ultimi finis est fruitio.

CONCLUSIO. — Fruitio tantum ultimi finis est, qui non propter aliud quæritur, sed propter seipsum, ut in eo voluntas quiescat et delectetur.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), ad rationem fructus duo pertinent, scilicet quod sit ultimum, et quod appetitum quietet quadam dulcedine vel delectatione. Ultimum autem est simpliciter et secundum quid; simpliciter quidem quod ad aliud non refertur; sed secundum quid, quod est aliquorum ultimum. Quod ergo est simpliciter ultimum, in quo aliquis delectatur sicut in ultimo fine, hoc proprie dicitur fructus, et eo proprie dicitur aliquis frui; quod autem in seipso non est delectabile, sed tantum appetitur in ordine ad aliud, sicut potio amara ad sanitatem, nullo modo fructus dici potest; quod autem in se habet quamdam delectationem, ad quam quædam præcedentia referuntur, potest quidem aliquo modo dici fructus; sed non proprie et secundum completam rationem fructus, eo dicimur frui. Unde Augustinus [4] dicit quod " fruimur cognitis, in quibus voluntas delectata conquiescit [5]. „ Non autem quiescit simpliciter nisi in ultimo, quia quamdiu aliquid expectatur, motus voluntatis remanet in suspenso, licet jam ad aliquid pervenerit; sicut in motu locali licet illud quod est medium in magnitudine, sit principium et finis, non tamen accipitur ut finis in actu, nisi quando in eo quiescitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit [6], si dixisset: Te fruar, et non addidisset: In Domino, videretur finem delectationis in eo posuisse; sed quia addidit: *In Domino*, in Domino se posuisse finem, atque eo se frui significavit; ut sic fratre se frui dixerit non tanquam termino sed tanquam medio.

Ad *secundum* dicendum, quod fructus aliter comparatur ad arborem producentem, et aliter ad hominem fruentem. Ad arborem quidem producentem comparatur ut effectus ad causam; ad fruentem autem sicut ultimum expectatum et delectans. Dicuntur igitur ea quæ enumerat ibi Apostolus *fructus*, quia sunt effectus quidam Spiritus sancti in nobis (unde et *fructus Spiritus* dicuntur), non autem ita quod eis fruamur tanquam ultimo fine. Vel aliter dicendum quod dicuntur *fructus* secundum Ambrosium [7], quia " propter se petenda sunt, „ non quidem ita quod ad beatitudinem non referantur, sed quia in seipsis habent unde nobis placere debeant.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. I, art. 8, et quæst. II, art. 7), finis dicitur dupliciter: uno modo ipsa res, alio modo adeptio rei. Quæ quidem non sunt duo fines, sed unus finis in se consideratus, et alteri applicatus. Deus igitur est ultimus finis sicut res quæ ultimo quæritur; fruitio autem, sicut adeptio hujus ultimi finis. Sicut igitur non est alius finis Deus, et fruitio Dei, ita eadem ratio fruitionis est qua fruimur Deo, et qua fruimur divina fruitione. Et eadem ratio est de beatitudine creata, quæ in fruitione consistit.

ART. IV. — UTRUM FRUITIO SIT SOLUM FINIS HABITI.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod fruitio non sit nisi finis habiti.

(1) Galat. v, 22.
(2) De Trinit. lib. x, cap. 10, ante med.
(3) Ibid., cap. 11, ante med.
(4) Ibid., cap. 10, ante med.
(5) Sive paulo plenius, *ipsis propter seipsa delectata* per oppositum ad alia quibus dicimur uti prout *ad illud referimus quo fruendum est.*
(6) De doctr. christ. lib. I, cap. 33, post med.
(7) Ut citatur in Sent. I, dist. 1, et habetur in Gloss. interl. ad Gal. super illud: *Fructus autem Spiritus.*

Dicit enim Augustinus [1], quod " frui est cum gaudio uti, non adhuc spei, sed jam rei. „ Sed quamdiu non habetur, non est gaudium rei, sed spei. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

2. Præterea, sicut dictum est (art. 3 hujus quæst.), fruitio non est proprie nisi ultimi finis, quia solus ultimus finis quietat appetitum. Sed appetitus non quietatur nisi in fine jam habito. Ergo fruitio, proprie loquendo, non est nisi finis habiti.

3. Præterea, frui est capere fructum. Sed non capitur fructus, nisi quando jam finis habetur. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

Sed *contra*, " frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam, „ ut Augustinus dicit [2]. Sed hoc potest fieri etiam de re non habita. Ergo frui potest esse etiam finis non habiti.

CONCLUSIO. — Est perfecta fruitio ultimi finis habiti realiter, imperfecta vero finis non habiti realiter, sed in intentione tantum.

Respondeo dicendum quod frui importat comparationem quamdam voluntatis ad ultimum finem, secundum quod voluntas habet aliquid pro ultimo fine. Habetur autem ultimus finis dupliciter: uno modo perfecte, et alio modo imperfecte. Perfecte quidem, quando habetur non solum in intentione, sed etiam in re; imperfecte autem quando habetur in intentione tantum. Est ergo perfecta fruitio jam habiti finis realiter; sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed in intentione tantum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de fruitione perfecta [3].

Ad *secundum* dicendum, quod quies voluntatis dupliciter impeditur: uno modo ex parte objecti, quia scilicet non est ultimus finis, sed ad aliud ordinatur; alio modo ex parte appetentis finem, qui nondum adipiscitur finem. Objectum autem est quod dat speciem actui; sed ab agente dependet modus agendi, ut sit perfectus vel imperfectus secundum conditionem agentis. Et ideo ejus quod non est ultimus finis, fruitio est impropria; quasi leficiens a specie fruitionis; finis autem ultimi non habiti est fruitio propria quidem, sed imperfecta propter imperfectum modum habendi ultimum finem.

Ad *tertium* dicendum, quod finem accipere vel habere dicitur aliquis non solum secundum rem, sed etiam secundum intentionem, ut dictum est (in corp. art.).

(1) De Trinit. lib. x, cap. 11, ante med.
(2) De doctr. christ. lib. i, cap. 4, in princ.
(3) Si fruitio ultimi finis intelligatur, ut hic supponit S. Thomas ab Augustino intelligi; sed probabilius est quod S. Augustinus non præcise de ultimo fine hic loquatur, sed tantum absolute distinguit qualemcumque frultionem a non fruitione quoad finem quemlibet non habitum; ut ex adjunctis ibi patet.
(4) De serm. Dom. in monte, lib. ii, cap. 13, circa med.
(5) Ibidem in fin. cap (6) Matth. vi, 23.

QUÆSTIO XII.

DE INTENTIONE, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de intentione; et circa hoc quæruntur quinque: I. Utrum intentio sit actus intellectus vel voluntatis. — 2. Utrum sit tantum finis ultimi. — 3. Utrum aliquis possit simul duo intendere. — 4. Utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quod est ad finem. — 5. Utrum intentio conveniat brutis animalibus.

ART. I. — UTRUM INTENTIO SIT ACTUS INTELLECTUS, VEL VOLUNTATIS.

De his etiam 2 2, quæst. CLXVIII, art. 1 corp., et Sent. II, dist. 38, art. 3, et De ver. qu. XXIII, art. 13, et De malo, quæst. XVI, art. 2 ad 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intentio sit actus intellectus, et non voluntatis. Dicitur enim Matth. VI, vers. 22: *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit:* ubi per oculum significatur *intentio*, ut dicit Augustinus [4]. Sed oculus, cum sit instrumentum visus, significat apprehensivam potentiam. Ergo intentio non est actus appetitivæ potentiæ, sed apprehensivæ.

2. Præterea, Augustinus dicit [5], quod intentio lumen vocatur a Domino, ubi dicit [6]: *Si lumen quod in te est, tenebræ sunt*, etc. Sed lumen ad cognitionem pertinet. Ergo et intentio.

3. Præterea, intentio designat ordinationem quamdam in finem. Sed ordinare est rationis. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem, sed ad rationem.

4. Præterea, actus voluntatis non est nisi finis, vel eorum quæ sunt ad finem. Sed actus voluntatis respectu finis vocatur voluntas, seu fruitio; respectu autem eorum quæ sunt ad finem, est electio, a quibus differt intentio. Ergo intentio non est actus voluntatis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [1], quod " voluntatis intentio copulat corpus visum visni, et similiter speciem in memoria existentem ad aciem animi interius cogitantis. „ Est igitur intentio actus voluntatis.

CONCLUSIO. — Cum voluntas moveat omnes animæ vires ad finem, ejus proprie intentio actus est.

Respondeo dicendum quod *intentio*, sicut ipsum nomen sonat, significat *in aliud tendere*. In aliquid autem tendit et actio moventis, et motus mobilis; sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione moventis procedit. Unde intentio primo et principaliter pertinet ad id quod movet ad finem: unde dicimus architectorem, et omnem præcipientem movere suo imperio alios ad id ad quod ipse tendit. Voluntas autem movet omnes alias vires animæ ad finem, ut supra habitum est (quæst. IX, art. 1). Unde manifestum est quod intentio proprie est actus voluntatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod intentio nominatur *oculus* metaphorice, non quia ad cognitionem pertinet, sed quia cognitionem præsupponit, per quam proponitur voluntati finis ad quem movet; sicut oculo prævidemus quo tendere corporaliter debeamus.

Ad *secundum* dicendum, quod intentio dicitur *lumen*, quia manifesta est intendenti. Unde et opera dicuntur *tenebræ*, quia homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut Augustinus ibidem exponit [2].

Ad *tertium* dicendum, quod voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis. Unde hoc nomen *intentio* nominat actum voluntatis, præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem.

Ad *quartum* dicendum, quod intentio est actus voluntatis respectu finis. Sed voluntas respicit finem tripliciter. Uno modo absolute; et sic dicitur *voluntas*, prout absolute volumus vel sanitatem, vel si quid aliud est hujusmodi. Alio modo consideratur finis, secundum quod in eo quiescitur: et hoc modo *fruitio* respicit finem. Tertio modo consideratur finis secundum quod est terminus alicujus quod in ipsum ordinatur; et sic *intentio* respicit finem. Non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire [3].

(1) De Trinit. lib. X, cap. 7, circa fin. et lib. XI, cap. 9. (2) Loc cit. in arg.

(3) Hinc definiri potest intentio: Intentio est motus voluntatis in finem velut per aliqua media acquisibilem. Neque oportet quod media fini acquirendo opportuna jam sint in particulari designata quando est intentio, ut patet ex illa responsione, sed sufficit finem apprehendi velut per media, quæcumque illa sint, acquisibilem, eaque saltem indistincte intendi.

ART. II. — UTRUM INTENTIO SIT TANTUM ULTIMI FINIS [4].

De his etiam 2 2, quæst. CLXXX, art. 1 corp., et Sent. II, dist. 38, art. 3, et De ver. quæst. XXII, art. 13 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intentio sit tantum ultimi finis. Dicitur enim in lib. Sententiarum Prosperi [5]: " Clamor ad Deum est intentio cordis. „ Sed Deus est ultimus finis humani cordis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

2. Præterea, intentio respicit finem, secundum quod est terminus, ut dictum est (art. præc. ad 4). Sed terminus habet rationem ultimi finis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

3. Præterea, sicut intentio respicit finem, ita et fruitio. Sed fruitio semper est ultimi finis. Ergo et intentio.

Sed *contra*, ultimus finis humanarum voluntatum est unus, scilicet beatitudo, ut supra dictum est (quæst. I, art. 7). Si igitur intentio esset tantum ultimi finis, non essent diversæ hominum intentiones: quod patet esse falsum.

CONCLUSIO. — Tametsi intentio sit semper ipsius finis, non tamen semper est ultimi finis.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), intentio respicit finem, secundum quod est terminus motus voluntatis. In motu autem potest accipi terminus dupliciter. Uno modo ipse terminus ultimus, in quo quiescitur, qui est terminus totius motus. Alio modo aliquod medium, quod est principium unius partis motus, et finis vel terminus alterius; sicut in motu quo itur de A in C per B, C est terminus ultimus, B autem terminus, sed non ultimus: et utriusque potest esse intentio. Unde etsi semper sit finis, non

(4) Hic probat S. Doctor intentionem non tantum esse finis ultimi, sed etiam intermedii.

(5) Sent. 100.

tamen oportet quod semper sit ultimi finis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod " intentio cordis „ dicitur " clamor ad Deum, „ non quod Deus sit objectum intentionis semper, sed quia est intentionis cognitor: vel quia cum oramus, intentionem nostram ad Deum dirigimus, quæ quidem intentio vim clamoris habet.

Ad *secundum* dicendum, quod terminus habet rationem ultimi finis, sed non semper ultimi respectu totius, sed quandoque respectu alicujus partis.

Ad *tertium* dicendum, quod fruitio importat quidem quietem, quæ est in fine, quod pertinet solum ad ultimum finem; sed intentio importat motum in finem, non autem in quietem. Unde non est similis ratio.

ART. III. — UTRUM ALIQUIS POSSIT SIMUL DUO INTENDERE.

De his etiam De verit. quæst. XIII, art. 13 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non possit aliquis simul intendere plura. Dicit enim Augustinus [1], quod " non potest homo simul intendere Deum, et commodum corporale. „ Ergo pari ratione neque aliqua alia duo.

2. Præterea, intentio nominat motum voluntatis ad terminum. Sed unius motus non possunt esse plures termini ex una parte. Ergo voluntas non potest simul multa intendere.

3. Præterea, intentio præsupponit actum rationis sive intellectus. Sed " non contingit simul plura intelligere, „ secundum Philosophum [2]. Ergo etiam neque contingit simul plura intendere.

Sed *contra*, ars imitatur naturam. Sed natura ex uno instrumento intendit duas utilitates; sicut lingua ordinatur ad gustum, et ad locutionem, ut dicitur [3]. Ergo pari ratione ars vel ratio potest simul aliquid unum ad duos fines ordinare; et ita potest aliquis simul plura intendere.

CONCLUSIO. — Potest voluntatis intentio simul in multa ferri, ut finem ultimum et proximum, et unum alteri præeligendo.

Respondeo dicendum quod aliqua duo possunt accipi dupliciter: vel ordinata ad invicem, vel ad invicem non ordinata. Et si quidem ad invicem fuerint ordinata, manifestum est ex præmissis (art. 2 hujus quæst.), quod homo potest simul multa intendere. Est enim intentio non solum finis ultimi, ut dictum est (ibid.), sed etiam finis medii. Simul autem intendit aliquis et finem proximum, et ultimum; sicut confectionem medicinæ et sanitatem. Si autem accipiantur duo ad invicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere: quod patet ex hoc quod homo unum alteri præeligit, quia melius est altero. Inter alias autem conditiones, quibus aliquid est melius altero, una est quod ad plura valet: unde potest aliquid præeligi alteri ex hoc quod ad plura valet. Et sic manifeste homo simul plura intendit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus intelligit hominem non posse simul Deum, et commodum temporale intendere sicut ultimos fines: quia, ut supra ostensum est (quæst. I, art. 5), non possunt esse plures fines ultimi unius hominis.

Ad *secundum* dicendum, quod unius motus possunt ex una parte esse plures termini, si unus ad alium ordinetur sed duo termini ad invicem non ordinati ex una parte unius motus esse non possunt. Sed tamen considerandum est, quod id quod non est unum secundum rem, potest accipi ut unum secundum rationem. Intentio autem est motus voluntatis in aliquid præordinatum in ratione, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 3). Et ideo ea quæ sunt plura secundum rem, possunt accipi ut unus terminus intentionis, prout sunt unum secundum rationem: vel quia aliqua duo concurrunt ad integrandum aliquid unum, sicut ad sanitatem concurrunt calor et frigus commensurata: vel quia aliqua duo sub uno communi continentur, quod potest esse intentum; puta acquisitio vini et vestis continetur sub lucro sicut sub quodam communi: unde nihil prohibet quin ille qui intendit lucrum, simul hæc duo intendat.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dictum est (part. I, quæst. LXXXV, art. 4), contingit simul plura intelligere, inquantum sunt aliquo modo unum.

(1) De serm. Domini in monte, lib. II, cap. 14, 16, 17 et 22.

(2) Topic. lib. II, c. 4, in declaratione loci 33.
(3 De anima, lib. III, in fin., et lib. II. text. 88

ART. IV. — UTRUM INTENTIO FINIS SIT IDEM ACTUS CUM VOLUNTATE EJUS QUOD EST AD FINEM [1].

De his etiam sup. quæst. VIII, art. 3, et Sent. II, dist. 38, art. 4, et III, dist. 14, art. 1, quæst. IV corp., et De ver. quæst. XXII, art. 4.

Ad qnartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit unus et idem motus intentio finis, et voluntas ejus quod est ad finem. Dicit enim Augustinus [2], quod " voluntas videndi fenestram finem habet fenestræ visionem; et altera est voluntas per fenestram videndi transeuntes. „ Sed hoc pertinet ad intentionem quod velim videre transeuntes per fenestram: hoc autem ad voluntatem ejus quod est ad finem, quod velim videre fenestram. Ergo alius est motus voluntatis intentio finis, et alius voluntas ejus quod est ad finem.

2. Præterea, actus distinguuntur secundnm objecta. Sed finis, et id quod est ad finem. sunt diversa objecta. Ergo alius motns voluntatis est intentio finis, et voluntas ejus quod est ad finem.

3. Prætcrea, voluntas ejus quod cst ad finem, dicitur electio. Sed non est idem electio et intentio. Ergo non est idem motus intcntio finis [3] cum voluntate ejus quod est ad finem.

Sed *contra* est quod id quod est ad finem se habet ad finem, ut medium ad terminum [4]. Sed idem motus est qui per medium transit ad terminum in rebus naturalibus. Ergo et in rebus volnntariis idem motus est intentio finis, et voluntas ejus quod est ad finem.

CONCLUSIO. — Unns et idem subjecto motus est voluntatis in finem tendens, et in id quod est ad finem.

Respond'eo dicendnm quod motus voluntatis in finem, et in id quod est ad finem, potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum quod voluntas in utrnmqne fertur absolnte et secundum se: et sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in utrumque. Alio modo potest considerari secundnm qnod voluntas fertur in id quod est ad finem , propter finem: et sic unus et idem subjecto motus voluntatis est tendens ad finem, et in id quod est ad finem. Cum enim dico: " Volo medicinam propter sanitatem, „ non designo nisi unum motum voluntatis: cujus ratio est, quia finis ratio est volendi ea quæ sunt ad finem. Idem autem actus cadit super objectum, et super rationem objecti, sicut eadem visio est coloris, et luminis, ut supra dictum est (quæst. VIII, art. 3 ad 2). Et est simile de intellectu: quia si absolute principium et conclusionem consideret, diversa est consideratio utriusque; in hoc autem quod conclusioni propter principia assentit, est unus actns intellectus tantum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinns loquitur de visione fenestræ, et visione transeuntium per fenestram, secundnm quod voluntas in utrumque absolute fertur.

Ad *secundum* dicendum, quod finis, inquantum est res quædam, est aliud voluntatis objectum, quam id qnod est ad finem; sed inquantum est ratio volendi id quod est ad finem, est unum et idem objectum.

Ad *tertium* dicendum, quod motus qui est unus subjecto, potest ratione differre secundum principium et finem, ut ascensio et descensio, sicut dicitur [5]. Sic igitur inquantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio; motus autem voluntatis qui fertnr in finem, secundum quod acquiritur per ea quæ sunt ad finem, vocatur intentio; cujus signum est quod intentio finis esse potest etiam nondum determinatis his quæ snnt ad finem, qnorum est electio [6].

ART. V. — UTRUM INTENTIO CONVENIAT BRUTIS ANIMALIBUS.

De his etiam 2 2, quæst. CX, art. 1 corp., et Sent. II, dist. 38, art. 3 corp. et ad 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod bruta animalia intendant finem. Natnra enim in his quæ cognitione carent magis distat a rationali natura qnam natura sensitiva, quæ est in animalibus brutis. Sed natura intendit fi-

(1) Id quod est ad finem idem sonat ac medium. (2) De Trin. lib. X, cap. 6, circa princ.

(3) Vel transposita constructione: *intentio finis non est idem motus cum*, etc.

(4) Supple *sicut medium se habet ad terminum*, id est, sicut id quod in motu intermedio pertransitur ad id quod est consummatio et ultima terminatio ipsius motus, etc.

(5) Phys. lib. III, text. 21.

(6) Addi potest ex quæst. XXII, De verit. art. 13 ad 19, quod utraque involvat respectum ad media, sed cum hoc discrimine quod intentio sit actus voluntatis in ordine ad rationem ipsa media ordinantem ac dirigentem in finem, at electio est actus voluntatis in ordine ad rationem comparantem media inter se.

nem etiam in his quæ cognitione carent, ut probatur [1]. Ergo multo magis bruta animalia intendunt finem.

2. Præterea, sicut intentio est finis, ita et fruitio. Sed fruitio convenit brutis animalibus, ut dictum est (quæst. XI, art. 2). Ergo et intentio.

3. Præterea, ejus est intendere finem cujus est agere propter finem, cum intendere nihil sit nisi in aliud tendere. Sed bruta animalia agunt propter finem; movetur enim animal vel ad cibum quærendum, vel ad aliquid hujusmodi. Ergo bruta animalia intendunt finem.

Sed *contra*, intentio finis importat ordinationem alicujus in finem; quod est rationis. Cum igitur bruta animalia non habeant rationem, videtur quod non intendant finem.

CONCLUSIO. — Quamvis proprie et principaliter brutis animalibus non conveniat intentio, convenit tamen quatenus instinctu naturali ad aliquid moventur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), intendere est in aliud tendere; quod quidem est et moventis et moti. Secundum quidem [2] igitur quod dicitur intendere finem id quod movetur ad finem ab alio, sic natura dicitur intendere finem, quasi mota ad suum finem a Deo, sicut sagitta a sagittante; et hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem, inquantum moventur ab instinctu naturali ad aliquid. Alio modo intendere finem est moventis, prout scilicet ordinat motum alicujus, vel sui, vel alterius in finem; quod est rationis tantum. Unde per hunc modum bruta non intendunt finem; quod est proprie et principaliter intendere, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.).

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod *intendere* est ejus quod movetur ad finem.

Ad *secundum* dicendum, quod fruitio non importat ordinationem alicujus in aliquid, sicut intentio; sed absolutam quietem in fine.

Ad *tertium* dicendum, quod bruta animalia moventur ad finem, non quasi considerantia quod per motum suum possint consequi finem, quod est proprie intendentis; sed quasi concupiscentia finem naturali instinctu moventur ad finem, quasi ab alio mota [3], sicut et cætera quæ moventur naturaliter.

(1) Phys. lib. II, text. 87 et seq.

(2) Ita codd. Alcan. cum edit. Rom. et Pat. an. 1698. Theologi, Nicolai, aliique omiserunt *quidem*.

(3) Ita codd. Camer. Rom. aliique, et editi passim; tantum edit. Rom. post verbum *concupiscentia* omittit *finem*. Cod. Alcan.: *Possunt consequi finem, quod est proprie intendentis; sed concupiscentia finem, naturali instinctu moventur ad finem, quasi ab alio mota*, etc.

(4) Ethic. lib. VII, cap. 3.

(5) Ibid. cap. 1, versus fin.

(6) Ibid. cap. 3, prope fin

QUÆSTIO XIII.

DE ELECTIONE EORUM QUÆ SUNT AD FINEM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de actions voluntatis qui sunt in comparatione ad ea quæ sunt ad finem; et sunt tres, *eligere*, *consentire* et *uti*. Electionem autem præcedit consilium. Primo ergo considerandum est de electione; secundo de consilio; tertio de consensu; quarto de usu. Circa electionem quæruntur sex: 1. Cujus potentiæ sit actus, utrum voluntatis vel rationis. — 2. Utrum electio conveniat brutis animalibus. — 3. Utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. — 4. Utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur. — 5. Utrum electio sit solum possibilium. — 6. Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.

ART. I. — UTRUM ELECTIO SIT ACTUS VOLUNTATIS VEL RATIONIS.

De his etiam part. I, quæst. VIII, art. 3 corp., et Sent. II, dist. 24, quæst. I, art. 2, et De verit. quæst. XXII, art. 15, et Ethic. lib. III, lect. 6, et VI, lect. 2, fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod electio non sit actus voluntatis, sed rationis. Electio enim collationem quamdam importat, qua unum alteri præfertur. Sed conferre est rationis. Ergo electio est rationis.

2. Præterea, ejusdem est syllogizare et concludere. Syllogizare autem in operabilibus est rationis. Cum igitur electio sit quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur [4], videtur quod sit actus rationis.

3. Præterea, ignorantia non pertinet ad voluntatem, sed ad vim cognitivam. Est autem quædam ignorantia electionis, ut dicitur [5]. Ergo videtur quod electio non pertineat ad voluntatem sed ad rationem.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [6], quod electio " est desiderium eorum quæ sunt in nobis. „ Desiderium autem est actus voluntatis. Ergo et electio.

CONCLUSIO. — Cum electio perficiatur in motu quodam animæ ad bonum quod eligitur, non est substantialiter actus rationis, sed voluntatis.

Respondeo dicendum quod in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem, sive ad intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem. Dicit enim Philosophus [1], quod " electio est appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus. „ Quandocumque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius. Unde Gregorius Nyssenus [2] dicit quod " electio neque est appetitus secundum seipsam, neque consilium solum, sed ex his aliquod compositum. „ Sicut enim dicimus animal ex anima et corpore compositum esse, neque vero corpus esse secundum seipsum, neque animam solam, sed utrumque, ita et electionem. Est autem considerandum in actibus animæ, quod actus qui est essentialiter unius potentiæ vel habitus, recipit formam et speciem a superiori potentia vel habitu, secundum quod ordinatur inferius a superiori. Si enim aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter vero charitatis. Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem præcedit, et ordinat actum ejus, inquantum scilicet voluntas in suum objectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivæ suum objectum repræsentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis. In hujusmodi autem, substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia; et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis; perficitur enim electio in motu quodam animæ ad bonum quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitivæ potentiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod electio importat collationem quamdam præcedentem, non quod essentialiter sit ipsa collatio.

Ad *secundum* dicendum, quod conclusio syllogismi, quæ fit in operabilibus, ad rationem pertinet, et dicitur sententia vel judicium, quam sequitur electio; et ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem tanquam ad consequens [3].

Ad *tertium* dicendum, quod ignorantia dicitur esse electionis, non quod ipsa electio sit scientia, sed quia ignoratur quid sit eligendum [4].

ART. II. — UTRUM ELECTIO CONVENIAT BRUTIS ANIMALIBUS [5].

De his etiam Sent. II, dist. 25, art. 1 ad 6 et 7. et Met. lib. V, lect. 23 fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod electio brutis animalibus conveniat. Electio enim est " appetitus aliquorum propter finem, „ ut dicitur [6]. Sed bruta animalia appetunt aliquid propter finem; agunt enim propter finem et ex appetitu. Ergo in brutis animalibus est electio.

2. Præterea, ipsum nomen electionis significare videtur quod aliquid præ aliis accipiatur. Sed bruta animalia accipiunt aliquid præ aliis, sicut manifeste apparet quod ovis unam herbam comedit, aliam refutat. Ergo in brutis animalibus est electio.

3. Præterea, ut dicitur [7], " ad prudentiam pertinet quod aliquis bene eligat ea quæ sunt ad finem. „ Sed prudentia convenit brutis animalibus; unde dicitur in principio Metaph. [8], quod " prudentia sunt sine disciplina, quæcumque sonos audire non potentia sunt, ut apes. „ Et hoc etiam sensui manifestum videtur. Apparent enim mirabiles sagacitates in operibus animalium, ut apum, et aranearum, et canum. Canis enim insequens cervum, si ad trivium venerit, odoratu quidem explorat an cervus per primam vel secundam viam transiverit; quod si invenerit non transisse, jam securus per tertiam viam incedit non explorando, quasi utens syllogismo divisivo, quo concludi posset, cervum per

(1) Ethic. lib. VI, cap. 2.
(2) Vel Nemesius, lib. De nat. hom. cap. 33, prope fin.
(3) Seu tanquam ad id quod ex conclusione judicii sequitur, etc.
(4) Nec Philosophus *electionis ignorantiam*, sed *in electione* vocat ἐν προαίρεσει.
(5) Ex hoc articulo sequitur animalia non esse libero arbitrio prædita.
(6) Ethic. lib. III, cap. 3, circa fin.
(7) Ibid. lib. VI, cap. 12, in med.
(8) Cap. 1. parum a princ.

istam viam incedere, ex quo non incedit per alias duas, cum non sint plures. Ergo videtur quod electio brutis animalibus conveniat.

Sed *contra* est quod Gregorius Nyssenus [1] dicit quod " pueri et irrationalia voluntarie quidem faciunt, non tamen eligentia. „ Ergo in brutis animalibus non est electio.

CONCLUSIO. — Cum electio in his quæ sunt penitus ad unum aliquod particulare determinata, nullum locum habeat; hujusmodi autem sint bruta animalia ex appetitu sensitivo ad unum particulare determinata; manifestum est ipsis electionem secundum quam plura eligi possunt, non convenire.

Respondeo dicendum quod cum electio sit præacceptio unius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium quæ eligi possunt; et ideo in his quæ sunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet. Est autem differentia inter appetitum sensitivum et voluntatem; quia, ut ex prædictis patet (quæst. I, art. 2 ad 3), appetitus sensitivus est determinatus ad unum particulare secundum ordinem naturæ. voluntas autem est quidem secundum naturæ ordinem determinata ad unum commune, quod est bonum; sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum. Et ideo proprie voluntatis est eligere, non autem appetitus sensitivi, qui solus est in brutis animalibus; et propter hoc brutis animalibus electio non convenit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non omnis appetitus alicujus propter finem vocatur electio, sed cum quadam discretione unius ab altero; quæ locum habere non potest, nisi ubi appetitus potest ferri ad plura.

Ad *secundum* dicendum, quod brutum animal accipit unum præ alio, quia appetitus ejus est naturaliter determinatus ad ipsum; unde statim quando per sensum vel per imaginationem repræsentatur ei aliquid ad quod naturaliter inclinatur ejus appetitus, absque electione movetur ad ipsum, sicut etiam absque electione ignis movetur sursum et non deorsum.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dicitur [2], " motus est actus mobilis a movente; „ et ideo virtus moventis apparet in motu mobilis; et propter hoc in omnibus quæ moventur a ratione, apparet ordo rationis moventis, licet ipsa quæ a ratione moventur, rationem non habeant. Sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem; et idem apparet in motibus horologiorum et omnium ingeniorum humanorum quæ arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam. Et ideo ordo apparet in his quæ moventur secundum naturam; sicut et in his quæ moventur secundum artem, ut dicitur [3]. Et ex hoc contingit quod in operibus brutorum animalium apparent quædam sagacitates, inquantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, utpote a summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quædam animalia dicuntur prudentia vel sagacia, non quod in eis sit aliqua ratio, vel electio; quod ex hoc apparet quod omnia quæ sunt unius naturæ similiter operantur [4].

ART. III. — UTRUM ELECTIO SIT SOLUM EORUM QUÆ SUNT AD FINEM, AN ETIAM QUANDOQUE IPSIUS FINIS.

De his etiam infra, art. 4 et 6 corp., et part. III, quæst. XVIII, art. 4 corp., et Cont. gent. lib. IV, cap. 95 fin., et Opusc. II, c. 177, et Ethic. lib. III, lect. 1, et Perih. lib. I, lect. 14 fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod electio non sit tantum eorum quæ sunt ad finem. Dicit enim Philosophus [5] quod " electionem rectam facit virtus; quæcumque autem illius gratia nata sunt fieri, non sunt virtutis, sed alterius potentiæ. „ Illud autem cujus gratia fit aliquid, est finis. Ergo electio est finis.

2. Præterea, electio importat præacceptionem unius respectu alterius. Sed sicut eorum quæ sunt ad finem, unum potest præaccipi alteri, ita etiam diversorum finium. Ergo electio potest esse finis, sicut et illorum quæ sunt ad finem.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [6],

(1) Vel Nemes. lib. De nat. hom. cap. 33, in princ. (2) Phys. lib. III, text. 16 et seq.
(3) Phys. lib. II, text. 49.
(4) Eadem fere omnino Bossuetius animadvertit circa animalia (Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, ch. V).
(5) Ethic. lib. VI, cap. 12, post med.
(6) Ethic. lib. III, cap. 2.

quod " voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem. „

CONCLUSIO. — Electio eorum tantum est quæ sunt ad finem; et si quandoque finis est, non ultimi, sed ejus qui ad ulteriorem finem ordinari potest.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 2), electio consequitur sententiam vel judicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, et non ut conclusio, ut Philosophus dicit [1]. Unde finis, inquantum est hujusmodi, non cadit sub electione. Sed sicut in speculativis nihil prohibet, id quod est unius demonstrationis vel scientiæ principium, esse conclusionem alterius demonstrationis vel scientiæ, primum tamen principium [2] indemonstrabile non potest esse conclusio alicujus demonstrationis vel scientiæ; ita etiam contingit id quod est in una operatione ut finis, ordinari ad aliquid ut ad finem, et hoc modo sub electione cadit; sicut in operatione medici sanitas se habet ut finis, unde hoc non cadit sub electione medici, sed hoc supponit tanquam principium. Sed sanitas corporis ordinatur ad bonum animæ; unde apud eum qui habet curam de animæ salute potest sub electione cadere esse sanum vel esse infirmum. Nam Apostolus dicit [3]: *Cum enim infirmor, tunc potens sum.* Sed ultimus finis nullo modo sub electione cadit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod fines proprii virtutum ordinantur ad beatitudinem sicut ad ultimum finem; et hoc modo potest esse eorum electio.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut supra habitum est (quæst. 1, art. 5), ultimus finis est unus tantum. Unde ubicumque occurrunt plures fines, inter eos potest esse electio, secundum quod ordinantur ad ultimum finem.

(1) Physic. lib. II, text. 89.
(2) Quod nempe simpliciter primum est, ut ex adjunctis patet, per oppositum ad principium primum in aliquo genere scientiæ quod potest in alio genere scientiæ superioris demonstrari. (3) II. Corinth XII, 10.
(4) Phys. lib. II, text. 84 et seq.
(5) Ethic. lib. III, cap. 2.
(6) Per quam scilicet attingatur vel producatur finis, ut adjuncta explicant.
(7) Dividitur contra contemplationem in eo sensu quod duplex distinguatur vita, scilicet activa, et contemplativa.

ART. IV. — UTRUM ELECTIO SIT TANTUM EORUM QUÆ PER NOS AGUNTUR.

De his etiam infra, art. 5 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod electio non sit solum respectu humanorum actuum. Electio enim est eorum quæ sunt ad finem. Sed " ea quæ sunt ad finem non solum sunt actus, sed etiam organa, „ ut dicitur [4]. Ergo electiones non sunt tantum humanorum actuum.

2. Præterea, actio a contemplatione distinguitur. Sed electio etiam in contemplatione locum habet, prout scilicet una opinio alteri præeligitur. Ergo electio non est solum humanorum actuum.

3. Præterea, eliguntur homines ad aliqua officia vel sæcularia vel ecclesiastica, ab his qui nihil erga eos agunt. Ergo electio non solum est humanorum actuum.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [5], quod " nullus eligit nisi ea quæ existimat fieri per ipsum. „

CONCLUSIO. — Cum electio sit semper eorum quæ sunt ad finem, necesse est ipsam semper humanorum actuum esse.

Respondeo dicendum quod sicut intentio est finis, ita electio est eorum quæ sunt ad finem. Finis autem vel est actio, vel res aliqua. Et cum res aliqua fuerit finis, necesse est quod aliqua humana actio interveniat [6]; vel inquantum homo facit rem illam quæ est finis (sicut medicus facit sanitatem quæ est finis ejus, unde et facere sanitatem dicitur finis medici): vel inquantum homo aliquo modo utitur vel fruitur re quæ est finis, sicut avaro est finis pecunia, vel possessio pecuniæ. Et eodem modo dicendum est de eo quod est ad finem: quia necesse est ut id quod est ad finem, vel sit actio, vel res aliqua, interveniente aliqua actione, per quam facit id quod est ad finem, vel utitur eo. Et per hunc modum electio semper est humanorum actuum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod organa ordinantur ad finem, inquantum homo utitur eis propter finem.

Ad *secundum* dicendum, quod in ipsa contemplatione est aliquis actus intellectus assentientis huic opinioni vel illi; actio vero exterior est quæ contra contemplationem dividitur [7].

Ad *tertium* dicendum, quod homo qui eligit episcopum vel principem civitatis, eligit nominare [1] ipsum in talem dignitatem; alioquin si nulla esset ejus actio ad constitutionem episcopi vel principis, non competeret ei electio. Et similiter dicendum est quod quandocumque dicitur aliqua res præeligi alteri, adjungitur ibi aliqua operatio eligentis.

ART. V. — UTRUM ELECTIO SIT SOLUM POSSIBILIUM.

De his etiam De verit. quæst. XXII, art. 13 ad 2, et Eth. lib. III, lect. 5 fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod electio non sit solum possibilium. Electio enim est actus voluntatis, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed voluntas est possibilium et impossibilium, ut dicitur [2]. Ergo et electio.

2. Præterea, electio est eorum quæ per nos aguntur, sicut dictum est (art. præc.). Nihil ergo refert, quantum ad electionem, utrum eligatur id quod est impossibile simpliciter, vel id quod est impossibile eligenti. Sed frequenter ea quæ eligimus, perficere non possumus; et sic sunt impossibilia nobis. Ergo electio est impossibilium.

3. Præterea, nihil homo tentat agere, nisi eligendo. Sed B. Benedictus dicit in suis Regulis ad Mon. [3], quod " si prælatus aliquid impossibile præceperit, tentandum est. „ Ergo electio potest esse impossibilium.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [4], quod " electio non est impossibilium. „

CONCLUSIO. — Electio, cum ad humanas referatur semper actiones, nonnisi possibilium esse potest.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 4 hujus quæst.), electiones nostræ referuntur semper ad nostras actiones. Ea autem quæ per nos aguntur, sunt nobis possibilia. Unde necesse est dicere, quod electio non sit nisi possibilium. Similiter etiam ratio eligendi aliquid est ut ex hoc possimus consequi finem; vel hoc quod ducit ad finem [5]. Per id autem quod est impossibile, non potest aliquis consequi finem; cujus signum est, quia cum in consiliando perveniunt homines ad id quod est eis impossibile, discedunt, quasi non valentes ulterius procedere. Apparet etiam hoc manifeste ex processu rationis præcedente. Sic enim se habet id quod est ad finem, de quo electio est, ad finem, sicut conclusio ad principium. Manifestum est autem quod conclusio impossibilis non sequitur ex principio possibili. Unde non potest esse quod finis sit possibilis, nisi id quod est ad finem, fuerit possibile. Ad id autem quod est impossibile, nullus movetur. Unde nullus tenderet in finem nisi per hoc quod apparet id quod est ad finem esse possibile. Unde id quod est impossibile, sub electione non cadit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod voluntas media est inter intellectum et exteriorem operationem. Nam intellectus proponit voluntati suum objectum, et ipsa voluntas causat exteriorem actionem. Sic igitur principium motus voluntatis consideratur ex parte intellectus, qui apprehendit aliquid ut bonum in universali; sed terminatio, seu perfectio actus voluntatis attenditur secundum ordinem ad operationem, per quam aliquis tendit ad consecutionem rei. Nam motus voluntatis est ab anima ad rem; et ideo perfectio actus voluntatis attenditur secundum hoc quod est aliquid bonum alicui ad agendum. Hoc autem est possibile; et ideo voluntas completa non est nisi de possibili, quod est bonum volenti; sed voluntas incompleta est de impossibili, quæ secundum quosdam *velleitas* dicitur [6], quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile. Electio autem nominat actum voluntatis jam determinatum ad id quod est huic agendum [7]; et ideo nullo modo est nisi possibilium.

Ad *secundum* dicendum, quod cum objectum voluntatis sit bonum apprehensum, hoc modo judicandum est de objecto voluntatis, secundum quod cadit sub apprehensione: et ideo sicut quandoque voluntas est alicujus quod apprehenditur ut bonum, et tamen non est vere bonum, ita quandoque est electio ejus quod apprehenditur ut possi-

(1) Verborum illorum sensus est quod illa electio quæ est actus interior voluntatis sit ad exterius nominandum eum quem voluntas eligit.
(2) Ethic. lib. III. cap. 2. (3) Cap. 68.
(4) Ethic lib. III, loc. nunc. cit.
(5) Iis editi passim. Edit. Rom.: *Vel ex quod ducit*, etc. Cod. Alcan. *Ratio eligendi aliquid est ex hoc quod ducit ad finem*, interpositis omissis.
(6) Sicut etiam antecedens voluntas qua Deus vult omnes homines salvos fieri, quia non simpliciter et complete vult.
(7) Al., *hic agendum.*

bile eligenti, quod tamen non est ei possibile [1].

Ad *tertium* dicendum, quod hoc ideo dicitur, quia an aliquid sit possibile, subditus non debet suo judicio definire, sed in unoquoque judicio superioris stare.

ART. VI. — UTRUM HOMO EX NECESSITATE ELIGAT, VEL LIBERE [2].

De his etiam part. I, quæst. CXV, art. 1 corp., et 2 2, qu. CIV, art. 1 corp., et De verit. qu. XXII, art. 6 et quæst. XXIV, art. 1, et De malo, qu. VI.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod homo ex necessitate eligat. Sic enim se habet finis ad eligibilia, ut principia ad ea quæ ex principiis consequuntur, ut patet [3]. Sed ex principiis ex necessitate deducuntur conclusiones. Ergo ex fine de necessitate movetur aliquis ad eligendum.

2. Præterea, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), electio consequitur judicium rationis de agendis. Sed ratio ex necessitate judicat de aliquibus propter necessitatem præmissarum. Ergo videtur quod etiam electio ex necessitate sequatur.

3. Præterea, si aliqua duo sunt penitus æqualia, non magis movetur homo ad unum quam ad aliud; sicut famelicus si habet cibum æqualiter appetibilem in diversis partibus, et secundum æqualem distantiam, non magis movetur ad unum quam ad alterum, ut Plato dicit, assignans ratiõnem quietis terræ in medio, sicut dicitur [4]. Sed multo minus potest eligi quod accipitur ut minus, quam quod accipitur ut æquale. Ergo si proponantur duo, vel tria, vel plura, inter quæ unum majus appareat, impossibile est aliquod aliorum eligere. Ergo ex necessitate eligitur illud quod eminentius apparet. Sed omnis electio est de omni eo quod videtur aliquo modo melius. Ergo omnis electio est ex necessitate.

Sed *contra* est quod electiõ est actus potentiæ rationalis, quæ se habet ad opposita, secundum Philosophum [5].

CONCLUSIO. — Cum electio sit rationalis naturæ et voluntatis actus, quo ea quæ sunt ad finem eligit, ea non ex necessitate, sed libere homines utuntur.

Respondeo dicendum quod homo non ex necessitate eligit [6]; et hoc ideo, quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere vel eligere, hujus ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere; potest etiam velle hoc aut illud; cujus ratio ex ipsa virtute rationis accipitur. Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum, non sõlum hoc quod est velle aut agere, sed hoc etiam quod est non velle et non agere. Et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicujus, et defectum alicujus boni quod habet rationem mali; et secundum hoc potest unumquodque hujusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali aut alicujus defectus; et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut esse miser. Electio autem, cum non sit de fine, sed de his quæ sunt ad finem, ut jam dictum est (art. 3 hujus quæst.), non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non semper ex principiis ex necessitate procedit conclusio, sed tunc solum quando principia non possunt esse vera, si conclusio non sit vera. Et similiter non oportet quod semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum ea quæ sunt ad finem; quia non omne quod est ad finem, tale est quod sine eo finis haberi non possit; aut si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur.

Ad *secundum* dicendum, quod sententia sive judicium rationis de rebus agendis est circa contingentia, quæ a nobis fieri possunt; in quibus conclu-

(1) Hinc quisplam potest eligere ea quæ sunt impossibilia, quando ea possibilia existimat. Sed si agitur de iis quæ ab operante cognoscuntur ut impossibilia, non potest esse illorum voluntas efficax ac completa, sed tantum voluntas inefficax ac imperfecta quæ dicitur *velleitas*.

(2) Quæstio illa redit ad liberum arbitrium de quo jam tractatum est part. I, q. LXXXIII, art 4.

(3) Eth. lib. VII, cap. 8, in fin.

(4) De cælo, lib. II, text. 75 et 90.

(5) Metaph. lib. IX, text. 3.

(6) Id est, non ad id faciendum necessitatur quod ex electione facit, ut et alibi passim docet S. Thomas, et præsertim De malo, quæst. VI art. unico, qui inscribitur *De humana electione* Quo mire convincitur hæresis Janseniana.

siones non ex necessitate sequuntur ex principiis necessariis absoluta ex necessitate, sed necessariis solum ex conditione; ut, si currit, movetur.

Ad *tertium* dicendum, quod nihil prohibet, si aliqua duo æqualia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud.

QUÆSTIO XIV.

DE CONSILIO QUOD ELECTIONEM PRÆCEDIT, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de consilio; et circa hoc quæruntur sex: 1. Utrum consilium sit inquisitio — 2. Utrum consilium sit de fine, vel solum de his quæ sunt ad finem. — 3. Utrum consilium sit solum de his quæ a nobis aguntur. — 4. Utrum consilium sit de omnibus quæ a nobis aguntur. — 5. Utrum consilium procedat ordine resolutorio. — 6. Utrum consilium procedat in infinitum.

ART. I. — UTRUM CONSILIUM SIT INQUISITIO [1].

De his etiam 2 2, quæst. XLIX, art. 5 corp., et Sent. III, dist. 35, quæst. II, art. 1 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod consilium non sit inquisitio. Dicit enim Damascenus [2], quod " consilium est appetitus. „ Sed ad appetitum non pertinet inquirere. Ergo consilium non est inquisitio.

2. Præterea, inquirere intellectus discurrentis est, et sic Deo non convenit, cujus cognitio non est discursiva, ut habitum est (part. I, quæst. XIV, art. 7). Sed consilium Deo attribuitur; dicitur enim Eph. I, 11, quod *operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*. Ergo consilium non est inquisitio.

3. Præterea, inquisitio est de rebus dubiis. Sed consilium datur de his quæ sunt bona certa, secundum illud Apostoli [3]: *De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do.* Ergo consilium non est inquisitio.

Sed *contra* est quod Gregorius Nyssenus [4] dicit: " Omne quidem consilium quæstio est, non autem omnis quæstio consilium. „

CONCLUSIO. — Consilium inquisitio rationis est ante judicium de eligendis.

Respondeo dicendum quod electio, sicut dictum est (quæst. præc., art. 1), consequitur judicium rationis de rebus agendis. In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur, quia actiones sunt circa singularia contingentia, quæ propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert judicium absque inquisitione præcedente: et ideo necessaria est inquisitio rationis ante judicium de eligendis. Et hæc inquisitio consilium vocatur; propter quod Philosophus dicit [5], quod " electio est appetitus præconsiliati. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod quando actus duarum potentiarum ad invicem ordinantur, in utroque est aliquid quod est alterius potentiæ; et ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest. Manifestum est autem quod actus rationis dirigentis in his quæ sunt ad finem, et actus voluntatis secundum regimen rationis in ea tendentis, ad se invicem ordinantur. Unde et in actu voluntatis, qui est electio [6], apparet aliquid rationis, scilicet ordo; et in consilio, quod est actus rationis, apparet aliquid voluntatis, sicut materia, quia consilium est de his quæ homo vult facere, et etiam sicut motivum [7]: quia ex hoc quod homo vult finem, movetur ad consilium de [8] his quæ sunt ad finem. Et ideo Philosophus dicit [9], quod " electio est intellectus appetitivus, „ ut ad electionem utrumque concurrere ostendat; ita Damascenus dicit [10], quod " consilium est appetitus inquisitivus, „ ut consilium aliquo modo pertinere ostendat et ad voluntatem, circa quam et ex qua fit inquisitio, et ad rationem inquirentem [11].

Ad *secundum* dicendum, quod ea quæ dicuntur de Deo, accipienda sunt absque omni defectu qui invenitur in nobis, sicut in nobis scientia est conclusionum

(1) Consilium hic sumitur quatenus est rationis inquisitio de eo quod est agendum.
(2) Orth. fid. lib. II, cap. 22. (3) I. Cor. VII, 25.
(4) Vel Nemes. lib. De nat. hom. cap. 34, in princ. (5) Ethic. lib. III, cap. 3, circa fin.
(6) Ms. quod citat Nicolai habet planiori constructione quam in impressis *quæ est electio.*
(7) Al., *et est sicut motivum.*
(8) *Ad consiliandum*, Nicolai.
(9) Ethic. lib. VI, cap. 2. (10) Loc. sup. cit.
(11) Hinc patet quod consilium sit actus intellectus, ab intellectu nimirum elicitus et in intellectu existens, quamvis etiam ad voluntatem pertineat, tanquam ad potentiam quæ præbet materiam consilii et quæ movet ad consiliandum.

per discursum a causis in effectus; sed scientia dicta de Deo significat certitudinem de omnibus effectibus in prima causa absque omni discursu. Et similiter consilium attribuitur Deo quantum ad certitudinem sententiæ vel judicii, quæ in nobis provenit ex inquisitione consilii; sed hujusmodi inquisitio in Deo locum non habet; et ideo consilium secundum hoc Deo non attribuitur. Et secundum hoc Damascenus dicit [1], quod " Deus non consiliatur; ignorantis enim est consiliari. "

Ad *tertium* dicendum, quod nihil prohibet aliqua esse certissima bona secundum sententiam sapientum et spiritualium virorum, quæ tamen non sunt certa bona secundum sententiam plurium vel carnalium hominum; et ideo de talibus consilia dantur.

ART. II. — UTRUM CONSILIUM SIT DE FINE, AN SOLUM DE HIS QUÆ SUNT AD FINEM.

De his etiam 2 2, quæst. XXXIII, art. 1 ad 2, et quæst. XLVII, art. 1 ad 2, et Sent. III, dist. 35, quæst. II, art. 4, quæst. I corp., et Ethic. lib. III, lect. 8.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod consilium non solum sit de his quæ sunt ad finem, sed etiam de fine. Quæcumque enim dubitationem habent, de his potest inquiri. Sed circa operabilia humana contingit esse dubitationem de fine, et non solum de his quæ sunt ad finem. Cum igitur inquisitio circa operabilia sit consilium, videtur quod consilium possit esse de fine.

2. Præterea materia consilii sunt operationes humanæ. Sed quædam operationes humanæ sunt fines, ut dicitur [2]. Ergo consilium potest esse de fine.

Sed *contra* est quod Gregorius Nyssenus [3] dicit, quod " non de fine, sed de his quæ sunt ad finem est consilium. "

CONCLUSIO. — Consilium, cum inquisitio sit rationis de rebus agendis, eorum tantum est quæ sunt ad finem, non autem ipsius finis, nisi cum in ulteriorem finem ordinari contingat.

Respondeo dicendum quod finis in operabilibus habet rationem principii, eo quod rationes eorum quæ sunt ad finem ex fine sumuntur. Principium autem non cadit sub quæstione; sed principia oportet supponere in omni inquisitione. Unde cum consilium sit quæstio, de fine non est consilium, sed solum de his quæ sunt ad finem. Tamen contingit id quod est finis respectu quorumdam, ordinari ad alium finem; sicut etiam id quod est principium unius demonstrationis, est conclusio alterius. Et ideo id quod accipitur ut *finis* in una inquisitione, potest accipi ut *ad finem* in alia inquisitione; et sic de eo erit consilium [4].

Ad *primum* ergo dicendum, quod id quod accipitur ut finis est jam determinatum. Unde quamdiu habetur ut dubium, non habetur ut finis; et ideo si de eo consilium habetur, non erit consilium de fine, sed de eo quod est ad finem.

Ad *secundum* dicendum, quod de operationibus est consilium, inquantum ordinantur ad aliquem finem. Unde si aliqua operatio humana sit finis, de ea, inquantum hujusmodi, non est consilium.

ART. III. — UTRUM CONSILIUM SIT SOLUM DE HIS QUÆ A NOBIS AGUNTUR [5].

De his etiam 2 2, q. XLVII, art. 2 corp., et Sent. III, dist. 35, quæst. II, art. 4, quæst. 1 corp., et Eth. lib. III, lect. 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod consilium non sit solum de his quæ aguntur a nobis. Consilium enim collationem quamdam importat. Sed collatio inter multos potest fieri etiam de rebus immobilibus, quæ non fiunt a nobis, puta de naturis rerum [6]. Ergo consilium non solum est de his quæ aguntur a nobis.

2. Præterea, homines interdum consilia quærunt de his quæ sunt lege statuta, unde et jurisconsulti dicuntur; et tamen eorum qui quærunt hujusmodi consilium, non est leges facere. Ergo consilium non solum est de his quæ a nobis aguntur.

3. Præterea, dicuntur etiam quidam consultationes facere de futuris eventibus, qui tamen non sunt in potestate

(1) Orth. fid. lib. II, cap. 22.
(2) Ethic. lib. I, in princ. cap. 1.
(3) Vel Nemes., lib. De nat. hom. c. 34, a med.
(4) Hinc quod dixit auctor (quæst. VI, art. 2) aliquem posse deliberare de fine, ita intelligendum est ut finem ibi accipiat materialiter, et non loquatur de fine simpliciter ultimo, sed de intermedio.

(5) Consilium proprie est de iis quæ a nobis aguntur aut certe ad operationem nostram ordinantur, ut expresse addit auctor ipse in resp. ad 3.
(6) Sicut inter physicos disceptatur quæ hujus vel illius naturæ conditio seu prosperitas, licet non in ordine ad operationem vel ad usum sicut medici.

nostra. Ergo consilium non solum est de his quæ a nobis fiunt.

4. Præterea, si consilium esset solum de his quæ a nobis fiunt, nullus consiliaretur de his quæ sunt per alium agenda. Sed hoc patet esse falsum. Ergo consilium non solum est de his quæ a nobis fiunt.

Sed *contra* est quod Gregorius Nyssenus [1] dicit: " Consiliamur de his quæ sunt [2] in nobis, et per nos fieri possunt. "

CONCLUSIO. — Consilium cum proprie collationem inter plures de particularibus contingentibus quæ a nobis fiunt vel fieri possunt, denotet, proprie etiam circa ea est quæ a nobis finis gratia aguntur.

Respondeo dicendum quod consilium proprie importat collationem inter plures habitam quod et ipsum nomen designat. Dicitur enim consilium, quasi *considium,* eo quod multi considunt ad simul conferendum. Est autem considerandum quod in particularibus contingentibus ad hoc quod aliquid certum cognoscatur, plures conditiones seu circumstantias considerare oportet, quas ab uno non facile est considerari, sed a pluribus certius percipiuntur, dum quod unus considerat, alii non occurrit. In necessariis autem et universalibus est absolutior et simplicior consideratio, ita quod magis ad hujusmodi considerationem unus per se sufficere potest; et ideo inquisitio consilii proprie pertinet ad contingentia singularia. Cognitio autem veritatis in talibus non habet aliquid magnum, ut per se sit appetibilis, sicut cognitio universalium et necessariorum; sed appetitur secundum quod est utilis ad operationem, quia actiones sunt circa contingentia singularia. Et ideo dicendum est quod proprie consilium est circa ea quæ aguntur a nobis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod consilium importat collationem, non quamcumque, sed collationem de rebus agendis, ratione jam dicta (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod id quod est lege positum, quamvis non sit ex operatione quærentis consilium, tamen est directivum ejus ad operandum; quia ista est una ratio aliquid operandi, scilicet [3] mandatum legis.

Ad *tertium* dicendum, quod consilium non solum est de his quæ aguntur, sed de his quæ ordinantur ad operationes; et propter hoc consultatio dicitur fieri de futuris eventibus, inquantum homo per futuros eventus cognitos dirigitur ad aliquid faciendum, vel vitandum.

Ad *quartum* dicendum, quod de aliorum factis consilium quærimus, inquantum sunt quodammodo unum nobiscum; vel per unionem affectus, sicut amicus sollicitus est de his quæ ad amicum spectant, sicut de suis; vel per modum instrumenti. Nam agens principale et instrumentale sunt quasi una causa, cum unum agat per alterum; et sic dominus consiliatur de his quæ sunt agenda per servum.

ART. IV. — UTRUM CONSILIUM SIT DE OMNIBUS QUÆ A NOBIS AGUNTUR.

De his etiam Sent. III, dist. 35, quæst. II, art. 4, qu. I corp., et Psal. XIX, et Ethic. lib. III, lect. 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod consilium sit de omnibus quæ sunt per nos agenda [4]. Electio enim est " appetitus præconsiliati, " ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed electio est de omnibus quæ per nos aguntur. Ergo et consilium.

2. Præterea, consilium importat inquisitionem rationis. Sed in omnibus quæ non per impetum passionis agimus, procedimus ex inquisitione rationis. Ergo de omnibus quæ aguntur a nobis, est consilium.

3. Præterea Philosophus dicit [5], quod " si per plura aliquid fieri potest, consilio inquiritur, per quod facillime et optime fiat; si autem per unum, qualiter per illud fiat. " Sed omne quod fit, fit per unum vel per multa. Ergo de omnibus quæ fiunt a nobis, est consilium.

Sed *contra* est quod Gregorius Nyssenus [6] dicit, quod " de his quæ secundum disciplinam vel artem sunt operibus, non est consilium. "

CONCLUSIO. — De illis quæ secundum artem vel disciplinam determinata sunt aut quæ parvi sunt momenti, consilium non est; sed de iis tantummodo

(1) Vel Nemesius, lib. De nat. hom. cap. 31.
(2) Al., *quæ fiunt.*
(3) Ita editi passim. Cod. Alcan., edit. Rom. et Garcia omittunt *scilicet.*
(4) Ita editi omnes quos vidimus. Cod. Alcan. et Camer., *quæ per nos aguntur.*
(5) Ethic. lib. III, cap. 3, in med.
(6) Vel Nemesius, lib. De nat. hom. cap. 34

quæ cum alicujus sint momenti, incerta sunt, seu in dubium vocantur.

Respondeo dicendum quod consilium est inquisitio quædam, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). De illis autem inquirere solemus quæ in dubium veniunt. Unde et ratio inquisitiva, quæ dicitur argumentum, est " rei dubiæ faciens fidem. „ Quod autem aliquid in operabilibus humanis non sit dubitabile, ex duobus contingit. Uno modo, quia per determinatas vias proceditur ad determinatos fines, sicut contingit in artibus quæ habent certas vias operandi; sicut scriptor non consiliatur quomodo debeat trahere litteras, hoc enim determinatum est per artem. Alio modo quia non multum refert utrum sic vel sic fiat; et ista sunt minima, quæ parum adjuvant vel impediunt respectu finis consequendi; quod autem parum est, quasi nihil accipit ratio. Et ideo de duobus non consiliamur, quamvis ordinentur ad finem, ut Philosophus dicit [1], scilicet de rebus parvis, et de his quæ sunt determinata qualiter fieri debent, sicut est in operationibus artium, præter quasdam conjecturales, ut Gregorius Nyssenus dicit [2], ut puta medicinalis, negotiativa, et hujusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod electio præsupponit consilium ratione judicii, vel sententiæ. Unde quando judicium vel sententia manifesta est absque inquisitione, non requiritur consilii inquisitio.

Ad *secundum* dicendum quod ratio in rebus manifestis non inquirit, sed statim judicat; et ideo non oportet in omnibus quæ ratione aguntur, esse inquisitionem consilii.

Ad *tertium* dicendum, quod quando aliquid per unum potest fieri, sed diversis modis, potest dubitationem habere, sicut et quando fit per plura; et ideo opus est consilio. Sed quando determinatur non solum res, sed modus, tunc non est opus consilio.

(1) Eth. lib. III, cap. 3. (2) Loc. sup. cit.
(3) Ad hujus articuli intelligentiam observandum est resolutionem dici quando aliquod totum resolvitur in suas partes. E contra adest compositio quando proceditur a partibus componentibus ad totum.
(4) Ita codd. et editi fere omnes. Edit. Rom. *compositi consilium.*
(5) Ethic. lib. III, cap. 3, paulo post princ.
(6) Ethic. lib. III, cap. 3, post med.

ART. V. — UTRUM CONSILIUM PROCEDAT ORDINE RESOLUTORIO [3].

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod consilium non procedat modo resolutorio. Consilium enim est de his quæ a nobis aguntur. Sed operationes nostræ non procedunt modo resolutorio, sed magis modo compositivo, scilicet de simplicibus ad composita. Ergo consilium [4] non semper procedit modo resolutorio.

2. Præterea, consilium est inquisitio rationis. Sed ratio a prioribus incipit, et ad posteriora devenit, secundum convenientiorem ordinem. Cum igitur præterita sint priora præsentibus, et præsentia priora futuris, in consiliando videtur esse procedendum a præsentibus et præteritis in futura; quod non pertinet ad ordinem resolutorium. Ergo in consiliis non servatur ordo resolutorius.

3. Præterea, consilium non est nisi de his quæ sunt nobis possibilia, ut dicitur [5]. Sed an sit nobis aliquid possibile, perpenditur ex eo quod possumus facere, vel non possumus facere, ut perveniamus in illud. Ergo in inquisitione consilii a præsentibus incipere oportet.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [6], quod " ille qui consiliatur, videtur quærere et resolvere. „

CONCLUSIO. — Cum a fine qui prior est in intentione et posterior in executione, consilium incipiat, recte dicitur ordine resolutorio procedere.

Respondeo dicendum quod in omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio; quod quidem, si, sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus [7]. Procedere enim a causis in effectus, est processus compositivus; nam causæ sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius, utpote cum de effectibus manifestis judicamus, resolvendo in causas simplices. Principium autem in inquisitione consilii est

(7) Quoniam totum in rerum natura est posterius suis partibus, partes autem sunt priores; ideo quando proceditur ab eo quod licet sit prius in intentione, est tamen posterius in executione, atque posterius in rerum natura existit, censetur procedi ordine resolutorio; quando autem proceditur ab iis quæ in rerum natura prius existunt, dicitur ordo compositionis.

finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse. Et secundum hoc oportet quod inquisitio consilii sit resolutoria, incipiendo scilicet ab eo quod in futuro intenditur, quousque perveniatur ad id quod statim agendum est.

Ad *primum* ergo dicendum, quod consilium est de operationibus; sed ratio operationum accipitur ex fine: et ideo ordo ratiocinandi de operationibus est contrarius ordini operandi.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio incipit ab eo quod est prius secundum rationem, non autem semper ab eo quod est prius tempore.

Ad *tertium* dicendum, quod de eo quod est agendum propter finem non quæreremus scire an sit possibile, si non esset congruum fini; et ideo prius oportet inquirere an conveniat ad ducendum in finem, quam consideretur an sit possibile.

ART. VI. — UTRUM CONSILIUM PROCEDAT IN INFINITUM.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inquisitio consilii procedat in infinitum. Consilium enim inquisitio est de particularibus, in quibus est operatio. Sed singularia sunt infinita. Ergo inquisitio consilii est infinita.

2. Præterea, sub inquisitione consilii cadit considerare non solum quid agendum sit, sed etiam quomodo impedimenta tollantur. Sed quælibet humana actio potest infinite impediri; et impedimentum tolli potest per aliquam rationem humanam. Ergo in infinitum remanet quærere de impedimentis tollendis.

3. Præterea, inquisitio scientiæ demonstrativæ non procedit in infinitum, quia est devenire in aliqua principia per se nota, quæ omnimodam certitudinem habent. Sed talis certitudo non potest inveniri in singularibus contingentibus, quæ sunt variabilia et incerta. Ergo inquisitio consilii procedit in infinitum.

Sed *contra*, nullus movetur ad id ad quod impossibile est quod perveniat, ut dicitur [1]. Sed infinitum impossibile est transire. Si igitur inquisitio consilii sit infinita, nullus consiliari inciperet, quod patet esse falsum.

CONCLUSIO. — Non est inquisitio consilii in infinitum procedens, nisi in potentia; actu enim terminata est tam ex parte principii quam termini inquisitionis.

Respondeo dicendum quod inquisitio consilii est finita in actu ex duplici parte, scilicet ex parte principii et ex parte termini. Accipitur enim in inquisitione consilii duplex principium: unum proprium ex ipso genere operabilium, et hoc est finis, de quo non est consilium, sed supponitur in consilio ut principium, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.); aliud quasi ex alio genere assumptum, sicut et in scientiis demonstrativis una scientia supponit aliqua ab alia, de quibus non inquirit. Hujusmodi autem principia, quæ in inquisitione consilii supponuntur, sunt quæcumque sunt per sensum accepta; utpote quod hoc sit panis vel ferrum, et quæcumque sunt per aliquam scientiam speculativam vel practicam in universali cognita, sicut quod mœchari est a Deo prohibitum, et quod homo non potest vivere, nisi nutriatur nutrimento convenienti; et de istis non inquirit consiliator. Terminus autem inquisitionis est id quod statim est in potestate nostra ut faciamus. Sicut enim finis habet rationem principii; ita id quod agitur propter finem, habet rationem conclusionis. Unde id quod primo agendum occurrit, habet rationem ultimæ conclusionis, ad quam inquisitio terminatur. Nihil autem prohibet consilium potentia infinitum esse, secundum quod in infinitum possunt aliqua occurrere consilio inquirenda.

Ad *primum* ergo dicendum, quod singularia non sunt infinita actu, sed in potentia [2].

Ad *secundum* dicendum, quod, licet humana actio possit impediri, non tamen semper habet impedimentum paratum; et ideo non semper oportet consiliari de impedimento tollendo.

Ad *tertium* dicendum, quod in singularibus contingentibus potest aliquid accipi certum, etsi non simpliciter, tamen ut nunc, prout assumitur in opera-

(1) De cælo, lib. I, text. 58.

(2) Non sic in potentia ut ad actum reduci possint et aliquando esse actu ac realiter infinita · sed sic in potentia ut nunquam possint ad ultimum illorum perveniri, nec tot fieri possint quin adhuc plura superaddi eorum numero posse intelligantur

tione. Socratem enim sedere non est necessarium; sed eum sedere, dum sedet, est necessarium; et hoc per certitudinem accipi potest.

QUÆSTIO XV.

DE CONSENSU, QUI EST ACTUS VOLUNTATIS, RESPECTU EORUM QUÆ SUNT AD FINEM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de consensu; et circa hoc quæruntur quatuor: 1. Utrum consensus sit actus appetitivæ vel apprehensivæ virtutis. — 2. Utrum conveniat brutis animalibus. — 3. Utrum sit de fine vel de his quæ sunt ad finem. — 4 Utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animæ partem.

ART. I. — UTRUM CONSENSUS SIT ACTUS APPETITIVÆ VEL APPREHENSIVÆ VIRTUTIS [1].

De his etiam infra, quæst. LXXIV, art. 7 ad 1. et Sent. IV, dist. 29, art. 1 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod consentire pertineat solum ad partem animæ apprehensivam. Augustinus enim [2] consensum attribuit superiori rationi. Sed ratio nominat apprehensivam virtutem. Ergo consentire pertinet ad apprehensivam virtutem.

2. Præterea, consentire est simul sentire. Sed sentire est apprehensivæ potentiæ. Ergo et consentire.

3. Præterea, sicut assentire dicit applicationem intellectus ad aliquid, ita et consentire. Sed assentire pertinet ad intellectum, quia est vis apprehensiva. Ergo et consentire ad vim apprehensivam pertinet.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit [3], quod " si aliquis judicet, et non diligat, non est sententia, „ id est, consensus. Sed diligere ad appetitivam virtutem pertinet. Ergo et consensus.

CONCLUSIO. — Cum consentire sit simul sentire atque ita quamdam conjunctionem importet ad id cui consentitur: magis proprie actus dici debet appetitivæ virtutis, cujus est in aliud tendere, quam apprehensivæ.

Respondeo dicendum quod consentire importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus quod cognoscitivus est rerum præsentium, vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus quarum sunt similitudines; intellectus autem apprehensivus est universalium rationum quas potest apprehendere indifferenter, et præsentibus et absentibus singularibus. Et quia actus appetitivæ virtutis est quædam inclinatio ad rem ipsam, secundum quamdam similitudinem, ipsa applicatio appetitivæ virtutis ad rem, secundum quod ei inhæret [4], accipit nomen *sensus*, quasi experientiam quamdam sumens de re cui inhæret, inquantum complacet sibi in ea. Unde Sapient. I, 1 dicitur: *Sentite de Domino in bonitate.* Et secundum hoc consentire est actus appetitivæ virtutis [5].

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut dicitur [6], voluntas in ratione consistit. Unde, cum Augustinus attribuit consensum rationi, accipit rationem secundum quod in ea includitur voluntas.

Ad *secundum* dicendum, quod sentire proprie dictum ad apprehensivam potentiam pertinet, sed secundum similitudinem cujusdam experientiæ pertinet ad appetitivam, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod assentire est quasi *ad aliud sentire*, et sic importat quamdam distantiam ad id cui assentitur. Sed consentire est *simul sentire*, et sic importat quamdam conjunctionem ad id cui consentitur. Et ideo voluntas, cujus est tendere ad ipsam rem, magis proprie dicitur consentire; intellectus autem, cujus operatio non est secundum motum ad rem, sed potius e converso, ut dictum est (part. I, quæst. XVI, art. 1, et quæst. XXVII, art. 4, et quæst. LIX, art. 2), magis proprie dicitur assentire; quamvis unum pro alio poni soleat. Potest etiam dici quod intellectus assentit, inquantum a voluntate movetur.

ART. II. — UTRUM CONSENSUS CONVENIAT BRUTIS ANIMALIBUS.

De his etiam infra, quæst. XVI, art. 2 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod consensus conveniat brutis a-

(1) Consensus hic sumitur pro acceptatione rei cujusdam quæ proponitur vel credenda vel agenda. (2) De Trinit. lib. XII, cap. 12.
(3) De orth. fid. lib. II, cap. 22.
(4) Ita cod. et editi passim. Edit. Rom.: *Et quia actus appetitivæ virtutis est quædam inclinatio ad rem ipsam secundum quamdam similitudinem* (edit. Colon *conjunctionem*), *hinc est quod ipsa applicatio appetitivæ virtutis ad rem, secundum quam ei inhæret*, etc.
(5) Quapropter, ut ait Sylvius, consensus definiri potest quod sit applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii, quemadmodum loquitur B. Thomas, art. 3.
(6) De anima. lib III, text. 42.

animalibus. Consensus enim importat determinationem appetitus ad unum. Sed appetitus brutorum animalium sunt determinati ad unum. Ergo consensus in brutis animalibus invenitur.

2. Præterea, remoto priori, removetur posterius. Sed consensus præcedit operis executionem. Si ergo in brutis non esset consensus, non esset in eis operis executio, quod patet esse falsum.

3. Præterea, homines interdum consentire dicuntur in aliquid agendum ex aliqua passione, puta concupiscentia vel ira. Sed bruta animalia ex passione agunt. Ergo in eis est consensus.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit [1], quod " post judicium homo disponit et amat quod ex consilio judicatum est, quod vocâtur sententia, „ id est, consensus. Sed consilium non est in brutis animalibus. Ergo nec consensus.

CONCLUSIO. — Cum nulla sit in brutis animalibus appetitivi motus applicatio ad quidpiam agendum, impossibile est illis consensum aliquem convenire.

Respondeo dicendum quod consensus, proprie loquendo, non est in brutis animalibus. Cujus ratio est, quia consensus importat applicationem appetitivi motus ad aliquid agendum. Ejus autem est applicare appetitivum motum ad aliquid agendum, in cujus potestate est appetitivus motus: sicut tangere lapidem convenit quidem baculo; sed applicare baculum ad tactum lapidis est ejus qui habet in potestate movere baculum. Bruta autem animalia non habent in sua potestate appetitivum motum; sed talis motus in eis est ex instinctu naturæ: unde brutum animal appetit quidem, sed non applicat appetitivum motum ad aliquid. Et propter hoc non proprie dicitur consentire, sed solum rationalis natura, quæ habet in potestate sua appetitivum motum, et potest ipsum applicare vel non applicare ad hoc vel ad illud.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in brutis animalibus invenitur determinatio appetitus in aliquid passive tantum; consensus vero importat determinationem appetitus non solum passivam, sed magis activam.

Ad *secundum* dicendum, quod, remoto priori, removetur posterius, quod proprie ex eo tantum sequitur. Si autem aliquid ex pluribus sequi possit, non propter hoc posterius removetur, uno priorum remoto; sicut, si induratio possit fieri et a calido et frigido (nam lateres indurantur ab igne, et aqua congelata induratur ex frigore), non oportet quod, remoto calore, removeatur induratio. Executio autem operis non solum sequitur ex consensu, sed etiam ex impetuoso appetitu, qualis est in brutis animalibus.

Ad *tertium* dícendum, quod homines qui ex passione agunt, possunt passionem non sequi, non autem bruta animalia; unde non est similis ratio.

ART. III. — UTRUM CONSENSUS SIT DE FINE, VEL DE HIS QUÆ SUNT AD FINEM.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod consensus sit de fine; quia " propter quod unumquodque, et illud magis. „ Sed his quæ sunt ad finem consentimus propter finem. Ergo fini consentimus magis.

2. Præterea, actio intemperati est finis ejus, sicut et actio virtuosi est finis ejus. Sed intemperatus consentit in proprium actum. Ergo consensus potest esse de fine.

3. Præterea, appetitus eorum quæ sunt ad finem, est electio, ut supra dictum est (quæst. XIII, art. 3). Si igitur consensus esset solum de his quæ sunt ad finem, in nullo ab electione differre videretur; quod patet esse falsum per Damascenum, qui dicit [2], quod post affectionem [3], quam vocaverat *sententiam*, fit electio. Non ergo consensus est solum de his quæ sunt ad finem.

Sed *contra* est quod Damascenus [4] dicit, quod " sensus (sive sententia) est quando homo disponit et amat quod ex consilio judicatum est. „ Sed consilium non est nisi de his quæ sunt ad finem. Ergo nec consensus.

CONCLUSIO. — Cum consensus, proprie loquendo, non sit nisi applicatio motus appetitivi ad id quod ex consilio judicatum est, et consilium non sit nisi de his quæ sunt ad finem; constat consensum etiam proprie non esse nisi de his quæ sunt ad finem.

Respondeo dicendum quod consensus

(1) Orth. fid. lib. II, cap. 22.
(2) De orth. fid. lib. II, cap. 22.
(3) Ita edit. Patav. an 1698. optime ex textu Damasceni. Edit. Rom., *disputationem*. Garcia, Nicolai et edit. Patav. an. 1712, *affectationem*. Cod. Alcan. *disputationem*.
(4) Ibidem.

nominat applicationem appetitivi motus ad aliquid præexistens in potestate applicantis. In ordine autem agibilium, primo quidem oportet sumere apprehensionem finis, deinde appetitum finis, deinde consilium de his quæ sunt ad finem, deinde appetitum eorum quæ sunt ad finem. Appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter; unde et applicatio motus appetitivi in finem apprehensum non habet rationem consensus, sed simplicis voluntatis. Quæ autem sunt [1] post ultimum finem, inquantum sunt ad finem, sub consilio cadunt; et sic potest esse de eis consensus, inquantum motus appetitivus applicatur ad id quod ex consilio judicatum est. Motus vero appetitivus in finem non applicatur consilio, sed magis consilium ipsi; quia consilium præsupponit appetitum finis; sed appetitus eorum quæ sunt ad finem præsupponit determinationem consilii. Et ideo applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii proprie est consensus. Unde cum consilium non sit nisi de his quæ sunt ad finem, consensus, proprie loquendo, non est nisi de his quæ sunt ad finem [2].

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut conclusiones scimus per principia, horum tamen non est scientia, sed quod majus est, scilicet intellectus: ita consentimus his quæ sunt ad finem propter finem; cujus tamen non est consensus, sed quod majus [3] est, scilicet voluntas.

Ad *secundum* dicendum, quod intemperatus habet pro fine delectationem operis, propter quam consentit in opus, magis quam ipsam operationem [4].

Ad *tertium* dicendum, quod electio addit supra consensum quamdam relationem respectu ejus cui aliquid præeligitur; et ideo post consensum adhuc remanet electio. Potest enim contingere quod per consilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentitur, sed ex multis quæ placent. præaccipimus unum eligendo. Sed si inveniatur unum solum quod placeat, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantum; ut consensus dicatur, secundum quod placet ad agendum; electio autem, secundum quod præfertur his quæ non placent.

(1) Al., *De his autem quæ sunt*, etc.
(2) Hic S. Thomas loquitur de consensu proprie dicto; quia si nomine consensus volumus generaliter intelligere, aut actum illum voluntatis qui dicitur velle, aut omnem motum acceptativum ejus quod vel est vel apprehenditur bonum; sic etiam circa finem versatur consensus quando finem volumus.
(3) Al., *minus*.
(4) Ita codd. Tarrac. et Cam., quibus adhærent Garcia et Theologi. Cod. Alcan.: *Delectationem operationis, propter quam consentit in opus magis quam in ipsam operationem*. Edit. Rom., Nicolai et Patav. *operis*, et mox, *in ipsam operationem*, addunt Patav., Al., *delectationem*.

ART. IV. — UTRUM CONSENSUS IN ACTUM PERTINEAT SOLUM AD SUPERIOREM ANIMÆ PARTEM [5].

De his etiam 2 2, quæst. CX, art. 1 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod consensus ad agendum non semper pertineat ad superiorem rationem. Delectatio enim consequitur operationem, et " perficit eam, sicut decor juventutem, „ sicut dicitur [6]. Sed consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem, ut dicit Augustinus [7]. Ergo consensus in actum non pertinet ad solam superiorem rationem.

2. Præterea, actio in quam consentimus, dicitur esse voluntaria. Sed multarum potentiarum est producere actiones voluntarias. Ergo non sola superior ratio consentit in actum.

3. Præterea, superior ratio " intendit æternis inspiciendis et consulendis, „ ut Augustinus dicit [8]. Sed multoties homo consentit in actum, non propter rationes æternas, sed propter aliquas rationes temporales, vel etiam propter aliquas animæ passiones. Non ergo consentire in actum pertinet ad solam superiorem rationem.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [9]: " Non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni nisi illa mentis intentio, penes quam summa potestas est membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, malæ actioni cedat et serviat. „

CONCLUSIO. — Consensus in actum cum sit finalis sententia de agendis, solum ad superiorem animæ partem (rationem scilicet, secundum quod in ea voluntas includitur) pertinet.

Respondeo dicendum quod finalis sen-

(5) Consule quod dictum est ex S. Augustino circa rationem superiorem et inferiorem (part. I, quæst. LXXIX, art. 9).
(6) Ethic. lib. X, cap. 4, post med.
(7) De Trinit. lib. XII, cap. 12.
(8) Ibid. cap. 7, in fin.
(9) Ibid. cap. 12, circa med.

tentia semper pertinet ad eum qui superior est, ad quem pertinet de aliis judicare [1]. Quamdiu enim judicandum restat, quod proponitur, nondum datur finalis sententia. Manifestum est autem quod superior ratio est quæ habet de omnibus judicare: quia de sensibilibus per rationem [2] judicamus; de his vero quæ ad rationes humanas pertinent judicamus secundum rationes divinas, quæ pertinent ad rationem superiorem. Et ideo quamdiu incertum est an secundum rationes divinas resistatur, vel non, nullum judicium rationis habet rationem finalis sententiæ. Finalis autem sententia de agendis est consensus in actum. Et ideo consensus in actum pertinet ad rationem superiorem, secundum tamen quod in ratione voluntas includitur, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quod consensus in delectationem operis pertinet ad superiorem rationem, sicut et consensus in opus; sed consensus in delectationem cogitationis pertinet ad rationem inferiorem, sicut ad ipsam pertinet cogitare; et tamen de hoc ipso quod est cogitare vel non cogitare, inquantum consideratur ut actio quædam, habet judicium superior ratio, et similiter de delectatione consequente; sed inquantum accipitur ut ad actionem aliam ordinatum, sic pertinet ad inferiorem rationem. Quod enim ad aliud ordinatur, ad inferiorem artem vel potentiam pertinet, quam finis ad quem ordinatur. Unde ars quæ est de fine, architectonica, seu principalis, vocatur.

Ad *secundum* dicendum, quod quia actiones dicuntur voluntariæ ex hoc quod eis consentimus, non oportet quod consensus sit cujuslibet potentiæ, sed voluntatis a qua dicitur voluntarium, quæ est in ratione, sicut dictum est (quæst. VI, art. 1).

Ad *tertium* dicendum, quod ratio superior dicitur consentire, non solum quia secundum rationes æternas semper movet [3] ad agendum, sed etiam quia secundum rationes æternas non dissentit.

(1) Ratio superior de omnibus judicat: de sensibilibus per rationes humanas, de intelligibilibus vero per rationes divinas.

(2) Ita cod. Alcan. aliique cum editis plurimis. Theologi, *per rationes humanas*.

(3) Al. *movetur*. Item, *moveat*, et *moveatur*.

QUÆSTIO XVI.

DE USU, QUI EST ACTUS VOLUNTATIS, IN COMPARATIONE EORUM QUÆ SUNT AD FINEM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de usu; et circa hoc quæruntur quatuor: 1. Utrum uti sit actus voluntatis. — 2. Utrum conveniat brutis animalibus. — 3. Utrum sit tantum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam finis. — 4. De ordine usus ad electionem.

ART. I. — UTRUM UTI SIT ACTUS VOLUNTATIS [4].

De his etiam Sent. I, qu. I, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod *uti* non sit actus voluntatis. Dicit enim Augustinus [5], quod " uti est id quod in usum venit, ad aliud obtinendum referre. „ Sed referre aliquid ad aliud est rationis, cujus est conferre et ordinare. Ergo *uti* est actus rationis; non ergo voluntatis.

2. Præterea, Damascenus dicit [6], quod " homo impetum facit ad operationem, et dicitur impetus; deinde utitur, et dicitur usus. „ Sed operatio pertinet ad potentiam executivam; actus autem voluntatis non sequitur actum executivæ potentiæ, sed executio est ultimum. Ergo usus non est actus voluntatis.

3. Prætcrea, Augustinus dicit [7]: " Omnia quæ facta sunt, in usum hominis facta sunt; quia omnibus utitur ratio, judicando ea quæ hominibus data sunt. „ Sed judicare de rebus a Deo creatis pertinet ad rationem speculativam, quæ omnino separata videtur a voluntate, quæ est principium humanorum actuum. Ergo *uti* non est actus voluntatis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [8]: " Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis. „

CONCLUSIO. — Cum voluntatis sit omnes animæ vires, et habitus vel organa ad suos proprios actus applicare: illius primo et principaliter ut primi moventis usus est, rationis autem ut dirigentis; cæterarum vero potentiarum, ut exequentium.

(4) Usus de quo hic agitur est actus quo res quæpiam in operationem assumitur propter aliud: uti est causare usum sicut et movere est causare motum.

(5) De doctr. christ. lib. I, cap. 4, in princ., et De Trin. lib. X, cap. 10, a princ.

(6) Orth. fid. lib. II, cap. 22.

(7) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 30, in fin.

(8) De Trin. lib. X, cap. 11, ante med.

Respondeo dicendum quod usus rei alicujus importat applicationem rei illius ad aliquam operationem; unde et operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus ejus, sicut equitare est usus equi, et percutere est usus baculi. Ad operationem autem applicamus et principia interiora agendi, scilicet ipsas potentias animæ, vel membra corporis, ut intellectum ad intelligendum, et oculum ad videndum; et res exteriores, sicut baculum ad percutiendum. Sed manifestum est quod res exteriores non applicamus ad aliquam operationem nisi per principia intrinseca, quæ sunt potentiæ animæ, aut habitus potentiarum, aut organa, quæ sunt corporis membra. Ostensum est autem supra (quæst. IX, art. 1) quod voluntas est quæ movet potentias animæ ad suos actus; et hoc est applicare eas ad operationem. Unde manifestum est quod uti primo et principaliter est voluntatis tanquam primi moventis; rationis autem tanquam dirigentis, sed aliarum potentiarum tanquam exequentium, quæ comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens. Actio autem proprie non attribuitur instrumento sed principali agenti, sicut ædificatio ædificatori, non autem instrumentis. Unde manifestum est quod uti proprie est actus voluntatis [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio quidem in aliud refert, sed voluntas tendit in id quod est in aliud relatum per rationem; et secundum hoc dicitur, quod uti est referre aliquid in alterum.

Ad *secundum* dicendum quod Damascenus loquitur de usu, secundum quod pertinet ad executivas potentias.

Ad *tertium* dicendum, quod etiam ipsa ratio speculativa applicatur ad opus intelligendi, vel judicandi, a voluntate; et ideo intellectus speculativus uti dicitur, tanquam a voluntate motus, sicut aliæ executivæ potentiæ.

ART. II. — UTRUM UTI CONVENIAT BRUTIS ANIMALIBUS.

De his etiam supra, quæst. XI, art. 1 ad 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod uti conveniat brutis animalibus. Frui enim est nobilius quam uti; quia, ut Augustinus dicit [2], " utimur eis quæ ad illud referimus quo fruendum est. „ Sed frui convenit brutis animalibus, ut supra dictum est (quæst. XI, art. 2). Ergo multo magis convenit eis uti.

2. Præterea, applicare membra ad agendum est uti membris. Sed bruta animalia applicant membra ad aliquid agendum, sicut pedes ad ambulandum, cornua ad percutiendum. Ergo brutis animalibus convenit uti.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [3]: " Uti aliqua re non potest nisi animal quod rationis est particeps. „

CONCLUSIO. — Nullus usus brutis animalibus, cum ratione careant, et unum ad alterum referre nesciant, competere potest.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), uti est applicare aliquod principium actionis ad actionem, sicut consentire est applicare motum appetitivum ad aliquid appetendum, ut dictum est (quæst. præc., art. 1, 2 et 3). Applicare autem aliquid ad alterum non est nisi ejus quod habet super illud arbitrium [4]; quod non est nisi ejus qui scit referre aliquid in alterum; quod ad rationem pertinet. Et ideo solum animal rationale et consentit et utitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod frui importat absolutum motum appetitus in appetibile; sed uti importat motum appetitus ad aliquid in ordine ad alterum. Si ergo comparentur uti et frui quantum ad objecta, sic frui est nobilius quam uti; quia id quod est absolute appetibile, est melius quam id quod est appetibile solum in ordine ad aliud. Sed si comparentur quantum ad vim apprehensivam præcedentem, major nobilitas requiritur ex parte usus; quia ordinare aliquid in alterum est rationis; absolute autem aliquid apprehendere potest etiam sensus.

Ad *secundum* dicendum, quod animalia per sua membra aliquid agunt instinctu naturæ, non per hoc quod cognoscant ordinem membrorum ad illas operationes; unde non dicuntur proprie applicare membra ad agendum, nec uti membris.

(1) Juxta mentem D. Thomæ usus est actus voluntatis elicitus, sed non est tantum Imperatus, ut quidam voluerunt.
(2) De Trin. lib. X, cap. 10, post princ.
(3) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 30, circa med.
(4) Vel transposita constructione, *arbitrium vel potestatem super illud* quasi nutui suo vel placito subjectum, etc.

ART. III. — UTRUM USUS POSSIT ESSE ETIAM ULTIMI FINIS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod usus possit esse etiam ultimi finis. Dicit enim Augustinus [1]: " Omnis qui fruitur, utitur. „ Sed ultimo fine fruitur aliquis. Ergo ultimo fine aliquis utitur.

2. Præterea, " uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis, „ ut [2] dicitur. Sed nihil magis assumitur a voluntate quam ultimus finis. Ergo usus potest esse ultimi finis.

3. Præterea, Hilarius dicit [3], quod " æternitas est in Patre, species in imagine „ id est in Filio, " usus in munere, „ id est in Spiritu sancto. Sed Spiritus sanctus, cum sit Deus, est ultimus finis. Ergo usus pótest esse ultimi finis.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus [4]: " Deo nullus recte utitur, sed fruitur [5]. „ Sed solus Deus est ultimus finis. Ergo ultimo fine non est utendum.

CONCLUSIO. — Quoniam usus applicationem alicujus ad aliud denotat, ipse tantummodo eorum est quæ sunt ad finem, et non ultimi finis.

Respondeo dicendum quod uti, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), importat applicationem alicujus ad aliquid. Quod autem applicatur ad aliud, se habet in ratione ejus quod est ad finem; et ideo uti semper est ejus quod est ad finem. Propter quod et ea quæ sunt ad finem accommoda, utilia dicuntur, et ipsa utilitas interdum usus nominatur. Sed considerandum est quod ultimus finis dicitur dupliciter: uno modo simpliciter, et alio modo quoad aliquem. Cum enim finis, ut supra dictum est (quæst. I, art. 8, quæst. II, art. 7, et quæst. V, art. 2), dicatur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei, vel possessio ejus (sicut avaro finis est vel pecunia, vel possessio pecuniæ), manifestum est quod, simpliciter loquendo, ultimus finis est ipsa res; non enim possessio pecuniæ est bona, nisi propter bonum pecuniæ; sed quoad hunc adeptio pecuniæ est finis ultimus; non enim quæreret pecuniam avarus, nisi ut haberet eam. Ergo, simpliciter loquendo et proprie, pecunia homo aliquis fruitur, quia in ea ultimum finem constituit; sed inquantum refert eam ad possessionem, dicitur uti ea.

Ad *primum* ergo dicendum quod Augustinus loquitur de usu communiter, secundum quod importat ordinem finis ad ipsam fruitionem quam aliquis quærit de fine.

Ad *secundum* dicendum, quod finis assumitur in facultatem voluntatis, ut voluntas in illo quiescat; unde ipsa requies in fine, quæ fruitio est, dicitur hoc modo usus finis. Sed id quod est ad finem assumitur in facultatem voluntatis, non solum in ordine ad usum ejus quod est ad finem, sed in ordine ad aliam rem, in qua voluntas quiescit.

Ad *tertium* dicendum, quod usus accipitur in verbis Hilarii pro quiete in ultimo fine [6], eo modo quo aliquis, communiter loquendo, dicitur uti fine ad obtinendum ipsum, sicut dictum est (in corp. et ad 1). Unde Augustinus [7] dicit quod " illa delectatio, felicitas, vel beatitudo, usus ab eo appellatur. „

ART. IV. — UTRUM USUS PRÆCEDAT ELECTIONEM [8].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod usus præcedat electionem. Post electionem enim nihil sequitur nisi executio. Sed usus, cum pertineat ad voluntatem, præcedit executionem. Ergo præcedit etiam electionem.

2. Præterea, absolutum est ante relatum. Ergo minus relatum est ante magis relatum. Sed electio importat duas relationes, unam ejus quod eligitur ad finem, aliam vero ad id cui præeligitur; usus autem importat solam relationem ad finem. Ergo usus est prior electione.

3. Præterea, voluntas utitur aliis potentiis, inquantum movet eas. Sed voluntas movet etiam seipsam, ut dictum est (quæst. IX, art. 3). Ergo etiam

(1) De Trin. lib. X, cap. 11, ante med. (2) Ibid. (3) De Trin. lib. II, circa princ. (4) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 30, circa fin. (5) Ita ex Augustino codd. et editi passim. In edit. Rom. omittitur *sed fruitur*.

(6) S. Hilarius hic recenset usum inter appropriata Spiritus sancti, et ita loquitur generaliter et improprie de usu, scilicet de usu sumpto pro quiete in ultimo fine, seu pro fruitione. Cf. part. I, quæst. XXXIX, art. 3.

(7) De Trin. lib. VI, cap. 10, circa med.

(8) Juxta mentem D. Thomæ hic ordo in rebus agendis sic institui potest: 1. simplex voiitio finis; 2. intentio finis, aut illius adeptio per quædam media; 3. consilium aut deliberatio de mediis convenientibus; 4. consensus in media proposita; 5. electio unius ex illis mediis; 6. usus voluntatis quo res in operationem assumitur propter finem; 7. executio quæ usum sequitur; 8. fruitio, si obtineatur finis intentus.

utitur seipsa applicando se ad agendum. Sed hoc facit cum consentit. Ergo in ipso consensu est usus. Sed consensus præcedit electionem, ut dictum est (q. XV, art. 3 ad 3). Ergo et usus.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit [1], quod " voluntas post electionem impetum facit ad operationem, et postea utitur. „ Ergo usus sequitur electionem.

CONCLUSIO. — Usus electionem sequitur si consideretur voluntas ut utitur cæteris executivis potentiis : nonnunquam tamen, si ad rationem conferatur, usus electionem præcedit.

Respondeo dicendum quod voluntas duplicem habitudinem habet ad volitum. Unam quidem, secundum quod est quodammodo in volente per quamdam proportionem vel ordinem ad volitum. Unde et res quæ naturaliter sunt proportionatæ ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter. Sed sic habere finem est imperfecte habere ipsum. Omne autem imperfectum tendit in perfectionem; et ideo tam appetitus naturalis quam voluntarius tendit ut habeat ipsum finem realiter, quod est perfecte habere ipsum; et hæc est secunda habitudo voluntatis ad volitum. Volitum autem non solum est finis, sed id quod est ad finem. Ultimum autem quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis, respectu ejus quod est ad finem, est electio; ibi enim completur proportio voluntatis, ut complete velit id quod est ad finem. Sed usus jam pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, qua tendit ad consequendum rem volitam. Unde manifestum est quod usus sequitur electionem; si tamen accipiatur usus, secundum quod voluntas utitur executiva potentia, movendo ipsam. Sed quia voluntas etiam quodammodo rationem movet, et utitur ea, potest intelligi usus ejus quod est ad finem, secundum quod est in consideratione rationis referentis ipsum in finem. Et hoc modo usus præcedit electionem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ipsam executionem operis præcedit motio qua voluntas movet ad exequendum; sequitur autem electionem: et sic cum usus pertineat ad prædictam motionem voluntatis, medium est inter electionem et executionem.

Ad *secundum* dicendum, quod id quod est per essentiam suam relatum, posterius est absoluto; sed id cui attribuuntur relationes, non oportet quod sit posterius; imo quanto causa est prior, tanto habet relationes ad plures effectus.

Ad *tertium* dicendum, quod electio præcedit usum, si referantur ad idem. Nihil autem prohibet quod usus unius præcedat electionem alterius. Et quia actus voluntatis reflectuntur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi consensus, et electio, et usus; ut si dicatur quod voluntas consentit se eligere, et consentit se consentire, et utitur se ad consentiendum et eligendum; et semper isti actus ordinati ad id quod est prius, sunt priores.

QUÆSTIO XVII.

DE ACTIBUS IMPERATIS A VOLUNTATE, IN NOVEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de actibus imperatis a voluntate; et circa hoc quæruntur novem: 1. Utrum imperare sit actus voluntatis vel rationis. — 2. Utrum imperare pertineat ad bruta animalia. — 3. De ordine imperii ad usum. — 4. Utrum imperium et actus imperatus sint unus actus vel diversi. — 5. Utrum actus voluntatis imperetur. — 6. Utrum actus rationis. — 7. Utrum actus appetitus sensitivi. — 8. Utrum actus animæ vegetabilis. — 9. Utrum actus exteriorum membrorum.

ART. I. — UTRUM IMPERARE SIT ACTUS RATIONIS, VEL VOLUNTATIS [2].

De his etiam infra, qu. LX, art. 1 corp. fin. et 2 2, quæst. LV.XXIII, art. 1, et 10 corp., et De verit. quæst. XXII, art. 12 ad 4, et quol. IX, art. 12.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod imperare non sit actus rationis, sed voluntatis. Imperare enim est movere quoddam; dicit enim Avicenna quod quadruplex est movens, scilicet perficiens, disponens, imperans et consilians. Sed ad voluntatem pertinet movere omnes alias vires animæ, ut dictum est supra (quæst. IX, art. 1). Ergo imperare est actus voluntatis.

2. Præterea, sicut imperari pertinet ad id quod est subjectum, ita imperare pertinere videtur ad id quod est maxime liberum. Sed radix libertatis est maxime in voluntate. Ergo voluntatis est imperare.

(1) Orth. fid. lib. II, cap. 22.
(2) Sermo hic est de imperio, non ex quo quispiam alteri imperat (quod ad tractatum de legibus pertinet), sed de illo quo quis sibi ipsi imperat.

3. Præterea, ad imperium statim sequitur actus. Sed ad actum rationis non statim sequitur actus; non enim qui judicat aliquid esse faciendum, statim illud operatur. Ergo imperare non est actus rationis, sed voluntatis.

Sed *contra* est quod Gregorius Nyssenus [1] dicit, et etiam Philosophus [2], quod " appetitus obedit rationi. " Ergo rationis est imperare [3].

CONCLUSIO. — Imperare est actus rationis essentialiter, præsupposito tamen actu voluntatis, cujus virtute ipsa ratio per imperium movet, quoad exercitium actus.

Respondeo dicendum quod imperare est actus rationis, præsupposito tamen actu voluntatis. Ad cujus evidentiam considerandum est quod quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari, contingit actum voluntatis præveniri ab actu rationis, et e converso. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque quod est aliquis actus voluntatis secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu (quæst. XVI, art. 1), et electione (quæst. XIII, art. 1), et e converso aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis. Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis; imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando: sic autem ordinare per modum cujusdam intimationis est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter: uno modo absolute; quæ quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi, sicut si aliquis alicui dicat: Hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc; et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi, puta cum alicui dicitur: Fac hoc. Primum autem movens in viribus animæ ad exercitium actus est voluntas, ut supra dictum est (quæst. IX, art. 1). Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur quod imperare sit actus rationis, præsupposito actu voluntatis [4] in cujus virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus [5].

Ad *primum* ergo dicendum, quod imperare non est movere quocumque modo, sed cum quadam intimatione denuntiativa ad alterum, quod est rationis.

Ad *secundum* dicendum, quod radix libertatis est voluntas sicut subjectum; sed sicut causa, est ratio; ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est liberum de ratione judicium, quasi ratio sit causa libertatis.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa concludit quod imperium non sit actus rationis absolute, sed cum quadam motione, ut dictum est (in corp. art.).

ART. II. — UTRUM IMPERARE PERTINEAT AD ANIMALIA BRUTA.

De his etiam sup. quæst. XI, art. 1 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod imperare conveniat brutis animalibus, quia, secundum Avicennam, virtus imperans motum est appetitiva; et virtus exequens motum est in musculis et in nervis. Sed utraque virtus est in brutis animalibus. Ergo imperium invenitur in brutis animalibus.

2. Præterea, de ratione servi est quod ei imperetur. Sed corpus comparatur ad animam, sicut servus ad dominum; sicut dicit Philosophus [6]. Ergo corpori imperatur ab anima etiam in brutis, quæ sunt composita ex anima et corpore.

3. Præterea, per imperium homo facit impetum ad opus. Sed impetus in opus invenitur in brutis animalibus, ut Damascenus dicit [7]. Ergo in brutis animalibus invenitur imperium.

Sed *contra*, imperium est actus rationis, ut dictum est (art. præc.). Sed in

(1) Vel Nemesius, lib. De nat. hom. cap. 16.
(2) Ethic. lib. I, cap. 13, in fin.
(3) Responsio B. Thomæ eaque communior est imperare esse actum rationis, præsupposito tamen actu voluntatis.
(4) Actus voluntatis qui præsupponitur ante imperium intellectus ot in cujus virtute intellectus imperat est electio, ut ex B. Thoma manifestum est (art. 3 seq. ad 1).
(5) Hinc nunquam sequitur imperium saltem perfectum nisi præcesserit efficax voluntas.
(6) Polit. lib. I, cap. 1, a med.
(7) Orth. fid. lib. II, cap. 22.

brutis non est ratio. Ergo neque imperium.

CONCLUSIO. — Cum imperare sit actus rationis, impossibile est animalibus brutis convenire.

Respondeo dicendum quod imperare nihil aliud est quam ordinare aliquem ad aliquid agendum cum quadam intimativa motione. Ordinare autem est proprius actus rationis. Unde impossibile est quod in brutis animalibus, in quibus non est ratio, sit aliquo modo imperium.

Ad *primum* ergo dicendum, quod vis appetitiva dicitur imperare motum, inquantum movet rationem imperantem. Sed hoc est solum in hominibus; in brutis autem animalibus virtus appetitiva non est proprie imperativa, nisi imperativum sumatur large pro motivo.

Ad *secundum* dicendum, quod in brutis animalibus corpus quidem habet unde obediat, sed anima non habet unde imperet, quia non habet unde ordinet; et ideo non est ibi ratio imperantis et imperati, sed solum moventis et moti.

Ad *tertium* dicendum, quod aliter invenitur impetus ad opus in brutis animalibus, et aliter in hominibus: homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis, unde habet in eis impetus rationem imperii; in brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturæ, quia scilicet appetitus eorum, statim apprehenso convenienti vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem vel fugam; unde ordinantur ab alio ad agendum, non autem ipsa seipsa ordinant ad actionem. Et ideo in eis est impetus, sed non imperium.

ART. III. — UTRUM USUS PRÆCEDAT IMPERIUM.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod usus præcedat imperium. Imperium enim est actus rationis, præsupponens actum voluntatis, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed usus est actus voluntatis, ut supra dictum est (quæst. XVI, art. 1). Ergo usus præcedit imperium.

2. Præterea, imperium est aliquid eorum quæ ad finem ordinantur. Eorum autem quæ sunt ad finem, est usus. Ergo videtur quod usus sit prius quam imperium.

3. Præterea, omnis actus potentiæ motæ a voluutate usus dicitur, quia voluntas utitur aliis potentiis, ut supra dictum est (loc. cit.). Sed imperium est actus rationis, prout mota est a voluntate, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Ergo imperium est quidam usus. Commune autem est prius proprio. Ergo usus est prius quam imperium.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit [1], quod " impetus ad operationem præcedit usum. „ Sed impetus ad operationem fit per imperium. Ergo imperium præcedit usum.

CONCLUSIO. — Prius est naturaliter imperium quam usus imperii.

Respondeo dicendum quod usus ejus quod est ad finem, secundum quod est in ratione referente ipsum in finem [2], præcedit electionem, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 4); unde multo magis præcedit imperium. Sed usus ejus quod est ad finem, secundum quod subditur potentiæ executivæ, sequitur imperium; eo quod usus utentis conjunctus est cum actu ejus quo quis utitur. Non enim utitur aliquis baculo, antequam aliquo modo per baculum operetur. Imperium autem non est simul cum actu ejus cui imperatur; sed naturaliter prius est imperium quam imperio obediatur, et aliquando etiam est prius tempore. Unde manifestum est quod imperium est prius quam usus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non omnis actus voluntatis præcedit hunc actum rationis qui est imperium; sed aliquis præcedit, scilicet electio; et aliquis sequitur, scilicet usus: quia post determinationem consilii, quæ est judicium rationis, voluntas eligit; et post electionem ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur; et tunc demum voluntas alicujus incipit uti exequendo imperium rationis; quandoque quidem voluntas alterius cum aliquis imperat alteri; quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cum aliquis imperat sibi ipsi.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut actus sunt prævii potentiis, ita objecta actibus. Objectum autem usus est id quod est ad finem. Ex hoc ergo quod

(1) Orth. fid. lib. II, cap. 22.
(2) Id est, quatenus usus sumitur pro actu voluntatis moventis rationem ad consultandum et deliberandum de mediis, sic usus evidenter præcedit electionem ac proinde imperium.

ipsum imperium est ad finem, magis potest concludi quod imperium sit prius usu, quam quod sit posterius.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut actus voluntatis utentis ratione ad imperandum præcedit ipsum imperium, ita etiam potest dici quod et istum usum voluntatis præcedit aliquod imperium rationis [1], eo quod actus harum potentiarum supra seipsos invicem reflectuntur.

ART. IV. — UTRUM IMPERIUM ET ACTUS IMPERATUS SINT ACTUS UNUS VEL DIVERSI.

De his etiam infra, quæst. XX, art. 3 corp. et ad 1, et part. III, quæst. XXIX, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod actus imperatus non sit unus actus cum imperio. Diversarum enim potentiarum diversi sunt actus. Sed alterius potentiæ est actus imperatus, et alterius ipsum imperium; quia alia est potentia quæ imperat, et alia cui imperatur. Ergo non est idem actus imperatus cum imperio.

2. Præterea, quæcumque possunt ab invicem separari, sunt diversa; nihil enim separatur a seipso. Sed aliquando actus imperatus separatur ab imperio; præcedit enim quandoque imperium, et non sequitur actus imperatus. Ergo aliud est imperium ab actu imperato.

3. Prætcrea, quæcumque se habent secundum prius et posterius, sunt diversa. Sed imperium naturaliter præcedit actum imperatum. Ergo sunt diversa.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [2] quod " ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum. „ Sed actus imperatus non est nisi propter imperium. Ergo sunt unum.

CONCLUSIO. — Imperium et actus imperatus sunt unus et idem actus humanus sicut quoddam totum, multi autem secundum partes.

Respondeo dicendum quod nihil prohibet aliqua esse secundum quid multa, et secundum quid unum. Quinimo omnia multa sunt secundum aliquid unum, ut Dionysius dicit [3]. Est tamen differentia attendenda in hoc quod quædam sunt simpliciter multa, et secundum quid unum; quædam vero e converso. Unum autem hoc modo dicitur sicut et ens. Ens autem simpliciter est substantia; sed ens secundum quid est accidens, vel etiam ens rationis. Et ideo quæcumque sunt unum secundum substantiam, sunt unum simpliciter, et multa secundum quid; sicut totum in genere substantiæ compositum ex suis partibus vel integralibus, vel essentialibus, est unum simpliciter; nam totum est ens, et substantia simpliciter; partes vero sunt entia et substantiæ in toto. Quæ vero sunt diversa secundum substantiam, et unum secundum accidens, sunt diversa simpliciter, et unum secundum quid; sicut multi homines sunt unus populus, et multi lapides sunt unus acervus, quæ est unitas compositionis aut ordinis. Similiter etiam multa individua, quæ sunt unum genere vel specie, sunt simpliciter multa, et secundum quid unum; nam esse unum genere vel specie, est esse unum secundum rationem. Sicut autem in genere rerum naturalium aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium; ita etiam in actibus humanis actus inferioris potentiæ [4] materialiter se habet ad actum superioris, inquantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam. Sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet quod imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus; sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa.

Ad *primum* ergo dicendum, quod si essent potentiæ diversæ ad invicem non ordinatæ, actus earum essent simpliciter diversi; sed quando una potentia est movens alteram, tunc actus earum sunt quodammodo [5] unus actus; nam idem est actus moventis et moti, ut dicitur [6].

Ad *secundum* dicendum, quod ex hoc quod imperium et actus imperatus possunt ab invicem separari, habetur quod sunt multa partibus; nam partes hominis possunt ab invicem separari, quæ tamen sunt unum toto.

(1) Hinc semper est aliquod imperium ante usum. (2) Top. lib. III, cap. 2, in explic. loci 22. (3) De div. nom. cap. ult. paulo post princ. lect. 2.

(4) Ex his evidenter patet. B. Thomam loqui de actu imperato qui perficitur ab alia potentia quam a voluntate per rationem imperante.

(5) Secundum substantiam aut entitatem physicam sunt diversi, sed tamen sunt quodammodo unus, nimirum in genere moris et aliquo simili modo quo partes unitæ sunt unum totum.

(6) Phys. lib. III, text. 20 et 21.

Ad *tertium* dicendum, quod nihil prohibet, in his quæ sunt multa partibus, et unum toto, unum esse prius alio; sicut anima quodammodo est prius corpore, et cor est prius aliis membris.

ART. V. — UTRUM ACTUS VOLUNTATIS IMPERETUR.

De his etiam Sent. II, dist. 21, quæst. I, art. 1 corp. et De malo, quæst. III, art. 3 ad 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod actus voluntatis non sit imperatus. Dicit enim Augustinus [1]: " Imperat animus ut velit animus, nec tamen facit. „ Velle autem est actus voluntatis. Ergo actus voluntatis non imperatur.

2. Præterea, ei convenit imperari cui convenit imperium intelligere. Sed voluntatis non est intelligere imperium: differt enim voluntas ab intellectu, cujus est intelligere. Ergo actus voluntatis non imperatur.

3. Præterea, si aliquis actus voluntatis imperatur, pari ratione omnes imperantur. Sed si omnes actus voluntatis imperantur, necesse est in infinitum procedere: quia actus voluntatis præcedit actum imperantis rationis, ut dictum est (art. 1 huj. qu.), qui voluntatis actus si iterum imperatur, illud iterum imperium præcedet aliquis rationis actus; et sic in infinitum. Hoc autem est inconvenieus, quod procedatur in infinitum. Non ergo actus voluntatis imperatur.

Sed *contra*, omne quod est in potestate nostra, subjacet imperio nostro. Sed actus voluntatis sunt maxime in potestate nostra; nam omnes actus nostri intautum dicuntur in potestate nostra esse, inquantum voluntarii sunt. Ergo actus voluntatis imperantur a nobis.

CONCLUSIO. — Cum ratio possit de voluntatis actu ordinare, eidem imperari a ratione necessarium est.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), imperium nihil aliud est quam actus rationis ordinantis cum quadam motione ad aliquid agendum. Manifestum est autem quod ratio potest ordinare de actu voluntatis; sicut enim potest judicare quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando quod homo velit. Ex quo patet quod actus voluntatis potest esse imperatus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Augustinus [2] dicit, " animus, quando perfecte imperat sibi ut velit, tunc jam vult. „ Sed quod aliquando imperet, et non velit, hoc contingit ex hoc quod non perfecte imperat. Imperfectum autem imperium contingit ex hoc quod ratio ex diversis partibus movetur ad imperandum vel ad non imperandum; unde fluctuat inter duo, et non perfecte imperat.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut in membris corporalibus quodlibet membrum operatur non sibi soli, sed toti corpori, ut oculus videt toti corpori, ita etiam est in potentiis animæ. Nam intellectus intelligit non solum sibi, sed omnibus potentiis; et voluntas vult non solum sibi, sed omnibus potentiis. Et ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis, inquantum est intelligens et volens.

Ad *tertium* dicendum, quod cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur qui rationi subditur [3]. Primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est [4], sed ex instinctu naturæ, aut superioris causæ, ut supra dictum est (quæst. IX, art. 4). Et ideo non oportet quod in infinitum procedatur.

ART. VI. — UTRUM ACTUS RATIONIS IMPERETUR.

De his etiam part. I, quæst. CXII, art. 1 ad 1.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod actus rationis non possit esse imperatus. Inconveniens enim videtur quod aliquid imperet sibi ipsi. Sed ratio est quæ imperat, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo rationis actus non imperatur.

2. Præterea, id quod est per essentiam, diversum est ab eo quod est per participationem. Sed potentia cujus actus imperatur a ratione est " ratio per participationem, „ ut dicitur [5]. Ergo illius potentiæ actus non imperatur quæ est " ratio per essentiam. „

3. Præterea, ille actus imperatur qui

(1) Confess. lib. VIII, c. 9, ante med. (2) Ibid.
(3) Hinc sequitur non omnes omnino actus a potentia voluntatis elicitos per rationem imperari.
(4) Non quod ad primum actum voluntatis nul a præsupponatur intellectus operatio: cum contrarium colligatur ex part. I, quæst. LXXXII, art. 3 et ex aliis passim, sed sensus est quod ad actum voluntatis requiratur operatio quidem intellectus veluti simplex rei apprehensio, sed non operatio rationis quæ deliberat.
(5) Ethic. lib. I, cap. 13 versus fin.

est in potestate nostra. Sed cognoscere et judicare verum, quod est actus rationis, non est semper in potestate nostra. Non ergo actus rationis potest esse imperatus.

Sed *contra*, id quod libero arbitrio agimus, nostro imperio agi potest. Sed actus rationis exercentur per liberum arbitrium; dicit enim Damascenus [1] quod " libero arbitrio homo exquirit, et scrutatur, et judicat, et disponit. „ Ergo actus rationis possunt esse imperati.

CONCLUSIO. — Actus rationis quoad exercitium sunt imperati, cum in nostra sint potestate, sed quoad specificationem non semper sunt imperati; actus videlicet rationis circa ea, quorum est contingens veritas.

Respondeo dicendum quod quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de suo actu [2]; unde etiam actus ipsius potest esse imperatus. Sed attendendum est quod actus rationis potest considerari dupliciter; uno modo quantum ad exercitium actus: et sic actus rationis semper imperari potest, sicut cum indicitur alicui quod attendat, et ratione utatur. Alio modo quantum ad objectum, respectu cujus duo actus rationis attenduntur: primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat, et hoc non est in potestate nostra; hoc enim contingit per virtutem alicujus luminis vel naturalis vel supernaturalis. Et ideo quantum ad hoc actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest. Alius autem actus rationis est, dum his quæ apprehendit assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturæ [3]; et ideo, proprie loquendo, naturæ imperio subjacet. Sunt autem quædam apprehensa, quæ non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam; et in talibus assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est, et sub imperio cadit [4].

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio hoc modo imperat sibi ipsi, sicut et voluntas movet seipsam, ut supra dictum est (quæst. IX, art. 3), inquantum scilicet utraque potentia reflectitur supra suum actum, et ex uno in aliud tendit.

Ad *secundum* dicendum, quod propter diversitatem objectorum, quæ actui rationis subduntur [5], nihil prohibet rationem seipsam participare, sicut in cognitione conclusionum participatur cognitio principiorum.

Ad *tertium* patet responsio ex dictis.

ART. VII. — UTRUM ACTUS APPETITUS SENSITIVI IMPERETUR.

De his etiam infra, quæst. L, art. 3, et qu. LVI art. 4, et De verit. quæst. XXV, art. 4.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod actus sensitivi appetitus non sit imperatus. Dicit enim Apostolus [6]: *Non enim quod volo bonum, hoc ago;* et Glossa [7] exponit quod " homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit. „ Sed concupiscere est actus appetitus sensitivi. Ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio nostro.

2. Præterea, materia corporalis soli Deo obedit quantum ad transmutationem formalem, ut habitum est (part. I, quæst. CV, art. 1, et quæst. CX, art. 2). Sed actus appetitus sensitivi habet quamdam formalem transmutationem corporis, scilicet calorem [8] vel frigus. Ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio humano.

3. Præterea, proprium motivum appetitus sensitivi est apprehensum secundum sensum vel imaginationem. Sed non est in potestate nostra semper quod aliquid apprehendamus sensu vel imaginatione. Ergo actus appetitus sensitivi non subjacet imperio nostro.

Sed *contra* est quod Gregorius Nyssenus dicit [9], quod " obediens rationi dividitur in duo, in desiderativum et irascitivum, „ quæ pertinent ad appetitum

(1) Orth. fid. lib. II, cap. 22.

(2) Seu disponere an et quomodo fiat, sicut disponitur de aliis.

(3) Unde ait B. Thomas: Assensus scientiæ non subjicitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis (2 2, quæst. II, art. 7 ad 2).

(4) Ipsum credere, ait B. Thomas, est actus intellectus assentientis veritati divinæ ex imperio voluntatis a Deo motæ per gratiam, et sic subjacet libero arbitrio in ordine ad Deum, unde actus fidei potest esse meritorius (1 2, quæst. II, art. 9).

(5) Nicolai: *Actu rationi subduntur.*

(6) Rom. VII, 19. (7) Aug. l. III, cont. Julian. c. 26.

(8) Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. et Patav. 1698. Garcia, Nicolai, et edit. Patav. an. 1712, *Secundum calorem*, etc.

(9) Vel Nemes. lib. De nat. hom. cap. 16 a princip.

sensitivum. Ergo actus appetitus sensitivi subjacet imperio rationis.

CONCLUSIO. — Actus appetitus sensitivi quo modo ab animi potestate sunt, rationis imperio subjiciuntur; quo vero modo insequuntur corporis dispositionem, nonnunquam præter rationis imperium fiunt.

Respondeo dicendum quod secundum hoc aliquis actus imperio nostro subjacet, prout est in potestate nostra, ut supra dictum est (art. præc.). Et ideo ad intelligendum qualiter actus appetitus sensitivi subdatur imperio rationis, oportet considerare qualiter sit in potestate nostra. Est autem sciendum quod appetitus sensitivus in hoc differt ab appetitu intellectivo, qui dicitur voluntas, quod appetitus sensitivus est virtus organi corporalis, non autem voluntas. Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali dependet non solum ex potentia animæ, sed etiam ex corporalis organi dispositione; sicut visio ex potentia visiva et qualitate oculi per quam juvatur vel impeditur. Unde et actus appetitus sensitivi non solum dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis. Illud autem quod est ex parte potentiæ animæ, sequitur apprehensionem. Apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quæ est universalis, sicut virtus activa particularis a virtute activa universali; et ideo ex ista parte actus appetitus sensitivi subjacet imperio rationis. Qualitas autem et dispositio corporis non subjacet imperio rationis; et ideo ex hac parte impeditur quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis. Contingit autem etiam quandoque quod motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis, vel sensus; et tunc ille motus est præter imperium rationis; quamvis potuisset impediri a ratione, si prævidisset [1]. Unde Philosophus dicit [2], quod " ratio præest irascibili et concupiscibili, non principatu despotico, qui est domini ad servum, sed principatu politico aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc quod homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit, contingit ex dispositione corporis, per quam impeditur appetitus sensitivus ne totaliter sequatur imperium rationis. Unde et Apostolus ibidem subdit: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.* Hoc etiam contingit propter subitum motum concupiscentiæ, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod qualitas corporalis dupliciter se habet ad actum appetitus sensitivi: uno modo ut præcedens, prout aliquis est aliqualiter dispositus secundum corpus ad hanc vel illam passionem; alio modo ut consequens, sicut cum ex ira aliquis incalescit. Qualitas igitur præcedens non subjacet imperio rationis; quia vel est ex natura, vel ex aliqua præcedenti motione, quæ non statim quiescere potest. Sed qualitas consequens sequitur imperium rationis, quia sequitur motum localem cordis, quod diversimode movetur secundum diversos actus sensitivi appetitus.

Ad *tertium* dicendum, quod quia ad apprehensionem sensus requiritur sensibile exterius, non est in potestate nostra apprehendere aliquid sensu, nisi sensibili præsente, cujus præsentia non semper est in potestate nostra. Tunc enim homo potest uti sensu cum voluerit, nisi sit impedimentum ex parte organi. Apprehensio autem imaginationis subjacet ordinationi rationis secundum modum virtutis vel debilitatis imaginativæ potentiæ. Quod enim homo non possit imaginari quæ ratio considerat contingit vel ex hoc quod non sunt imaginabilia, sicut incorporalia; vel propter debilitatem virtutis imaginativæ, quæ est ex aliqua indispositione organi.

ART. VIII. — UTRUM ACTUS ANIMÆ VEGETABILIS IMPERETUR.

De his etiam infra, quæst. L, art. 3 ad 1, et 2 2, quæst, CXVIII, art. 1 ad 3, et III, qu. XV, art. 2, ad 1, et quæst. X, art. 2 corp., et Sent. II, dist. 20, art. 2 ad 3, et De verit. qu. XIII, art. 4 corp., quæst. IV, art. 21 corp., et Eth. lib. I fin.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod actus vegetabilis animæ imperio

(1) Potest fieri quod aliqua imaginatio omnino improvisa tam repente exsurgat ut ratio non potuerit eam prævidere, ideoque nec impedire. Quo casu motus eam imaginationem sequens, ne imperfecte quidem subest imperio rationis, ideoque nec veniale peccatum erit, quamvis fuerit de objecto malo.

(2) Politic. lib. I, cap 3, a med.

rationis subdantur. Vires enim sensitivæ nobiliores sunt viribus animæ vegetabilis. Sed vires animæ sensitivæ subduntur imperio rationis. Ergo multo magis vires animæ vegetabilis.

2. Præterea, homo dicitur minor mundus, quia sic anima est in corpore, sicut Deus in mundo. Sed Deus sic est in mundo, quod omnia quæ sunt in mundo obediunt ejus imperio. Ergo et omnia quæ sunt in homine obediunt imperio rationis, et etiam vires vegetabilis animæ.

3. Præterea, laus et vituperium non contingit nisi in actibus qui subduntur imperio rationis. Sed in actibus nutritivæ et generativæ potentiæ contingit esse laudem et vituperium, et virtutem et vitium; sicut patet in gula et luxuria, et virtutibus oppositis. Ergo actus harum potentiarum subduntur imperio rationis.

Sed *contra* est quod Gregorius Nyssenus [1] dicit, quod " id quod non persuadetur a ratione, est nutritivum et generativum. „

CONCLUSIO. — Actus animæ vegetativæ, cum sequantur appetitum naturalem, nullo pacto imperio rationis subduntur.

Respondeo dicendum quod actuum quidam procedunt ex appetitu naturali, quidam autem ex appetitu animali vel intellectuali. Omne enim agens aliquo modo appetit finem. Appetitus autem naturalis non consequitur aliquam apprehensionem, sicut sequitur appetitus animalis et intellectualis. Ratio autem imperat per modum apprehensivæ virtutis. Et ideo actus illi qui procedunt ab appetitu intellectivo vel animali, possunt a ratione imperari; non autem actus illi qui procedunt ex appetitu naturali; hujusmodi enim actus sunt vegetabilis animæ. Unde Gregorius Nyssenus dicit [2], quod " vocatur naturale quod generativum et nutritivum. „ Et propter hoc actus vegetabilis animæ non subduntur imperio rationis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quanto aliquis actus est immaterialior, tanto est nobilior et magis subditus imperio rationis. Unde ex hoc ipso quod vires animæ vegetabilis non obediunt rationi apparet has vires infimas esse.

Ad *secundum* dicendum, quod similitudo attenditur quantum ad aliquid, quia scilicet sicut Deus movet mundum, ita anima movet corpus; non autem quantum ad omnia. Non enim anima creavit corpus ex nihilo, sicut Deus mundum, propter quod totaliter subditur ejus imperio.

Ad *tertium* dicendum, quod virtus et vitium, laus et vituperium, non debentur ipsis actibus nutritivæ vel generativæ potentiæ, quæ sunt digestio et formatio corporis humani; sed actibus sensitivæ partis ordinatis ad actus generativæ vel nutritivæ, puta in concupiscendo delectationem cibi et venereorum, et utendo secundum quod oportet, vel non secundum quod oportet.

(1) Vel Nemesius, lib. De nat. hom. cap. 22.
(2) Loc. sup. cit.
(3) Vel Nemes. lib. De nat. hom. cap. 22.

ART. IX. — UTRUM ACTUS EXTERIORUM MEMBRORUM IMPERENTUR.

De his etiam part. I, quæst. LXXXI, art. 3 ad 2, et 2 2. quæst. CLXVIII, art. 1 corp., et Sent. II, dist. 10, qu. 1, art. 2 ad 3, et De ver. qu. XV, art. 4 ad 5, et art. 5 ad 14, et De malo, qu. VII, art. 2 ad 15.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod membra corporis non obediant rationi quantum ad actus suos. Constat enim quod membra corporis magis distant a ratione quam vires animæ vegetabilis. Sed vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, ut dictum est (art. præc.). Ergo multo minus membra corporis.

2. Præterea, cor est principium motus animalis. Sed motus cordis non subditur imperio rationis; dicit enim Gregorius Nyssenus [3], quod " pulsativum non est persuasibile ratione. „ Ergo motus membrorum corporalium non subjacet imperio rationis.

3. Præterea, Augustinus dicit [4], quod " motus membrorum genitalium aliquando importunus est nullo præsente [5]; aliquando autem destituit inhiantem, et cum in animo concupiscentia ferveat, friget in corpore. „ Ergo motus membrorum non obediunt rationi.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [6]: " Imperat animus ut moveatur manus, et tanta est facilitas ut vix a servitio discernatur imperium. „

(4) De civ. Dei, lib. XIV, cap. 16, a med.
(5) Nicolai legit: *nullo poscente.*
(6) Confess. lib. VIII, cap. 9, parum a princ.

CONCLUSIO. — Membra illa, quibus opera sensitivæ partis exercentur, imperio rationis subduntur: quæ vero naturalium virium motum suscipiunt, minime subjiciuntur rationis imperio.

Respondeo dicendum quod membra corporis sunt organa quædam potentiarum animæ. Unde eo modo quo potentiæ animæ se habent ad hoc quod obediant rationi, hoc modo se habent etiam corporis membra. Quia igitur vires sensitivæ subduntur imperio rationis, non autem vires naturales, ideo omnes motus membrorum quæ moventur a potentiis sensitivis, subduntur imperio rationis; motus autem membrorum qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod membra non movent seipsa, sed moventur per potentias animæ; quarum quædam sunt rationi viciniores quam vires animæ vegetabilis.

Ad *secundum* dicendum, quod in his quæ ad intellectum et voluntatem pertinent, primum invenitur id quod est secundum naturam, ex quo alia derivantur; ut a cognitione principiorum naturaliter notorum cognitio conclusionum, et a voluntate finis naturaliter desiderati derivatur electio eorum quæ sunt ad finem. Ita etiam in corporalibus motibus principium est secundum naturam; principium autem corporalis motus est a motu cordis: unde motus cordis secundum naturam est, et non secundum voluntatem. Consequitur enim, sicut per se accidens, vitam, quæ est ex unione corporis et animæ; sicut motus gravium et levium consequitur formam substantialem ipsorum. Unde et a generante moveri dicuntur, secundum Philosophum [1]: et propter hoc motus iste vitalis dicitur. Unde Gregorius Nyssenus dicit [2], quod " sicut generativum et nutritivum non obedit rationi, ita nec pulsativum, quod est vitale. „ Pulsativum autem appellat motum cordis, qui manifestatur per venas pulsatiles.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit [3], hoc quod motus genitalium membrorum rationi non obedit, est ex pœna peccati; ut scilicet anima suæ inobedientiæ ad Deum in illo præcipue membro pœnam patiatur, per quod peccatum originale ad posteros traducitur. Sed quia per peccatum primi parentis, ut infra dicetur (qu. LXXXV, art. 1 et 3), natura est sibi relicta, subtracto supernaturali dono, quod homini divinitus erat collatum; ideo consideranda est ratio naturalis, quare motus hujusmodi membrorum specialiter rationi non obedit. Cujus causam assignat Aristoteles in libro De causis motus animalium [4], dicens involuntarios esse motus cordis et membri pudendi, scilicet quia ex aliqua apprehensione hujusmodi membra commoventur, inquantum scilicet intellectus et phantasia repræsentant aliqua ex quibus consequuntur passiones animæ, ad quas consequitur motus horum membrorum. Non tamen moventur secundum jussum rationis aut intellectus, quia scilicet ad motum horum membrorum requiritur aliqua alteratio naturalis, scilicet caliditatis et frigiditatis; quæ quidem alteratio non subjacet imperio rationis. Specialiter autem hoc accidit in his duobus membris, quia utrumque istorum membrorum est quasi quoddam animal separatum, inquantum est principium vitæ; principium autem est virtute totum. Cor enim principium est sensuum; et ex membro genitali virtus exit seminalis, quæ est virtute totum animal; et ideo habent proprios motus naturaliter, quia principia oportet esse naturalia, ut dictum est (in solut. ad 2).

(1) Physic. lib. VIII, text. 29 et seq.
(2) Loc. cit. in arg.

(3) De civ. Dei, loc. cit. in arg. (4) Seu De communi animal. motione, c. 11, a med.

QUÆSTIO XVIII.

DE BONITATE ET MALITIA HUMANORUM ACTUUM IN GENERALI, IN UNDECIM ARTICULOS DIVISA.

Post hoc considerandum est de bonitate et malitia humanorum actuum; et primo, quomodo actio humana sit bona vel mala; secundo de his quæ consequuntur ad bonitatem vel malitiam humanorum actuum, puta meritum vel demeritum, peccatum et culpa. — Circa primum occurrit triplex consideratio. Prima est de bonitate et malitia humanorum actuum in generali. Secunda de bonitate et malitia interiorum actuum. Tertia de bonitate et malitia exteriorum actuum. — Circa primum quæruntur undecim: 1. Utrum omnis actio sit bona, vel aliqua sit mala. — 2. Utrum actio hominis habeat quod sit bona vel mala ex objecto. — 3. Utrum hoc habeat ex circumstantia. — 4. Utrum hoc habeat ex fine. — 5. Utrum aliqua actio hominis sit bona vel mala in sua specie.

6. Utrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine. — 7. Utrum species quæ est ex fine, contineatur sub specie quæ est ex objecto, sicut sub genere, aut e converso. — 8. Utrum sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem. — 9. Utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum. — 10. Utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni, vel mali. — 11. Utrum omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituat actum moralem in specie boni vel mali

ART. I. — UTRUM OMNIS HUMANA ACTIO SIT BONA, VEL ALIQUA MALA [1].

De his etiam infra, art. 2 corp., et quæst. LXXIII, art. 7 ad 1, et De malo, quæst. II, art. 2, et III, et V corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis actio hominis sit bona, et nulla sit mala. Dicit enim Dionysius [2], quod " malum non agit nisi virtute boni. „ Sed virtute boni non fit malum. Ergo nulla actio est mala.

2. Præterea, nil agit nisi secundum quod est actu. Non est autem aliquid malum secundum quod est actu, sed secundum quod potentia privatur actu; inquantum autem potentia perficitur per actum, est bonum, ut dicitur [3]. Nihil ergo agit inquantum est malum, sed solum inquantum est bonum. Omnis ergo actio est bona, et nulla mala.

3. Præterea, malum non potest esse causa nisi per accidens, ut patet per Dionysium [4]. Sed omnis actionis est aliquis per se effectus. Nulla ergo actio est mala, sed omnis actio est bona.

Sed *contra* est quod Dominus dicit [5]: *Omnis qui male agit, odit lucem.* Est ergo aliqua actio hominis mala.

CONCLUSIO. — Quia de ratione boni est ipsa essendi plenitudo, non omnis hominis actio simpliciter bona dici potest; sed quantum deest illi de plenitudine essendi, quæ debetur actioni humanæ, tantum a bonitate deficit, et sic dicitur mala.

Respondeo dicendum quod de bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus, eo quod unaquæque res talem actionem producit, qualis est ipsa [6]. In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse; bonum enim et ens convertuntur, ut dictum est (part. I, qu. v, art. 3). Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum et simplex; unaquæque res vero habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa [7]. Unde in aliquibus contingit quod quantum ad aliquid habent esse, et tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam; sicut ad plenitudinem esse humani requiritur quod sit quoddam compositum ex anima et corpore, habens omnes potentias et instrumenta cognitionis et motus; unde si aliquid horum deficiat alicui homini, deficit ei aliquid de plenitudine sui esse. Quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate; inquantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, intantum deficit a bonitate, et dicitur malum; sicut homo cæcus habet de bonitate quod vivit, et malum est ei quod caret visu. Si vero nihil haberet de entitate vel bonitate, neque malum neque bonum dici posset. Sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, siquidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicetur simpliciter bonum, sed secundum quid, inquantum est ens; poterit tamen dici simpliciter ens, et secundum quid non ens, ut dictum est (part. I, quæst. v, art. 1 ad 1). Sic igitur dicendum est quod omnis actio, inquantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate. Inquantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quæ debetur actioni humanæ, intantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala; puta si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem [8], vel debitus locus, vel aliquid hujusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod malum agit in virtute boni deficientis. Si enim nihil esset ibi de bono, neque esset

(1) Lutherus et Calvinus et alii quidam hæretici ausi fuerunt dogmatizare omnia opera etiam justorum esse peccata mortalia; sed ad fidem pertinet neque omnia justorum opera esse peccata; neque omnem humanam actionem esse malam; ut patet ex concil. Trid. sess. VI, cap. 7.
(2) De div. nomin. cap. 4, p. 4. lect. 22.
(3) Metaph. lib. IX, text. 19 et 20.
(4) De div. nom. cap. 4, p. 4, loct. 23.
(5) Joan. III, 20.
(6) Vel secundum naturam, vel secundum habitum, quasi proximum et proprium agendi principium, cui proinde conformari actio debet.
(7) Seu transposita constructione, *plenitudinem essendi sibi convenientem habet secundum diversa.*
(8) Hinc dici potest cum communi theologorum quod bonitas moralis actus humani consistit in quadam conformitate et convenientia actus liberi cum recta ratione et lege, ita ut ille actus dicatur bonus, qui est conformis legi et rationi, ut ait Liguori (De act. hum. art. IV, n. 34).

ens, neque agere posset; si autem non esset deficiens, non esset malum. Unde et actio causata est quoddam bonum deficiens, quia secundum quid est bonum, simpliciter autem malum.

Ad *secundum* dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse secundum quid in actu, unde agere possit, et secundum aliud privari actu, unde causet deficientem actionem; sicut homo cæcus actu habet virtutem gressivam, per quam ambulare potest; sed inquantum caret visu, qui dirigit in ambulando, patitur defectum in ambulando, dum ambulat cespitando.

Ad *tertium* dicendum, quod actio mala potest habere aliquem effectum per se, secundum id quod habet de bonitate et entitate; sicut adulterium est causa generationis humanæ, inquantum habet commixtionem maris et feminæ, non autem inquantum caret ordine rationis.

ART. II. — UTRUM ACTIO HOMINIS HABEAT BONITATEM VEL MALITIAM EX OBJECTO.

De his etiam infra, quæst. XIX, art. 1 et 2 corp., et quæst. XXI, art. 1 corp., et Sent. II, dist. 36, art. 5 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod actio non habeat bonitatem vel malitiam ex objecto. Objectum enim actionis est res. In rebus autem non est malum, sed in usu peccantium, ut Augustinus dicit [1]. Ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex objecto.

2. Præterea, objectum comparatur ad actionem ut materia. Bonitas autem rei non est ex materia, sed magis ex forma quæ est actus. Ergo bonum et malum non est in actibus ex objecto.

3. Præterea, objectum potentiæ activæ comparatur ad actionem sicut effectus ad causam. Sed bonitas causæ non dependet ex effectu, sed magis e converso. Ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex objecto.

Sed *contra* est quod dicitur Oseæ IX, 10: *Facti sunt abominabiles, sicut ea quæ dilexerunt.* Fit autem homo Deo abominabilis propter malitiam suæ operationis. Ergo malitia operationis est secundum objecta mala quæ homo diligit; et eadem ratio est de bonitate actionis.

CONCLUSIO. — Sicut prima rei naturalis bonitas est ex forma, quæ dat speciem rei, ita prima bonitas moralis est ex objecto convenienti: et simili modo de malitia morali censendum est.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), bonum et malum actionis, sicut et cæterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi vel defectu ipsius. Primum autem quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id quod dat rei speciem. Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex objecto, sicut et motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quæ dat speciem ei; ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex objecto convenienti [2], unde et a quibusdam vocatur bonum ex genere, puta uti re sua. Et sicut in rebus naturalibus primum malum est, si res generata non consequitur formam specificam, puta si non generetur homo, sed aliquid loco hominis; ita primum malum in actionibus moralibus est quod est ex objecto, sicut accipere aliena; et dicitur malum ex genere, genere pro specie accepto [3], eo modo loquendi quo dicimus humanum genus totam humanam speciem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet res exteriores sint in seipsis bonæ, tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem; et ideo, inquantum considerantur ut objecta talium actionum, non habent rationem boni.

Ad *secundum* dicendum, quod objectum non est materia *ex qua*, sed materia *circa quam* [4]; et habet quodammodo rationem formæ, inquantum dat speciem.

Ad *tertium* dicendum, quod non semper objectum actionis humanæ est objectum activæ potentiæ. Nam appetitiva potentia est quodammodo passiva, in-

(1) De doctr. christ. lib. III, cap. 12, parum a princ.

(2) Hinc objectum ex quo bonitas aut malitia actus moralis desumitur, non est ipsa res in se et absolute considerata, sed est illa ut importans ordinem et respectum ad rationem cui est consentanea vel dissentanea.

(3) Ab objecto desumitur bonitas specifica eo quod actioni sit essentialis; quæ etiam vocari solet bonitas prima seu primaria.

(4) Materia ex qua est id ex quo sive permanente, sive transeunte, aliquid efficitur, ut lignum ex quo cathedra. Materia circa quam est res ea in cujus contemplatione, productione, vel directione versatur habitus, ut mentis operationes sunt objectum logicæ.

quantum movetur ab appetibili; et tamen est principium humanorum actuum. Neque etiam potentiarum activarum objecta semper habent rationem effectus, sed quando jam sunt transmutata, sicut alimentum transmutatum est effectus nutritivæ potentiæ; sed alimentum nondum transmutatum comparatur ad potentiam nutritivam sicut materia circa quam operatur. Ex hoc autem quod objectum est aliquo modo effectus potentiæ activæ, sequitur quod sit terminus actionis ejus, et per consequens quod det ei formam et speciem; motus enim habet speciem a terminis. Et quamvis etiam bonitas actionis non causetur ex bonitate effectus, tamen ex hoc dicitur actio bona, quod bonum effectum inducere potest; et ita ipsa proportio actionis ad effectum est ratio bonitatis ipsius.

ART. III. — UTRUM ACTIO HOMINIS SIT BONA VEL MALA EX CIRCUMSTANTIA [1].

De his etiam infra, quæst. XLII, art. 6 corp., et De malo, quæst. II, art. 5 corp., et quæst. VII, art. 4 corp., et quol. IV, art. 16 corp., et Sent. II, dist. 36, art. 5 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod actio non sit bona vel mala ex circumstantia. Circumstantiæ enim circumstant actum sicut extra ipsum existentes, ut dictum est (quæst. VII, art. 1). Sed bonum et malum sunt in ipsis rebus, ut dicitur [2]. Ergo actio non habet bonitatem vel malitiam ex circumstantia.

2. Præterea, bonitas vel malitia actus maxime consideratur in doctrina morum. Sed circumstantiæ, cum sint quædam accidentia actuum, videntur esse præter considerationem artis; quia " nulla ars considerat id quod est per accidens, „ ut dicitur [3]. Ergo bonitas vel malitia actionis non est ex circumstantia.

3. Præterea, id quod convenit alicui secundum suam substantiam, non attribuitur ei ut aliquod accidens. Sed bonum et malum convenit actioni secundum suam substantiam; quia actio ex suo genere potest esse bona vel mala, ut dictum est (art. præc.). Ergo non convenit actioni ex circumstantia quod sit bona vel mala.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [4], quod " virtuosus operatur secundum quod oportet, et quando oportet, et secundum alias circumstantias. „ Ergo e contrario vitiosus secundum unumquodque vitium operatur, quando non oportet, ubi non oportet, et sic de aliis circumstantiis. Ergo actiones humanæ secundum circumstantias sunt bonæ vel malæ.

CONCLUSIO. — Sicut res naturales non modo ex suis substantialibus formis perfectionem sortiuntur, verum etiam ex accidentibus supervenientibus: ita et humani actus non solum ex objectis, verum etiam ex circumstantiis boni vel mali esse dicuntur.

Respondeo dicendum quod in rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis quæ debetur eis ex forma substantiali quæ dat speciem, sed multum superadditur ex supervenientibus accidentibus; sicut in homine ex figura, ex colore, et sic de aliis: quorum si aliquod desit ad decentem habitudinem, consequitur malum. Ita etiam est in actione. Nam plenitudo bonitatis ejus non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his quæ adveniunt tanquam accidentia quædam; et hujusmodi sunt circumstantiæ debitæ. Unde si aliquid desit quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala.

Ad *primum* ergo dicendum, quod circumstantiæ sunt extra actionem, inquantum non sunt de essentia actionis; sunt tamen in ipsa actione, velut quædam accidentia ejus; sicut et accidentia quæ sunt in substantiis naturalibus, sunt extra essentias earum.

Ad *secundum* dicendum, quod non omnia accidentia per accidens se habent ad sua subjecta; sed quædam sunt per se accidentia [5], quæ in unaquaque arte considerantur; et per hunc modum considerantur circumstantiæ actuum in doctrina morali.

Ad *tertium* dicendum, quod cum bonum convertatur cum ente, sicut ens dicitur secundum substantiam et secun-

(1) Circumstantiæ sunt vel personæ quæ sæpe addit novam speciem malitiæ, vel loci, ut furari in loco sacro quæ speciem mutat, et sic de aliis circumstantiis temporis, modi, auxiliorum seu instrumentorum.

(2) Met. lib. VI, text. 8. (3) Ibid. text. 4.

(4) Ethic. lib. II, cap. 6.

(5) Accidentia per se sunt illa quæ ex natura sua, vel ex conditione operis, vel ex intentione operantis, important ordinem ad id cujus sunt accidentia: Accidentia vero per accidens sunt ea quæ omnino fortuite accidunt.

dum accidens, ita et bonum attribuitur alicui et secundum esse suum essentiale et secundum esse accidentale, tam in rebus naturalibus quam in actionibus moralibus.

ART. IV. — UTRUM ACTIO HUMANA SIT BONA VEL MALA EX FINE [1].

De his etiam infra, quæst. LXXIII, art. 1 ad 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum et malum in actibus humanis non sint ex fine. Dicit enim Dionysius [2], quod " nihil respiciens ad malum operatur. „ Si igitur ex fine derivaretur operatio bona vel mala, nulla actio esset mala; quod patet esse falsum.

2. Præterea, bonitas actus est aliquid in ipso existens; finis autem est causa extrinseca. Non ergo secundum finem dicitur actio bona vel mala.

3. Præterea, contingit aliquam bonam operationem ad malum finem ordinari, sicut cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam; et e converso aliquam malam operationem ordinari ad bonum finem, sicut cum quis furatur, ut det pauperi. Non ergo est ex fine actio bona vel mala.

Sed *contra* est quod Boetius dicit [3], quod " cujus finis bonus est, ipsum quoque bonum est; et cujus finis malus est, ipsum quoque malum est. „

CONCLUSIO. — Actiones humanæ sicut ex fine dependent, ita præter absolutam bonitatem quam ex se habent, et eam quam ex objecto vel ex circumstantiis, ex fine quoque bonitatem vel malitiam suscipiunt.

Respondeo dicendum quod eadem est dispositio rerum in bonitate et in esse. Sunt enim quædam, quorum esse ex alio non dependet; et in his sufficit considerare ipsum eorum esse absolute. Quædam vero sunt, quorum esse dependet ab alio; unde oportet quod considerentur per considerationem ad causam a qua dependent. Sicut autem esse rei dependet ab agente et forma; sic bonitas rei dependet a fine. Unde in personis divinis, quæ non habent bonitatem dependentem ab alio, non consideratur aliqua ratio bonitatis ex fine. Actiones autem humanæ, et alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine a quo dependent, præter bonitatem absolutam quæ in eis existit. Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest; una quidem secundum genus, prout scilicet est actio; quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.); alia vero secundum speciem, quæ accipitur secundum objectum conveniens; tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quædam; quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod bonum, ad quod aliquis respiciens operatur, non semper est verum bonum, sed quandoque verum bonum, et quandoque apparens; et secundum hoc ex fine sequitur actio mala.

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem et relatio in ipsum inhæret actioni.

Ad *tertium* dicendum, quod nihil prohibet actioni habenti unam prædictarum bonitatum deesse aliam; et secundum hoc contingit actionem quæ est bona secundum speciem suam, vel secundum circumstantias, ordinari ad finem malum, vel e converso. Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant: quia " quilibet singularis defectus causat malum; bonum autem causatur ex integra causa, „ ut Dionysius dicit [4].

ART. V. — UTRUM ALIQUA ACTIO HUMANA SIT BONA VEL MALA IN SUA SPECIE [5].

De his etiam De malo, quæst. II, art. 4 ad 5, et art. 5 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod actus morales non differant specie secundum bonum et malum. Bo-

(1) Docet D. Thomas finem esse principium moralitatis, sed hic sermo non est de fine intrinseco operis quod coincidit cum objecto de quo dictum est (art. 2), sed de fine extrinseco operantis, qui quatenus convenit vel disconvenit cum regulis morum dicitur bonus, aut malus moraliter.

(2) De div. nom. cap. 4, p. 4, aliquant. a princ. lect. 14.

(3) Topic. implic. lib. III, cap. 1, non procul a princ.

(4) De div. nom. cap. 4, post med. lect. 22.

(5) Id est utrum bonum et malum faciant diversam speciem actus moralis. Sensus illo manifestus est tum ex responsione ad 1 et 2, tum ex fin. corp. quo sic concluditur: « Unde manifestum est quod bonum et malum diversificant speciem in actibus moralibus. »

num enim et malum in actibus invenitur conformiter rebus, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed in rebus bonum et malum non diversificant speciem; idem enim specie est homo bonus et malus. Ergo neque etiam bonum et malum in actibus diversificant speciem.

2. Præterea, malum, cum sit privatio, est quoddam non ens. Sed non ens non potest esse differentia, secundum Philosophum [1]. Cum ergo differentia constituat speciem, videtur quod aliquis actus ex hoc quod est malus, non constituatur in aliqua specie; et ita bonum et malum non diversificant speciem humanorum actuum.

3. Præterea, diversorum actuum secundum speciem diversi sunt effectus. Sed idem specie effectus potest consequi ex actu bono et malo; sicut homo generatur ex adulterio et ex matrimoniali concubitu. Ergo actus bonus et malus non differunt specie.

4. Præterea, bonum et malum dicitur in actibus quandoque secundum circumstantiam, ut dictum est (art. 3 hujus quæst.). Sed circumstantia, cum sit accidens, non dat speciem actui. Ergo actus humani non differunt specie propter bonitatem et malitiam.

Sed *contra*, secundum Philosophum [2], "similes habitus similes actus reddunt." Sed habitus bonus et malus differunt specie, ut liberalitas et prodigalitas. Ergo et actus bonus et malus differunt specie.

CONCLUSIO. — Cum actus speciem habeat ex objecto, cujus bonum et malum differentiæ sunt, manifestum est actum bonum et malum differre specie.

Respondeo dicendum quod omnis actus speciem habet ex suo objecto, sicut supra dictum est (quæst. I, art. 3, et art. 3 hujus quæst.). Unde oportet quod aliqua differentia objecti faciat diversitatem speciei in actibus. Est autem considerandum quod aliqua differentia objecti facit differentiam speciei in actibus, secundum quod referuntur ad unum principium activum, quæ non facit differentiam in actibus, secundum quod referuntur ad aliud principium activum; quia nihil quod est per accidens constituit speciem, sed solum quod est per se. Potest autem aliqua differentia objecti esse per se in comparatione ad unum activum principium, et per accidens in comparatione ad aliud; sicut cognoscere colorem et sonum per se differunt per comparationem ad sensum, non autem per comparationem ad intellectum. In actibus autem bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem: quia, ut Dionysius dicit [3], "bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est præter rationem." Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam; et malum quod est ei præter ordinem suæ formæ. Patet ergo quod differentia boni et mali circa objectum considerata comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod objectum est ei conveniens vel non conveniens [4]. Dicuntur autem aliqui actus humani vel morales, secundum quod sunt a ratione. Unde manifestum est quod bonum et malum diversificant speciem in actibus moralibus; differentiæ enim per se diversificant speciem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod etiam in rebus naturalibus bonum et malum, quod est secundum naturam et contra naturam, diversificant speciem naturæ; corpus enim mortuum et corpus vivum non sunt ejusdem speciei. Et similiter bonum inquantum est secundum rationem, et malum inquantum est præter rationem, diversificant speciem moris.

Ad *secundum* dicendum, quod malum importat privationem non absolutam, sed consequentem talem potentiam. Dicitur enim malus actus secundum suam speciem, non ex eo quod nullum habeat objectum, sed quia habet objectum non conveniens rationi, sicut tollere aliena. Unde, inquantum objectum est aliquid positive [5], potest constituere speciem mali actus.

Ad *tertium* dicendum, quod actus conjugalis et adulterium, secundum quod comparantur ad rationem, differunt specie, et habent effectus specie differentes; quia unum eorum meretur laudem

(1) Metaph. lib. III, text. 10.
(2) Ethic. lib. II, cap. 1 et 2.
(3) De div. nom. cap. 4, p. 4, a med. lect. 21.
(4) Ut patet ex adulterio et actu conjugali qui differunt specie tantummodo, quia unus est rationi rectæ conformis et alter difformis

(5) Jam antea dictum est: Malum quod est differentia constitutiva in moralibus est quoddam bonum adjunctum privationi alterius boni (part. I, quæst. XLVIII, art. 1 ad 2).

et præmium; aliud, vituperium et pœnam. Sed secundum quod comparantur ad potentiam generativam, non differunt specie, et sic habent unum effectum secundum speciem.

Ad *quartum* dicendum, quod circumstantia quandoque sumitur ut differentia essentialis objecti, secundum quod ad rationem comparatur; et tunc potest dare speciem actui morali, et hoc oportet esse, quandocumque circumstantia transmutat actum de bonitate in malitiam; non enim circumstantia faceret actum malum, nisi per hoc quod rationi repugnat.

ART. VI. — UTRUM ACTUS HABEAT SPECIEM BONI VEL MALI EX FINE.

De his etiam infra, quæst. XIX, art. 1, et Sent. II, dist. 40, art. 1.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum et malum quod est ex fine, non diversificet speciem in actibus. Actus enim habent speciem ex objecto. Sed finis est præter rationem objecti. Ergo bonum et malum quod est ex fine, non diversificat speciem actus.

2. Præterea, id quod est per accidens non constituit speciem, ut dictum est (art. præc.). Sed accidit alicui actui quod ordinetur ad aliquem finem, sicut quod aliquis det eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo secundum bonum et malum quod est ex fine, non diversificantur actus secundum speciem.

3. Præterea, diversi actus secundum speciem ad unum finem ordinari possunt; sicut ad finem inanis gloriæ ordinari possunt actus diversarum virtutum, et diversorum vitiorum. Non ergo bonum et malum quod accipitur secundum finem, diversificat speciem actuum.

Sed *contra* est quod supra ostensum est (quæst. I, art. 3), quod actus humani habent speciem a fine. Ergo bonum et malum quod accipitur secundum finem, diversificat speciem actuum.

CONCLUSIO. — Bonitas vel malitia humanos actus morales specie distinguens, etiam ex fine, qui proprium objectum actus interioris voluntatis est, sumi debet.

Respondeo dicendum quod aliqui actus dicuntur humani inquantum sunt voluntarii, sicut supra dictum est (qu. I, art. 1). In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, et actus exterior. Et uterque horum actuum habet suum objectum. Finis autem proprie est objectum interioris actus voluntarii; id autem circa quod est actio exterior, est objectum ejus. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab objecto circa quod est, ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine sicut a proprio objecto. Id autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus; quia voluntas utitur membris ad agendum sicut instrumentis, neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi inquantum sunt voluntarii. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem; materialiter autem secundum objectum exterioris actus [1]. Unde Philosophus dicit [2], quod " ille qui furatur ut committat adulterium, est per se loquendo magis adulter quam fur [3]. "

Ad *primum* ergo dicendum, quod finis habet rationem objecti, ut dictum est (in corp. et quæst. I, art. 3).

Ad *secundum* dicendum, quod ordinari ad talem finem, etsi accidat exteriori actui [4], non tamen accidit actui interiori voluntatis, qui comparatur ad exteriorem sicut formale ad materiale.

Ad *tertium* dicendum, quod quando multi actus specie differentes ordinantur ad unum finem, est quidem diversitas speciei ex parte exteriorum actuum, sed unitas speciei ex parte actus interioris.

ART. VII. — UTRUM SPECIES BONITATIS QUÆ EST EX FINE, CONTINEATUR SUB SPECIE QUÆ EST EX OBJECTO, SICUT SUB GENERE, VEL E CONVERSO.

De his etiam 2 2, quæst. XI, art. 1 ad 2.

Ad septimum sic proceditur. 1. Vide-

(1) Formaliter idem hic valet quod secundum speciem magis principalem; materialiter vero idem est quod secundum speciem minus principalem; quæ nimirum desumitur ex propria materia actus.

(2) Ethic. lib. V, cap. 2, post princ.

(3) Materialiter enim et velut quoddam medium ad adulterium, vult furtum; formaliter autem seu magis principaliter vult adulterium.

(4) Sive consideretur secundum se præcise, quia potest non ordinari ad hunc finem, sive prout subest interiori et jam ad ejus finem determinatus esse supponitur, quia hæc determinatio non ex natura sui, sed intrinsecus ei convenit ratione interioris actus a quo ad illum finem determinate ordinatur.

tur quod species bonitatis quæ est ex fine, contineatur sub specie bonitatis quæ est ex objecto, sicut species sub genere, puta cum aliquis vult furari, ut det eleemosynam. Actus enim habet speciem ex objecto, ut dictum est (art. præc. et 2 hujus quæst. et quæst. 1, art. 3). Sed impossibile est quod aliquid contineatur in aliqua alia specie quæ sub propria specie non continetur [1], quia idem non potest esse in diversis speciebus non subalternis. Ergo species quæ est ex fine, continetur sub specie quæ est ex objecto.

2. Præterea, semper ultima differentia constituit speciem specialissimam. Sed differentia quæ est ex fine, videtur esse posterior quam differentia quæ est ex objecto, quia finis habet rationem ultimi. Ergo species quæ est ex fine continetur sub specie quæ est ex objecto, sicut species specialissima.

3. Præterea, quanto aliqua differentia est magis formalis, tanto magis est specialis; quia differentia comparatur ad genus, ut forma ad materiam. Sed species quæ est ex fine est formalior ea quæ est ex objecto, ut dictum est (art. præc.). Ergo species quæ est ex fine coutinetur sub specie quæ est ex objecto, sicut species specialissima sub genere subalterno.

Sed *contra*, cujuslibet generis sunt determinatæ differentiæ. Sed actus ejusdem speciei ex parte objecti potest ad infinitos fines ordinari, puta furtum ad infinita bona vel mala. Ergo species quæ est ex fine, non continetur sub specie quæ est ex objecto, sicut sub genere.

CONCLUSIO. — Species moralis actus ex fine accepta, non continetur sub specie actus ex objecto specificati, sicut sub genere, sed est in distinctis speciebus [2].

Respondeo dicendum quod objectum exterioris actus dupliciter potest se habere ad finem voluntatis; uno modo sicut per se ordinatum ad ipsum, sicut bene pugnare per se ordinatur ad victoriam; alio modo per accidens, sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandum eleemosynam. Oportet autem, ut Philosophus dicit [3], quod differentiæ dividentes aliquod genus, et constituentes speciem illius generis, per se dividant illud; si autem per accidens, non recte procedit divisio, puta si quis dicat: " Animalium aliud rationale, aliud irrationale; et animalium irrationalium aliud alatum, aliud non alatum, " est incompetens divisio. Alatum enim et non alatum non sunt per se determinativa ejus quod est irrationale. Oportet autem sic dividere: " Animalium aliud habens pedes, aliud non habens pedes; et habentium pedes aliud habet duos, aliud quatuor, aliud multos; " hæc enim per se determinant priorem differentiam. Sic igitur quando objectum non est per se ordinatum ad finem, differentia specifica quæ est ex objecto, non est per se determinativa ejus quæ est ex fine, nec e converso. Unde una istarum speciorum non est sub alia; sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi disparatis. Unde dicimus quod ille qui furatur ut mœchetur, committit duas malitias in uno actu. Si vero objectum per se ordinetur ad finem, una dictarum differentiarum est per se determinativa alterius; unde una istarum specierum continebitur sub altera. Considerandum autem restat quæ sub qua. Ad cujus evidentiam primo considerandum est quod quanto aliqua differentia sumitur a forma magis particulari; tanto magis est specifica. Secundo, quod quanto ageus est magis universale, tanto ex eo est forma magis uuiversalis. Tertio, quod quanto aliquis finis est posterior, tanto respondet agenti universaliori; sicut victoria, quæ est ultimus finis exercitus, est finis intentus a summo duce; ordinatio autem hujus aciei vel illius est finis intentus ab aliquo inferiorum ducum. Et ex istis sequitur quod differentia specifica quæ est ex fine, est magis generalis; et differentia quæ est ex objecto per se ad talem finem ordinato, est specifica respectu ejus [4]. Voluntas enim cujus proprium objectum est finis, est universale motivum respectu omnium potentiarum animæ, quarum propria objecta sunt objecta particularium actuum.

(1) Ita edit. Rom. Cod. Alcan., *quæ sub propria aliqua specie non contineatur*. Theologi, Nicolai, et edit. Patav., *quod sub propria specie continetur*. Vide solutionem.

(2) Nicolai habet: *Sunt in distinctis speciebus*. Qui error recussus est etiam in editione Romana an. 1585. Deleto plurali, singulare substitui, sensu poscente (ed. Parm.).

(3) Metaph. lib. VII, text. 43.

(4) Igitur bonitas vel malitia quæ est ex objecto continetur sub bonitate quæ est ex fine, sicut species sub genere.

Ad *primum* ergo dicendum, quod secundum substantiam suam non potest aliquid esse in duabus speciebus, quarum una sub altera non ordinetur; sed secundum ea quæ rei adveniunt, potest aliquid sub diversis speciebus contineri; sicut hoc pomum secundum colorem continetur sub hac specie, scilicet albi, et secundum odorem sub specie bene redolentis. Et similiter actus qui secundum substantiam suam est in una specie naturæ, secundum conditiones morales supervenientes ad duas species referri potest, ut supra dictum est (qu. I, art. 3 ad 3).

Ad *secundum* dicendum, quod finis est postremum in executione, sed est primum in intentione rationis, secundum quam accipiuntur moralium actuum species.

Ad *tertium* dicendum, quod differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam, inquantum facit esse genus in actu; sed etiam genus consideratur ut formalius specie, secundum quod est absolutius et minus contractum [1]; unde et partes definitionis reducuntur ad genus causæ formalis, ut dicitur [2]. Et secundum hoc genus est causa formalis speciei; et tanto erit formalius, quanto communius.

ART. VIII. — UTRUM ALIQUIS ACTUS SIT INDIFFERENS SECUNDUM SUAM SPECIEM [3].

De his etiam Sent. I, dist. 1, qu. III ad 3, et II, dist. 40, art. 5, et De malo, quæst. II, art. 4, per tot. et 5 corp.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem. Malum enim est privatio boni, secundum Augustinum, in Enchir. [4]. Sed privatio et habitus sunt opposita immediata, secundum Philosophum [5]. Ergo non est aliquis actus qui secundum speciem suam sit indifferens, quasi medium existens inter bonum et malum.

2. Præterea, actus humani habent speciem a fine vel objecto, ut dictum est (quæst. I, art. 3, et art. 6 hujus quæst.). Sed omne objectum et omnis finis habet rationem boni vel mali. Ergo omnis actus humanus secundum suam speciem est bonus vel malus. Nullus ergo est indifferens secundum speciem.

3. Præterea, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), actus dicitur bonus qui habet debitam perfectionem bonitatis, malus cui aliquid de hoc deficit. Sed necesse est quod omnis actus vel habeat totam plenitudinem suæ bonitatis, vel aliquid ei deficiat. Ergo necesse est quod omnis actus secundum speciem suam sit bonus vel malus, et nullus indifferens.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [6], quod " sunt quædam facta media, quæ possunt bono vel malo animo fieri, de quibus est temerarium judicare. " Sunt ergo aliqui actus secundum speciem suam indifferentes.

CONCLUSIO. — Sunt aliqui ex humanis actibus indifferentes secundum suam speciem, quorum videlicet objectum nihil includit ad rationem pertinens, sicut levare de terra festucam.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 2 hujus quæst.), actus omnis habet speciem ab objecto; et actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si objectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti; si autem includat aliquid quod repugnat ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena. Contingit autem quod objectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, et hujusmodi; et tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes.

Ad *primum* ergo dicendum, quod duplex est privatio. Quædam quæ consistit in privatum esse, et hæc nihil relinquit, sed totum aufert; ut cæcitas to-

(1) Ita codd. Alcan. et Camer. cum editis passim. Perperam edit. Rom.: *Sed etiam genus consideratur ut formalius specie* (*secundum quod differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam*) *inquantum facit esse absolutius, et minus contractum.* (2) Physic. lib. II, implic. text. 31.

(3) Nonnulli quondam posuerunt omnes actus de se esse indifferentes, et tradit B. Thomas (De malo, quæst. II, art. 4) quod fidei adversatur; alii vero existimarunt nullos dari actus indifferentes, ne quidem secundum speciem, sed omnes ex objecto suo esse bonos aut malos, ut est apud Scotum in II, dist. 7. Sed doctrina B. Thomæ communis et certa est.

(4) Cap. 11, a princip.

(5) In Prædic. cap. De oppos.

(6) De serm. Domini in monte, lib. II, cap. 18, parum a princ.

taliter aufert visum, et tenebræ lucem, et mors vitam; et inter hanc privationem et habitum oppositum non potest esse aliquod medium circa proprium susceptibile. Est autem alia privatio, quæ consistit in privari [1]; sicut ægritudo est privatio sanitatis, non quod tota sanitas sit sublata, sed quod est quasi quædam via ad totalem ablationem sanitatis quæ fit per mortem. Et ideo talis privatio, cum aliquid relinquat, non semper est immediata cum opposito habitu. Et hoc modo malum est privatio boni, ut Simplicius dicit [2]; quia non totum bonum aufert, sed aliquid relinquit. Unde potest esse aliquod medium inter bonum et malum.

Ad *secundum* dicendum, quod omne objectum vel finis habet aliquam bonitatem vel malitiam, saltem naturalem; non tamen semper importat bonitatem vel malitiam moralem, quæ consideratur per comparationem ad rationem, ut dictum est (in corp. art.), et de hac nunc agitur.

Ad *tertium* dicendum, quod non quidquid habet actus, pertinet ad speciem ejus. Unde etsi in ratione suæ speciei non contineatur quidquid pertinet ad plenitudinem bonitatis ipsius, non propter hoc est ex specie sua malus, nec etiam bonus; sicut homo secundum suam speciem neque virtuosus, neque vitiosus est.

ART. IX. — UTRUM ALIQUIS ACTUS SIT INDIFFERENS SECUNDUM INDIVIDUUM [3].

De his etiam Sent. II, dist. 40, art. 5 corp. et IV, dist. 26, qu. I, art. 4 corp., et De malo, qu. II, art. 4 et 5.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis actus secundum individuum sit indifferens. Nulla enim species est quæ sub se non contineat vel continere possit aliquod individuum. Sed aliquis actus est indifferens secundum suam speciem, ut dictum est (art. præc.). Ergo videtur quod aliquis actus individualis potest esse indifferens.

2. Præterea, " ex individualibus actibus causantur habitus conformes ipsis, " ut dicitur [4]. Sed aliquis habitus est indifferens; dicit enim Philosophus [5] de quibusdam, sicut de placidis et prodigis, quod non sunt mali; et tamen constat quod non sunt boni, cum recedant a virtute; et sic sunt indifferentes secundum habitum. Ergo aliqui actus individuales sunt indifferentes.

3. Præterea, bonum morale pertinet ad virtutem, malum autem morale pertinet ad vitium. Sed contingit quandoque quod homo actum qui ex specie sua est indifferens, non ordinat ad aliquem finem vitii vel virtutis. Ergo contingit aliquem actum individualem esse indifferentem.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit in quadam hom. [6]: " Otiosum verbum est quod aut utilitate rectitudinis, aut ratione justæ necessitatis, aut piæ utilitatis caret. " Sed verbum otiosum est malum, quia de eo reddent homines rationem in die judicii, ut dicitur [7]. Si autem non caret ratione justæ necessitatis aut piæ utilitatis, est bonum. Ergo omne verbum aut est bonum, aut malum. Pari ergo ratione et quilibet alius actus vel est bonus vel malus. Nullus ergo individualis actus est indifferens.

CONCLUSIO. — Quemvis humanum actum in individuo consideratum, quando ex deliberata ratione procedit, bonum esse vel malum necesse est: verum si tantummodo ex imaginatione proveniat, ut cum quis fricat barbam, talem indifferentem esse nihil vetat.

Respondeo dicendum quod contingit quandoque aliquem actum esse indifferentem secundum speciem, qui tamen est bonus vel malus in individuo consideratus; et hoc ideo quia actus moralis, sicut dictum est (art. 3 hujus quæst.), non solum habet bonitatem ex objecto, a quo habet speciem, sed etiam ex circumstantiis, quæ sunt quasi quædam accidentia; sicut aliquid convenit individuo hominis secundum accidentia individualia, quod non convenit homini secundum rationem speciei. Et oportet quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam per quam tra-

(1) Privatio existit in *privatum esse* quando aufert totam formam oppositam, ita ut de ea nihil relinquat; consistit vero *in privari* quando incipit quidem tollere formam, viaque et inchoatio est ad ejus ablationem, ita ut eam non totam auferat.

(2) Comment. super lib. Prædicamentorum, in cap. De oppos.

(3) Hujus quæstionis sensus est an detur actus aliquis humanus, seu ex deliberatione factus, qui nec moraliter bonus sit, nec moraliter malus, sed sit indifferens.

(4) Ethic. lib. II, cap. 1 et 2.

(5) Ethic. lib. IV, cap. 1, a med.

(6) VI in Evang. in fin. (7) Matth. XII.

hatur ad bonum vel ad malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali; si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni. Necesse est autem quod vel ordinetur vel non ordinetur ad debitum finem. Unde necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum. Si autem non procedit a ratione deliberativa, sed ex quadam imaginatione (sicut cum aliquis fricat barbam, vel movet manum aut pedem), talis actus non est proprie loquendo moralis vel humanus [1], cum hoc habeat actus a ratione; et sic erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens [2].

Ad *primum* ergo dicendum, quod aliquem actum esse indifferentem secundum suam speciem, potest esse multipliciter: uno modo sic quod ex sua specie debeatur ei quod sit indifferens, et sic procedit ratio; sed tamen isto modo nullus actus ex sua specie est indifferens. Non enim est aliquod objectum humani actus quod non possit ordinari vel ad malum vel ad bonum per finem vel per circumstantiam. Alio modo potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie quod sit bonus vel malus; unde per aliquid aliud potest fieri bonus vel malus: sicut homo non habet ex sua specie quod sit albus vel niger; nec tamen habet ex sua specie quod non sit albus aut niger. Potest enim albedo vel nigredo supervenire homini aliunde quam a principiis speciei.

Ad *secundum* dicendum, quod Philosophus dicit illum esse malum proprie qui est aliis hominibus nocivus; et secundum hoc dicit prodigum non esse malum, quia nulli alteri nocet nisi sibi ipsi, et similiter de omnibus aliis qui non sunt proximis nocivi. Nos autem hic dicimus malum communiter omne quod est rationi rectæ repugnans; et secundum hoc omnis individualis actus est bonus vel malus, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod omnis finis a ratione deliberativa intentus pertinet ad bonum alicujus virtutis, vel ad malum alicujus vitii. Nam hoc ipsum quod aliquis agit ordinate ad sustentationem vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis; et idem patet in aliis.

(1) Actus illi a theologis vocantur actus hominis, sed non actus humani.

(2) Ita cum thomistis Bellarminus, Suarez, Valentia, Major, Becanus, multique alii contra Scotum et scotistas, Alensem, S. Bonavent., Vasquez, etc.

ART. X. — UTRUM ALIQUA CIRCUMSTANTIA CONSTITUAT ACTUM MORALEM IN SPECIE BONI VEL MALI [3].

De his etiam supra, art. 5 ad 4, et infra, art. 11 corp., et quæst. LXXIII, art. 7 corp., et ad 1; et Sent. II, dist. 36, art. 5 corp. et IV, dist. 16, quæst. III, art. 2, quæst. III corp. et dist. 41, art. 4, quæst. I corp., et De malo, quæst. II, art. 6, per tot. et art. 7, et quæst. VII, art. 4 corp.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod circumstantia non possit constituere aliquam speciem boni vel mali actus. Species enim actus est ex objecto. Sed circumstantiæ differunt ab objecto. Ergo circumstantiæ non dant speciem actui.

2. Præterea, circumstantiæ comparantur ad actum moralem, sicut accidentia ejus, ut dictum est (quæst. VII, art. 1) Sed accidens non constituit speciem. Ergo circumstantia non constituit aliquam speciem boni vel mali.

3. Præterea, unius rei non sunt plures species. Unius autem actus sunt plures circumstantiæ. Ergo circumstantia non constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali.

Sed *contra*, locus est circumstantia quædam [4]. Sed locus constituit actum moralem in quadam specie mali: furari enim aliquid de loco sacro est sacrilegium. Ergo circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali.

CONCLUSIO. — Quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis pro vel contra, ex tali circumstantia constituitur aliqua species moralis actus in bonitate, vel malitia.

(3) In concilio Tridentino (sess. XIV, cap. 5) distinguuntur substantiæ quæ speciem non mutant et quæ mutant, cum eas esse in confessione explicandas decernit.

(4) Ut ex illarum enumeratione patet hoc versu comprehensa: *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.*

Respondeo dicendum quod sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis; ita species moralium actuum constituuntur ex formis, prout sunt a ratione conceptæ, sicut ex supradictis patet (art. 5 hujus quæst.). Quia vero natura determinata est ad unum, nec potest esse processus naturæ in infinitum, necesse est pervenire ad aliquam ultimam formam, ex qua sumatur differentia specifica, post quam alia differentia specifica esse non possit. Et inde est quod in rebus naturalibus id quod est accidens alicui rei, non potest accipi ut differentia constituens speciem. Sed processus rationis non est determinatus ad aliquid unum; sed, quolibet dato, potest ulterius procedere; et ideo quod in actu uno accipitur ut circumstantia superaddita objecto, quod determinat speciem actus, potest iterum accipi a ratione ordinante ut principalis conditio objecti determinantis speciem actus: sicut tollere alienum habet speciem ex ratione alieni; ex hoc enim constituitur in specie furti; et si consideretur super hoc ratio loci vel temporis, se habebit in ratione circumstantiæ. Sed quia ratio etiam de loco vel de tempore et aliis hujusmodi ordinare potest, contingit conditionem loci circa objectum accipi ut contrariam ordini rationis, puta quod ratio ordinat injuriam non esse faciendam loco sacro; unde tollere aliquid alienum de loco sacro addit specialem repugnantiam ad ordinem rationis. Et ideo locus, qui prius considerabatur ut circumstantia, nunc consideratur ut principalis conditio objecti rationi repugnans. Et per hunc modum quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis vel *pro* vel *contra*, oportet quod circumstantia det speciem actui moali, vel bono vel malo [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod circumstantia secundum quod dat speciem actui, consideratur ut quædam conditio objecti, sicut dictum est (in corp. art.), et quasi quædam specifica differentia ejus.

Ad *secundum* dicendum, quod circumstantia manens in ratione circumstantiæ, cum habeat rationem accidentis, non dat speciem; sed inquantum mutatur in principalem conditionem objecti, secundum hoc dat speciem.

Ad *tertium* dicendum, quod non omnis circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali, cum non quælibet circumstantia importet aliquam consonantiam vel dissonantiam ad rationem. Unde non oportet, licet sint multæ circumstantiæ unius actus, quod unus actus sit in pluribus speciebus. Licet etiam non sit inconveniens quod unus actus moralis sit in pluribus speciebus moris etiam disparatis, ut dictum est (quæst. I, art. 3 ad 3, et art. 7 huj. quæst. ad 1).

ART. XI. — UTRUM OMNIS CIRCUMSTANTIA AUGENS BONITATEM VEL MALITIAM CONSTITUAT ACTUM MORALEM IN SPECIE BONI VEL MALI.

De his etiam infra, quæst. LXXIII, art. 7 corp., et Sent. IV, dist. 16, quæst. III, art. 1, quæst. III corp. et De malo, quæst. I, art. 7.

Ad undecimum sic proceditur 1. Videtur quod omnis circumstantia pertinens ad bonitatem vel malitiam det speciem actui. Bonum enim et malum sunt differentiæ specificæ moralium actuum. Quod ergo facit differentiam in bonitate vel malitia moralis actus, facit differre secundum differentiam specificam; quod est differre secundum speciem. Sed id quod addit in bonitate vel malitia actus, facit differre secundum bonitatem et malitiam. Ergo facit differre secundum speciem; ergo omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia actus, constituit speciem.

2. Præterea, aut circumstantia adveniens habet in se aliquam rationem bonitatis vel malitiæ, aut non. Si non, non potest addere in bonitate vel malitia actus; quia quod non est bonum, non potest facere majus bonum; et quod non est malum, non potest facere majus malum. Si autem habet in se rationem bonitatis vel malitiæ, ex hoc ipso habet quamdam speciem boni vel mali. Ergo omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituit novam speciem boni vel mali.

3. Præterea, secundum Dionysium [2], " malum causatur ex singularibus defectibus. „ Quælibet autem circumstantia

(1) Hinc quandocumque aliqua circumstantia includit soeclalem relationem conformitatis aut difformitatis ad rectam rationem. illa dat actui speciem bonitatis aut malitiæ moralis.

(2) De div. nomin. cap. 4, part. IV, a med. lect. 22

aggravans malitiam habet specialem defectum. Ergo quælibet circumstantia habet novam speciem peccati; et eadem ratione quælibet augens bonitatem videtur addere novam speciem boni, sicut quælibet unitas additâ numero facit novam speciem numeri. Bonum enim consistit in numero, pondere et mensura [1].

Sed *contra,* magis et minus non diversificant speciem [2]. Sed magis et minus est circumstantia addens in bonitate vel malitia. Ergo non omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia, constituit actum moralem in specie boni vel mali.

CONCLUSIO. — Quia non omnis circumstantia bonitatem vel malitiam actus adaugens habet bonitatem vel malitiam secundum se, ideo non quævis dat novam speciem.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), circumstantia dat speciem boni vel mali actui morali, inquantum respicit specialem ordinem rationis. Contingit autem quandoque, quod circumstantia non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi præsupposita alia circumstantia, a qua actus moralis habet speciem boni vel mali; sicut tollere aliquid in magna quantitate vel parva, non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi præsupposita aliqua alia conditione per quam actus habeat malitiam, vel bonitatem, puta hoc quod est esse alienum, quod repugnat rationi. Unde tollere alienum in magna vel parva quantitate non diversificat speciem peccati; tamen potest aggravare vel diminuere peccatum; et similiter est in aliis malis vel bonis. Unde non omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia variat speciem moralis actus [3].

Ad *primum* ergo dicendum, quod in his quæ intenduntur et remittuntur, differentia intensionis et remissionis non diversificat speciem; sicut quod differt in albedine secundum magis et minus, non differt secundum speciem coloris; et similiter quod facit diversitatem in bono vel malo secundum intensionem et remissionem, non facit differentiam moralis actus secundum speciem.

Ad *secundum* dicendum, quod circumstantia aggravans peccatum, vel augens bonitatem actus, quandoque non habet bonitatem vel malitiam secundum se, sed per ordinem ad aliam conditionem actus, ut dictum est (in corp.). Et ideo non dat novam speciem, sed auget bonitatem vel malitiam, quæ est ex alia conditione actus.

Ad *tertium* dicendum, quod non quælibet circumstantia inducit singularem defectum secundum seipsam, sed solum secundum ordinem ad aliquid aliud; et similiter non quælibet superaddit novam perfectionem nisi per comparationem ad aliquid aliud; et pro tanto licet augeat bonitatem vel malitiam, non tamen semper variat speciem boni vel mali.

(1) Ut ex professo (part. I, quæst. v, art. 5) discussum est.

(2) Axioma, quia magis et minus non designant essentiam rei, sed quantitatem majorem, minoremve.

(3) Hinc dicuntur circumstantiæ quædam *aggravantes*, quia gravius et majori pœna dignum peccatum reddunt, per oppositum ad alias quæ non tantum sunt aggravantes, ut illæ, sed speciem mutantes, ut jam supra.

QUÆSTIO XIX.

DE BONITATE ET MALITIA ACTUS INTERIORIS VOLUNTATIS, IN DECEM ARTICULOS DIVISA [4].

Deinde considerandum est de bonitate actus interioris voluntatis; et circa hoc quæruntur decem: 1. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto. — 2. Utrum ex solo objecto dependeat. — 3. Utrum dependeat ex ratione. — 4. Utrum dependeat ex lege æterna. — 5. Utrum ratio errans obliget. — 6. Utrum voluntas contra legem Dei sequens rationem errantem sit mala. — 7. Utrum bonitas voluntatis in his quæ sunt ad finem dependeat ex intentione finis. — 8. Utrum quantitas bonitatis vel malitiæ in voluntate sequatur quantitatem boni vel mali in intentione. — 9. Utrum voluntatis bonitas dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam. — 10. Utrum necesse sit voluntatem humanam conformari divinæ voluntati in volito ad hoc quod sit bona.

ART. I. — UTRUM BONITAS VOLUNTATIS DEPENDEAT EX OBJECTO.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat ex objecto. Voluntas enim non potest esse nisi boni, quia " malum est præter voluntatem, „ ut Dionysius dicit [5]. Si

(4) Antea disputavit S. Doctor de bonitate et malitia humanorum actuum in generali; nunc de bonitate et malitia actuum interiorum voluntatis tractare aggreditur, et per actus interiores intelligit elicitos, scilicet eos qui ab ipsa voluntate substantialiter producuntur, tanquam a proximo principio.

(5) De div. nom. cap. 4 [part. IV, lect. 22.

igitur bonitas voluntatis judicaretur ex objecto, sequeretur quod omnis voluntas esset bona, et nulla essct mala.

2. Præterea, bonum per prius invenitur in fine; uude bonitas finis, inquantum hujusmodi, non dependet ab aliquo alio. Sed secundum Philosophum [1], " bona actio est finis, licet factio nunquam sit finis; „ ordinatur cnim semper sicut ad finem ad aliquid factum. Ergo bonitas actus voluntatis non dependet ex aliquo objecto.

3. Præterea, unumquodque quale est, tale alterum facit. Sed objectum voluntatis est bonum bonitate naturæ. Non ergo potest præstare voluntati bonitatem moralem. Moralis ergo bonitas voluntatis non dependet ex objecto.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [2], quod " justitia est sccundum quam aliqui volunt justa; „ et eadem ratione virtus est secundum quam aliqui volunt bona. Sed bona voluntas est quæ est secundum virtutem. Ergo bonitas voluntatis est ex hoc quod aliquis vult bonum.

CONCLUSIO. — Cum bonum et malum sint per se differentiæ actus voluntatis, diffcrentia autem speciei in actibus sit secundum objecta, sequitur bonitatem et malitiam secundum objecta attendi debere.

Respondeo dicendum quod bonum et malum sunt per se differentiæ actus voluntatis. Nam bonum et malum per se ad voluntatem pertinent, sicut verum et falsum ad rationem, cujus actus per se distinguitur differentia veri et falsi, prout dicimus opinionem esse veram vel falsam. Unde voluntas bona et mala sunt actus differentes secundum speciem. Differentia autcm speciei in actibus est secundum objecta, ut dictum est (quæst. præc., art. 5); et ideo bonum et malum in actibus voluntatis proprie attenditur secundum objecta.

Ad *primum* ergo dicendum, quod voluntas non semper est veri boni, sed quandoque est apparentis boni; quod quidem habet rationem aliquam boni, uon tamen simpliciter convenientis ad appetendum; et propter hoc actus voluntatis non est bonus semper, sed aliquando malus.

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis aliquis actus possit esse ultimus finis hominis secundum aliquem modum, non tamen talis actus est actus voluntatis [3], ut supra dictum est (quæst. III, art. 4).

Ad *tertium* dicendum, quod bonum per rationem repræsentatur voluntati ut objectum: et inquantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum, ut supra dictum est (quæst. XVIII, art. 5).

ART. II. — UTRUM BONITAS VOLUNTATIS DEPENDEAT EX SOLO OBJECTO [4].

Ad sccundum sic proceditur. 1. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat solum ex objecto. Finis enim affinior est voluntati quam alteri potentiæ. Sed actus aliarum potentiarum recipiunt bonitatcm non solum ex objecto, sed etiam ex fine, ut ex supradictis patet (quæst. XVIII, art. 4). Ergo etiam actus voluntatis recipit bonitatem non solum ex objecto, sed etiam ex fine.

2. Præterea, bonitas actus non solum est ex objecto, sed etiam ex circumstantiis, ut supra dictum est (qu. XVIII, art. 3). Sed secundum diversitatem circumstantiarum contingit esse diversitatem bonitatis et malitiæ in actu voluntatis; puta quod aliquis velit quando debet, et ubi debet, et quantum debet, et quomodo debet, vel prout debet. Ergo bonitas voluntatis non solum dependet ex objecto, sed etiam ex circumstantiis.

3. Præterea, ignorantia circumstantiarum cxcusat malitiam voluntatis, ut supra habitum est (quæst. VI, art. 8). Sed hoc non esset, nisi bonitas et malitia voluntatis a circumstantiis dependerent. Ergo bouitas et malitia voluntatis dependent ex circumstantiis, et non a solo objccto.

Sed *contra*, ex circumstantiis, inquantum hujusmodi, actus non habet speciem, ut supra dictum est (quæst. XVIII,

(1) Ethic. lib. VI, cap. 5, a princ.
(2) Ethic. lib. V, cap. 1, in princ.
(3) Sed est actus intellectus, nam operatio quædam intellectus potest esse finis ult.mus formaliter seu ut *quo*.
(4) Docet D. Thomas bonitatem volun'atis ex solo objecto dependere; sed objectum sumendum est secundum totam suam latitudinem, prout non solum complectitur proprium ac per se objectum actionis, sed etiam finem reliquasque circumstantias ex quibus unum et integrum actus voluntatis objectum constituitur.

art. 10 ad 2). Sed bonum et malum sunt specificæ differentiæ actus voluntatis, ut dictum est (quæst. XVIII, art. 5). Ergo bonitas et malitia voluntatis non dependent ex circumstantiis, sed ex solo objecto.

CONCLUSIO. — Cum objectum per se actui voluntatis bonitatem afferat; ex ipso solo, et non ex circumstantiis bonitas voluntatis dependet.

Respondeo dicendum quod in quolibet genere, quanto aliquid est prius, tanto est simplicius, et in paucioribus consistens, sicut prima corpora sunt simplicia; et ideo invenimus quod ea quæ sunt prima in quolibet genere, sunt aliquo modo simplicia, et in uno consistunt. Principium autem bonitatis et malitiæ humanorum actuum est ex actu voluntatis; et ideo bonitas et malitia voluntatis secundum aliquid unum attenduntur; aliorum vero actuum bonitas et malitia possunt secundum diversa attendi. Illud autem unum quod est principium in quolibet genere, non est per accidens, sed per se; quia omne quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se sicut ad principium. Et ideo bonitas voluntatis ex solo uno illo dependet quod per se facit bonitatem in actu, scilicet ex objecto, et non ex circumstantiis, quæ sunt quædam accidentia actus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod finis est objectum voluntatis, non autem aliarum virium. Unde quantum ad actum voluntatis non differt bonitas quæ est ex objecto, a bonitate quæ est ex fine, sicut in actibus aliarum virium; nisi forte per accidens, prout finis dependet ex fine, et voluntas ex voluntate.

Ad *secundum* dicendum, quod supposito quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam. Quod ergo dicitur quod aliquis vult aliquod bonum quando non debet, potest intelligi dupliciter: uno modo ita quod ista circumstantia referatur ad volitum; et sic voluntas non est boni; quia velle facere aliquid, quando non debet fieri, non est velle bonum. Alio modo ita quod referatur ad actum volendi; et sic impossibile est quod aliquis velit bonum quando non debet, quia semper homo debet velle bonum; nisi forte per accidens, inquantum aliquis volendo hoc bonum, impeditur ne tunc velit aliquod bonum debitum; et tunc non incidit malum ex eo quod aliquis vult illud bonum, sed ex eo quod non vult aliud bonum. Et similiter dicendum est de aliis circumstantiis.

Ad *tertium* dicendum, quod circumstantiarum ignorantia excusat malitiam voluntatis secundum quod circumstantiæ se tenent ex parte voliti, inquantum scilicet ignorat circumstantias actus quem vult.

ART. III. — UTRUM BONITAS VOLUNTATIS DEPENDEAT EX RATIONE [1].

De his etiam infra, quæst. XXI, art. 1 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat a ratione. Prius enim non dependet a posteriori. Sed bonum per prius pertinet ad voluntatem quam ad rationem, ut ex supra dictis patet (quæst. VIII, art. 1, et quæst. IX, art. 1). Ergo bonum voluntatis non dependet a ratione.

2. Præterea, Philosophus dicit [2] quod " bonitas intellectus practici est verum conforme appetitui recto. „ Appetitus autem rectus est voluntas bona. Ergo bonitas rationis practicæ magis dependet a bonitate voluntatis quam e converso.

3. Præterea, movens non dependet ab eo quod movetur, sed e converso. Voluntas autem movet rationem et alias vires, ut supra dictum est (quæst. IX, art. 1). Ergo bonitas voluntatis non dependet a ratione.

Sed *contra* est quod Hilarius dicit [3]: " Immoderata est omnis susceptarum voluntatum pertinacia, ubi non rationi voluntas subjicitur. „ Sed bonitas voluntatis consistit in hoc quod non sit immoderata. Ergo bonitas voluntatis dependet ex hoc quod sit subjecta rationi.

CONCLUSIO. — Cum bonitas voluntatis pendeat ex objecto per rationem sibi oblato, ex ipsa ratione ejusdem bonitatem pendere oportet.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 et 2 hujus quæst.), boni-

(1) Juxta mentem D. Thomæ bonitas voluntatis dependet ex solo objecto, tanquam ex causa intrinseca, pendet tamen insuper a ratione tanquam a principio quod actus humanos dirigit. (2) Ethic. lib. VI, cap. 2.
(3) De Trin. lib. X, in princ.

tus voluntatis proprie ex objecto dependet. Objectum autem volnntatis proponitur ei per rationem; nam bonum intellectns est objectum voluntatis proportionatum ei. Bonum autem sensibile vel imaginarium non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo: qnia voluntas potest tendere in bonum universale quod ratio apprehendit; appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva. Et ideo bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo quo dependet ab objecto [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod bonum sub ratione boni, id est appetibilis, per prius pertinet ad volnntatem quam ad rationem: sed tamen per prius pertinet ad rationem sub ratione veri, quam ad voluntatem snb ra ione appetibilis; quia appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi prius a ratione apprehendatur.

Ad *secundum* dicendnm, qnod Philosophus ibi loqnitnr de intellectn practico, secundnm quod est consiliativus et ratiocinativus eorum quæ sunt ad finem; sic enim perficitur per prudentiam. In his autem quæ sunt ad finem, rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti; sed tamen et ipse appetitus finis debiti præsupponit rectam apprehensionem de fine, quæ est per rationem.

Ad *tertium* dicendum, qnod voluntas quodam modo movet rationem, et ratio alio modo movet voluntatem, ex parte scilicet objecti, ut supra dictum est (quæst. IX, art. 1).

ART. IV. — UTRUM BONITAS VOLUNTATIS DEPENDEAT EX LEGE ÆTERNA [2].

De his etiam infra, quæst. XXI, art. 1 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod bonitas voluntatis hnmanæ non dependeat a lege æterna. Unius enim una est regula et mensura. Sed regula hnmanæ voluntatis, ex qua ejus bonitas dependet, est ratio recta. Ergo non dependet bonitas voluntatis a lege æterna.

2. Præterea, " mensura est homogenea mensurato, „ ut dicitur [3]. Sed lex æterna non est homogenea voluntati humanæ. Ergo lex æterna non potest esse mensura voluntatis humanæ, nt ab ea bonitas ejns dependeat.

3. Præterea, mensura debet esse certissima. Sed lex æterna est nobis ignota. Ergo non potest esse nostræ voluntatis mensura, nt ab ea bonitas voluntatis nostræ dependeat.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [4], quod " peccatum est dictum, factum vel concupitum aliquid contra æternam legem. „ Sed malitia volnntatis est radix peccati. Ergo cum malitia bonitati opponatur, bonitas voluntatis dependet a lege æterna.

CONCLUSIO. — Cum ratio hnmana ad legem æternam comparetur, ut causa secunda primæ subordinata, necessarium est voluntatis humanæ bonitatem magis ex lege æterna quam ex ratione dependere.

Respondeo dicendum quod in omnibns causis ordinatis effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda, quia causa secunda non agit nisi in virtute primæ causæ. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis hnmanæ, ex qua ejus bonitas mensuretur, habet ex lege æterna, quæ est ratio divina; unde dicitur [5]: *Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine;* quasi diceret: " Lumen rationis qnod in nobis est, intantum potest nobis ostendere bona, et nostram volnntatem regulare, inquantum est lnmen vultus tui, id est, a vultn tuo derivatnm. „ Unde manifestum est qnod multo magis dependet bonitas voluntatis humanæ a lege æterna quam a ratione humana; et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem æternam recurrere.

Ad *primum* ergo dicendum, quod nnius rei non sunt plures mensuræ proximæ; possunt tamen esse plures mensuræ, quarum una sub alia ordinetur.

Ad *secundum* dicendum, quod mensura proxima est homogenea mensurato: non autem mensura remota.

Ad *tertium* dicendum, qnod licet lex

(1) Ratio hic sumitur pro moralis conscientiæ lumine quod omnem hominem illuminat.

(2) Lex æterna hic sumitur generaliter prout est ratio divinæ sapientiæ secundum quam Deus omnia gubernat ac in finem dirigit, sed non tam stricte accipitur ut duntaxat verum præceptum veramque obligationem importet.

(3) Metaph. lib. X, text. 4.

(4) Contra Faustum, lib. XXII, cap. 27, in princ.

(5) Psalm. IV, 6.

æterna sit nobis ignota, secundum quod est in mente divina, innotescit tamen nobis aliqualiter vel per rationem naturalem, quæ ab ea derivatur ut propria ejus imago, vel per aliqualem revelationem superadditam.

ART V. — UTRUM VOLUNTAS DISCORDANS A RATIONE ERRANTE SIT MALA [1].

De his etiam Sent. II, dist. 39, quæst. III, art. 2 corp., et art. 3 per tot.; et IV, dist. 9, art. 3, quæst. II ad 2, et De verit. quæst. XVII, art. 4, et De malo, quæst. II, art. 2 ad 8, et quol. III, art. 27, et quol., VIII, art. 13 et 15, et quol. IX, art. 15 corp., et Rom. XIV, lect. 2, et lect. 3 fin., et Gal. V.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas discordans a ratione errante non sit mala. Ratio enim est regula voluntatis humanæ, inquantum derivatur a lege æterna, ut dictum est (art. præc.). Sed ratio errans non derivatur a lege æterna. Ergo ratio errans non est regula voluntatis humanæ: non est ergo voluntas mala, si discordat a ratione errante.

2. Præterea, secundum Augustinum [2], " inferioris potestatis præceptum non obligat, si contrarietur præcepto potestatis superioris, sicut si proconsul jubeat aliquid quod imperator prohibet. „ Sed ratio errans quandoque proponit aliquid quod est contra præceptum superioris, scilicet Dei, cujus est summa potestas. Ergo dictamen rationis errantis non obligat; non est ergo voluntas mala, si discordet a ratione errante.

3. Præterea, omnis voluntas mala reducitur ad aliquam speciem malitiæ. Sed voluntas discordans a ratione errante non potest reduci ad aliquam speciem malitiæ: puta si ratio errans errat in hoc quod dicat esse fornicandum, voluntas ejus qui fornicari non vult, ad nullam malitiam reduci potest. Ergo voluntas discordans a ratione errante non est mala.

Sed *contra*, sicut in primo dictum est (id est pars I, quæst. LXXIX, art. 13), conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiæ ad aliquem actum. Scientia autem in ratione est. Voluntas ergo discordans a ratione errante est contra conscientiam. Sed omnis talis voluntas est mala; dicitur enim Rom. XIV, 23: *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, id est omne quod est contra conscientiam. Ergo voluntas discordans a ratione errante est mala.

CONCLUSIO. — Quævis voluntas a ratione sive errante sive non errante discordans, semper est mala.

Respondeo dicendum quod cum conscientia sit quodammodo dictamen rationis, est enim quædam applicatio scientiæ ad actum, ut in primo dictum est (loc. sup. cit.), idem est quærere " utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala, „ quod quærere " utrum conscientia errans obliget. „ — Circa quod aliqui distinxerunt tria genera actuum. Quidam enim sunt boni ex genere; quidam sunt indifferentes; quidam sunt mali ex genere. Dicunt ergo quod si ratio vel conscientia dicat aliquid esse faciendum quod sit bonum ex suo genere, non est ibi error; similiter si dicat aliquid non esse faciendum quod est malum ex suo genere; eadem enim ratione præcipiuntur bona qua prohibentur mala. Sed si ratio vel conscientia dicat alicui quod illa quæ sunt secundum se mala, homo teneatur facere ex præcepto, vel quod illa quæ sunt secundum se bona, sint prohibita, erit ratio vel conscientia errans; et similiter si ratio vel conscientia dicat alicui quod id quod est secundum se indifferens, ut levare festucam de terra, sit prohibitum vel præceptum, erit ratio vel conscientia errans [3]. Dicunt ergo quod ratio vel conscientia errans circa indifferentia, sive præcipiendo sive prohibendo, obligat; ita quod voluntas discordans a tali ratione errante erit mala, et peccatum. Sed ratio vel conscientia errans præcipiendo ea quæ sunt per se mala, vel prohibendo ea quæ sunt per se bona et necessaria ad salutem, non obligat; unde in talibus voluntas discordans a ratione vel conscientia errante non est mala. Sed hoc irrationabiliter dicitur [4]. In indifferentibus enim voluntas discordans a ratione vel conscientia errante est mala aliquo modo propter objectum, a quo bonitas vel malitia vo-

(1) In hac quæstione agitur de conscientia erronea, ac proinde quæritur, ut ajunt recentiores theologi, utrum conscientia erronea obliget. (2) Serm. VI de Verb. Dom. cap. 8.

(3) Hinc conscientia erronea definiri potest ea quæ dictat falsum tanquam verum.

(4) Nisi conscientia sit vincibiliter erronea, id est, nisi debeat et possit vinci ab operante, vel quia errorem jam advertit, vel quia de errore saltem dubitat, ac adhibita diligentia ordinaria, error illius evanesceret.

luntatis dependet; non autem propter objectum secundum sui naturam, sed secundum quod per accidens a ratione apprehenditur ut bonum vel malum, ad faciendum vel ad vitandum. Et quia objectum voluntatis est id quod proponitur a ratione, ut dictum est (quæst. VIII, art. 1), ex quo aliquid proponitur a ratione ut malum, voluntas, dum in illud fertur, accipit rationem mali. Hoc autem contingit non solum in indifferentibus, sed etiam in per se bonis vel malis. Non solum enim id quod est indifferens, potest accipere rationem boni vel mali per accidens, sed etiam id quod est bonum potest accipere rationem mali, vel illud quod est malum, rationem boni, propter apprehensionem rationis: puta abstinere a fornicatione, bonum quoddam est; tamen in hoc bonum non fertur voluntas, nisi secundum quod a ratione proponitur. Si ergo proponatur ut malum a ratione errante, fertur in hoc sub ratione mali. Unde voluntas erit mala, quia vult malum. non quidem id quod est malum per se, sed id quod est malum per accidens, propter apprehensionem rationis. Et similiter credere in Christum est per se bonum et necessarium ad salutem; sed voluntas non fertur in hoc, nisi secundum quod a ratione proponitur. Unde si a ratione proponatur ut malum, voluntas feretur in hoc ut malum, non quia illud sit malum secundum se, sed quia est malum per accidens ex apprehensione rationis. Et ideo Philosophus dicit [1] quod per se loquendo incontinens est qui non sequitur rationem rectam, per accidens autem qui non sequitur rationem falsam. Unde dicendum quod simpliciter omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala [2].

Ad *primum* ergo dicendum, quod judicium rationis errantis, licet non derivetur a Deo, tamen ratio errans judicium suum proponit ut verum, et per consequens ut a Deo derivatum, a quo est omnis veritas.

Ad *secundum* dicendum, quod verbum Augustini habet locum quando cognoscitur quod inferior potestas præcipit aliquid contra præceptum superioris potestatis. Sed si aliquis crederet quod præceptum proconsulis esset præceptum imperatoris, contemnendo præceptum proconsulis, contemneret præceptum imperatoris. Et similiter, si aliquis homo cognosceret quod ratio humana dictaret aliquid contra præceptum Dei, non teneretur rationem sequi; sed tunc ratio non totaliter esset errans. Sed quando ratio errans proponit aliquid ut præceptum Dei, tunc idem est contemnere dictamen rationis, et Dei præceptum.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio, quando apprehendit aliquid ut malum, semper apprehendit illud sub aliqua ratione mali, puta quia contrariatur divino præcepto, vel quia est scandalum, vel propter aliquod hujusmodi; et tunc ad talem speciem malitiæ reducitur talis mala voluntas.

ART. VI. — UTRUM VOLUNTAS CONCORDANS RATIONI ERRANTI SIT BONA.

De his etiam supra, art. 5, et locis ibi inductis.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas concordans rationi erranti sit bona. Sicut enim voluntas discordans a ratione tendit in id quod ratio judicat malum, ita voluntas concordans rationi tendit in id quod ratio judicat bonum. Sed voluntas discordans a ratione etiam errante est mala. Ergo voluntas concordans rationi etiam erranti est bona.

2. Præterea, voluntas concordans præcepto Dei et legi æternæ semper est bona. Sed lex æterna et præceptum Dei proponitur nobis per apprehensionem rationis etiam errantis. Ergo voluntas concordans etiam rationi erranti est bona.

3. Præterea, voluntas discordans a ratione errante est mala. Si ergo voluntas concordans rationi erranti sit etiam mala, videtur quod omnis voluntas habentis rationem errantem sit mala; et sic talis homo erit perplexus, et ex necessitate peccabit; quod est inconveniens. Ergo voluntas concordans rationi erranti est bona.

Sed *contra*, voluntas occidentium apostolos erat mala; sed tamen concordabat rationi erranti ipsorum, secundum illud Joan. XVI, 2: *Venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se præstare Deo.* Ergo voluntas concordans rationi erranti potest esse mala.

CONCLUSIO. — Voluntas concordans tia invincibiliter erronea ut patet ex articulo sequenti.

(1) Ethic. lib. VII, cap. 1 et 2.
(2) Loquitur tantum D. Thomas de conscien-

rationi erranti circa ea, quæ quis scire tenetur, semper est mala.

Respondeo dicendum quod, sicut præmissa quæstio eadem est cum quæstione qua quæritur " utrum conscientia erronea liget, „ ita ista quæstio eadem est cum illa qua quæritur " utrum conscientia erronea excuset. „ Hæc autem quæstio dependet ab eo quod supra de ignorantia dictum est. Dictum est enim supra (quæst. VI, art. 8), quod ignorantia quandoque causat involuntarium, quandoque autem non. Et quia bonum et malum morale consistit in actu, inquantum est voluntarius, ut ex præmissis patet (art. 2 hujus quæst.), manifestum est quod illa ignorantia quæ causat involuntarium, tollit rationem boni et mali moralis; non autem illa quæ involuntarium non causat. Dictum est etiam supra (quæst. VI, art. 8) quod ignorantia quæ est aliquo modo volita, sive directe, sive indirecte, non causat involuntarium. Et dico ignorantiam directe voluntariam, in quam actus voluntatis fertur; indirecte autem propter negligentiam, ex eo quod aliquis non vult illud scire quod scire tenetur, ut supra dictum est (ibid.). Si igitur ratio vel conscientia erret errore voluntario vel directe vel indirecte propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur, tunc talis error rationis vel conscientiæ non excusat quin voluntas concordans rationi vel conscientiæ sic erranti sit mala. Si autem sit error qui causet involuntarium, proveniens ex ignorantia alicujus circumstantiæ absque omni negligentia, tunc talis error rationis vel conscientiæ excusat, ut voluntas concordans rationi erranti non sit mala: puta si ratio errans dicat quod homo teneatur ad uxorem alterius accedere, voluntas concordans huic rationi erranti est mala, eo quod error iste provenit ex ignorantia legis Dei quam scire tenetur; si autem ratio erret in hoc quod credat aliquam mulierem submissam esse suam uxorem, et ea petente debitum, velit eam cognoscere, excusatur voluntas ejus ut non sit mala, quia error iste ex ignorantia circumstantiæ provenit, quæ excusat et involuntarium causat [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit [2], " bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. „ Et ideo ad hoc quod dicatur malum id in quod fertur voluntas, sufficit sive quod secundum suam naturam sit malum, sive quod apprehendatur ut malum. Sed ad hoc quod sit bonum, requiritur quod utroque modo sit bonum.

Ad *secundum* dicendum, quod lex æterna errare non potest, sed ratio humana potest errare: et ideo voluntas concordans rationi humanæ non semper est recta, nec semper est concordans legi æternæ.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut in syllogisticis [3], uno inconvenienti dato, necesse est alia sequi, ita in moralibus, uno inconvenienti posito, ex necessitate alia sequuntur; sicut supposito quod aliquis quærat inanem gloriam; sive propter inanem gloriam faciat quod facere tenetur, sive dimittat, semper peccabit: nec tamen est perplexus [4], quia potest intentionem malam dimittere. Et similiter, supposito errore rationis vel conscientiæ, qui procedit ex ignorantia non excusante, necesse est quod sequatur malum in voluntate; nec tamen est homo perplexus, quia potest ab errore recedere, cum ignorantia sit vincibilis et voluntaria.

ART. VII. — UTRUM VOLUNTATIS BONITAS IN HIS QUÆ SUNT AD FINEM, DEPENDEAT EX INTENTIONE FINIS.

De his etiam Sent. II, dist. 38, art. 4 ad 4, et art. 5 corp., et dist. 40, art. 1, et in Exp. litt.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat ex intentione finis. Dictum est enim supra (art. 2 hujus quæst.), quod bonitas voluntatis dependet ex solo objecto. Sed in his quæ sunt ad finem, aliud est objectum voluntatis, et aliud finis intentus [5]. Ergo in talibus bonitas

(1) Non solum, ait S. Alphonsus, qui operatur cum conscientia invincibiliter erronea, non peccat, sed etiam probabilius meritum acquirit.

(2) De divin. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22.

(3) Seu ratiocinativis quæ maxime ad scientiam speculativam spectant, ideoque hic moralibus ut ad praxim pertinentibus opponuntur quasi determinatis lege non ratione inquirendis.

(4) Conscientia perplexa ea est qua quis in medio duorum præceptorum constitutus peccare credit, quamcumque partem eligat.

(5) Scilicet aliud est quod voluntas respicit ut objectum, et aliud est in quod voluntas fertur ut in finem.

voluntatis non dependet ab intentione finis.

2. Præterea, velle servare mandatum Dei pertinet ad voluntatem bonam. Sed hoc potest referri ad malum finem, scilicet ad finem inanis gloriæ vel cupiditatis, dum aliquis vult obedire Deo propter temporalia consequenda. Ergo bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

3. Præterea, bonum et malum, sicut diversificant voluntatem, ita diversificant finem. Sed malitia voluntatis non dependet a malitia finis intenti; qui enim vult furari, ut det eleemosynam, voluntatem malam habet, licet intendat finem bonum. Ergo etiam bonitas voluntatis non dependet a bonitate finis intenti.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [1], quod " intentio remuneratur a Deo. " Sed ex eo aliquid remuneratur a Deo, quia est bonum. Ergo bonitas voluntatis ex intentione finis dependet.

CONCLUSIO. — Bonitas voluntatis in his quæ ad finem sunt, ex ipsa intentione finis dependet.

Respondeo dicendum quod intentio dupliciter se potest habere ad voluntatem; uno modo ut præcedens; alio modo ut consequens [2]. Præcedit quidem causaliter intentio voluntatem, quando aliquid volumus propter intentionem alicujus finis; et tunc ordo ad finem consideratur ut ratio quædam bonitatis ipsius voliti, puta cum aliquis vult jejunare propter Deum; habet enim jejunium rationem boni ex hoc ipso quod fit propter Deum. Unde cum bonitas voluntatis dependeat a bonitate voliti, ut supra dictum est (art. 1 et 2 hujus qu.), necesse est quod dependeat ex intentione finis. Consequitur autem intentio voluntatem, quando accedit voluntati præexistenti, puta si aliquis velit aliquid facere, et postea referat illud in Deum; et tunc primæ voluntatis bonitas non dependet ex intentione sequenti, nisi quatenus reiteratur actus voluntatis [3] cum sequenti intentione.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quando intentio est causa volendi, ordo ad finem accipitur ut quædam ratio bonitatis in objecto, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod voluntas non potest dici bona, si sit intentio mala causa volendi; qui enim vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id quod de se est bonum sub ratione mali; et ideo prout est volitum ab ipso, est malum; unde voluntas ejus est mala. Sed si intentio sit consequens, tunc voluntas potuit esse bona; et per intentionem sequentem non depravatur ille actus voluntatis, qui præcessit, sed actus voluntatis qui iteratur.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. præc. ad 1), malum contingit ex singularibus defectibus, bonum autem ex tota et integra causa. Unde, sive voluntas sit ejus quod est secundum se malum sub ratione boni, sive sit boni sub ratione mali, semper voluntas erit mala; sed ad hoc quod sit voluntas bona, requiritur quod sit boni sub ratione boni, id est, quod velit bonum, et propter bonum.

ART. VIII. — UTRUM QUANTITAS BONITATIS VEL MALITIÆ IN VOLUNTATE SEQUATUR QUANTITATEM BONI VEL MALI IN INTENTIONE [4].

De his etiam supra, art. 7 ad 2, et De malo, quæst. II, art. 2 ad 7.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod quantitas bonitatis in voluntate dependeat ex quantitate bonitatis in intentione. Quia super illud Matth. XII, 35: *Bonus homo de thesauro bono cordis sui profert bona,* dicit Glossa interl.: " Tantum boni quis facit, quantum intendit. " Sed intentio non solum dat bonitatem actui exteriori, sed etiam voluntati, ut dictum est (art. præc.). Ergo tantum aliquis habet bonam voluntatem, quantum intendit.

2. Præterea, augmentata causa, augmentatur effectus. Sed intentionis bonitas est causa bonæ voluntatis [5]. Ergo quantum quis intendit de bono, tantum voluntas est bona.

(1) Confessionum lib. IX, cap. 3, implic.

(2) Ita ex codd. emendarunt Conradus et Garcia, et ita habent editi passim. Edit. Rom., *ut concomitans.*

(3) In hac hypothesi intentio se habet antecedenter ad voluntatem, ut prius.

(4) Sensus est hujus articuli, ait Sylvius, an actus voluntatis quo eliguntur media ad finem, vel quo illa media per externam actionem usurpantur, habeat tantum boni vel mali quantum habet ipsa finis intentio.

(5) Id est volitionis quæ voluntas frequenter appellatur, effectum designando per nomen causæ.

3. Præterea, in malis quantum aliquis intendit, tantum peccat; si enim aliquis projiciens lapidem intenderet facere homicidium, reus esset homicidii. Ergo pari ratione in bonis tantum est bona voluntas, quantum aliquis bonum intendit.

Sed *contra*, potest esse intentio bona, et voluntas mala. Ergo pari ratione potest esse intentio magis bona, et voluntas minus bona.

CONCLUSIO. — Quantitas bonitatis voluntatis non semper sequitur quantitatem bonitatis intentionis, sed malitiæ quantitas est secundum quantitatem malitiæ intentionis.

Respondeo dicendum quod circa actum et intentionem finis duplex quantitas potest considerari; una ex parte objecti, quia vult majus bonum, vel agit; alia ex intensione actus, quia intense vult vel agit; quod est majus ex parte agentis. Si igitur loquamur de quantitate utriusque quantum ad objectum, manifestum est quod quantitas actus non sequitur quantitatem intentionis. Quod quidem ex parte actus exterioris contingere potest dupliciter: uno modo, quia objectum quod ordinatur ad finem intentum, non est proportionatum fini illi; sicut si quis daret decem libras, non posset consequi suam intentionem, si intenderet emere rem valentem centum libras; alio modo propter impedimenta quæ supervenire possunt circa exteriorem actum, quæ non est in potestate nostra removere; puta aliquis intendit ire usque Romam, et occurrunt ei impedimenta, quod non potest hoc facere. Sed ex parte interioris actus voluntatis non est nisi uno modo [1], quia interiores actus voluntatis sunt in potestate nostra, non autem exteriores actus. Sed voluntas potest velle aliquod objectum non proportionatum fini intento; et sic voluntas, quæ fertur in illud objectum absolute consideratum, non est tantum bona, quantum est intentio. Sed quia etiam ipsa intentio quodammodo pertinet ad actum voluntatis, inquantum scilicet est ratio ejus [2], propter hoc redundat quantitas bonæ intentionis in voluntatem, inquantum scilicet voluntas vult aliquod bonum magnum ut finem, licet illud per quod vult consequi tantum bonum, non sit dignum illo bono [3]. Si vero consideretur quantitas intentionis et actus secundum intentionem utriusque, sic intensio intentionis redundat in actum interiorem et exteriorem voluntatis, quia ipsa intentio quodammodo se habet formaliter ad utrumque, ut ex supra dictis patet (quæst. XII, art. 4), licet materialiter intentione recta existente intensa, possit esse actus interior vel exterior non ita intensus, materialiter loquendo; puta cum aliquis non ita intense vult medicinam sumere, sicut vult sanitatem; tamen hoc ipsum quod est intense intendere sanitatem, redundat formaliter in hoc quod est intense velle medicari. Sed tamen hoc est considerandum, quod intensio actus interioris vel exterioris potest referri ad intentionem [4] ut objectum, puta cum aliquis intendit intense velle, vel aliquid intense operari, et tamen non propter hoc intense vult vel operatur; quia quantitatem intenti boni non sequitur bonitas actus interioris vel exterioris, ut dictum est (hic. sup.). Et inde est quod non quantum aliquis intendit mereri, meretur; quia quantitas meriti consistit in intensione actus, ut infra dicetur (quæst. CXIV, art. 4).

Ad *primum* ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur quantum ad reputationem Dei, qui præcipue considerat intentionem finis. Unde alia Glossa [5] dicit ibidem, quod " thesaurus cordis intentio est ex qua Deus judicat opera. „ Bonitas enim intentionis, ut dictum est (in corp. art.), redundat quodammodo in bonitatem voluntatis, quæ facit etiam exteriorem actum apud Deum meritorium.

Ad *secundum* dicendum, quod sola bonitas intentionis non est tota causa bonæ voluntatis; unde ratio non sequitur.

Ad *tertium* dicendum, quod sola malitia intentionis sufficit ad malitiam voluntatis; et ideo etiam quantum mala

(1) Nempe priori qui consistit in eo quod objectum fini non sit proportionatum.

(2) Supple, intentio est ratio actus voluntatis, non e converso.

(3) Id est, non sit æqualis dignitatis cum illo bono quod vult consequi; vel æqualis conditionis et virtutis proportionatæ ad illud consequendum.

(4) Vel transpositis verbis, *ut objectum ad intentionem;* ita nempe ut intentio qua volumus aliquid non feratur duntaxat in rem vel in actum volendi ut sic, sed in vehementiam ejus ut in objectum suum. (5) Ord. ex Rabano.

est intentio, tantum etiam mala est voluntas. Sed non est eadem ratio de bonitate, ut dictum est (in resp. ad 2).

ART. IX. — UTRUM BONITAS VOLUNTATIS DEPENDEAT EX CONFORMITATE AD VOLUNTATEM DIVINAM [1].

De his etiam Sent. I, dist. 48, art. 1, et De ver. quæst. XXIII, art. 7 corp.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod bonitas voluntatis humanæ non dependeat ex conformitate voluntatis divinæ. Impossibile est enim voluntatem hominis conformari voluntati divinæ, ut patet per id quod dicitur Isa. LV, 9: *Sicut exaltantur cœli a terra, ita exaltatæ sunt viæ meæ a viis vestris, et cogitationes meæ a cogitationibus vestris.* Si ergo ad bonitatem voluntatis requireretur conformitas ad divinam voluntatem, sequeretur quod impossibile esset hominis voluntatem esse bonam; quod est inconveniens.

2. Præterea, sicut voluntas nostra derivatur a voluntate divina, ita scientia nostra derivatur a scientia divina. Sed non requiritur ad scientiam nostram quod sit conformis scientiæ divinæ; multa enim Deus scit quæ nos ignoramus. Ergo non requiritur quod voluntas nostra sit conformis voluntati divinæ.

3. Præterea, voluntas est actionis principium. Sed actio nostra non potest conformari actioni divinæ. Ergo non requiritur quod voluntas nostra sit conformis voluntati divinæ.

Sed *contra* est quod dicitur Matth. XXVI, vers. 39: *Non sicut ego volo, sed sicut tu vis;* quod dicit, quia " rectum vult esse hominem, et ad Deum dirigi, " ut Augustinus dicit in Enchir. [2]. Rectitudo autem voluntatis est bonitas ejus. Ergo bonitas voluntatis dependet ex conformitate ad voluntatem divinam.

CONCLUSIO. — Cum unumquodque bonum sit inquantum attingit ad propriam mensuram; manifestum est humanæ voluntatis bonitatem ex conformitate ad divinam dependere.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 7 hujus quæst.), bonitas voluntatis dependet ex intentione finis. Finis autem ultimus voluntatis humanæ est summum bonum, quod est Deus, ut supra dictum est (quæst. 1, art. 8). Requiritur ergo ad bonitatem humanæ voluntatis quod ordinetur ad summum bonum. Hoc autem bonum primo quidem et per se comparatur ad voluntatem divinam ut objectum proprium ejus; illud autem quod est primum in quolibet genere, est mensura et ratio omnium quæ sunt illius generis. Unumquodque autem rectum et bonum est, inquantum attingit ad propriam mensuram. Ergo ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati divinæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod voluntas hominis non potest conformari voluntati divinæ per æquiparantiam, sed per imitationem; et similiter conformatur scientia hominis scientiæ divinæ, inquantum cognoscit verum, et actio hominis actioni divinæ, inquantum est agenti conveniens; et hoc per imitationem, non autem per æquiparantiam.

Unde patet solutio ad *secundum* et ad *tertium* argumentum.

ART. X. — UTRUM NECESSARIUM SIT VOLUNTATEM HUMANAM CONFORMARI VOLUNTATI DIVINÆ IN VOLITO, AD HOC QUOD SIT BONA.

De his etiam infra, quæst. XXXIX, art. 2 ad 3, et 2 2, quæst. CIV, art. 4 ad 3, et Sent. I, dist. 48, art. 3 et 4, et De verit. quæst. XXIII, art. 7 et 8, et Opusc. IX, quæst. 87.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas hominis non debeat semper conformari divinæ voluntati in volito. Non enim possumus velle quod ignoramus; bonum enim apprehensum est objectum voluntatis. Sed quid Deus velit ignoramus in plurimis. Ergo non potest humana voluntas divinæ voluntati conformari in volito.

2. Præterea, Deus vult damnare aliquem, quem præscit in mortali peccato moriturum. Si ergo homo teneretur conformare voluntatem suam divinæ voluntati in volito, sequeretur quod [3] homo teneretur velle suam damnationem, quod est inconveniens.

3. Præterea, nullus tenetur velle aliquid quod est contra pietatem. Sed si homo vellet illud quod Deus vult, hoc esset quandoque contra pietatem, puta

(1) Sensus est utrum voluntas nostra seu actio voluntatis ut sit bona, etiam ea bonitate quæ naturaliter haberi potest, debeat esse conformis cum divina voluntate.

(2) Implic. ex cap. 106, sed express. in Psal. XXXII, conc. 1, super illud: *Rectos decet collaudatio.*

(3) Cod. Camer. et ex eo Theologi, *sequitur quod teneatur.*

cum Deus vult mori patrem alicujus, si filius hoc idem vellet, contra pietatem esset. Ergo non tenetur homo conformare voluntatem suam voluntati divinæ in volito.

1. Sed *contra* est quia super illud Psalmi XXXII: *Rectos decet collaudatio*, dicit Glossa ord. ex Aug.: " Rectum cor habet qui vult quod Deus vult. „ Sed quilibet tenetur habere rectum cor. Ergo quilibet tenetur velle quod Deus vult.

2. Præterea [1], forma voluntatis est ex objecto, sicut et cujuslibet actus. Si ergo tenetur homo conformare voluntatem suam voluntati divinæ, sequitur [2] quod teneatur conformare in volito.

3. Præterea, repugnantia voluntatum consistit in hoc quod homines diversa volunt. Sed quicumque habet voluntatem repugnantem divinæ voluntati, habet malam voluntatem. Ergo quicumque non conformat voluntatem suam voluntati divinæ in volito, habet malam voluntatem.

CONCLUSIO. — Voluntas humana tenetur divinæ conformari voluntati in volito formaliter, non autem materialiter.

Respondeo dicendum quod, sicut ex prædictis patet (art. 5 hujus quæst.), voluntas fertur in suum objectum, secundum quod a ratione proponitur. Contingit autem aliquid a ratione considerari diversimode, ita quod sub una ratione est bonum et secundum aliam rationem non bonum. Et ideo si voluntas alicujus velit illud esse, secundum quod habet rationem boni est bona; et voluntas alterius, si velit illud idem non esse, secundum quod habet rationem mali, erit voluntas etiam bona; sicut judex habet bonam voluntatem, dum vult occisionem latronis, quia justa est; voluntas autem alterius, puta uxoris vel filii qui vult non occidi ipsum, inquantum est secundum naturam mala occisio, est etiam bona. Cum autem voluntas sequatur apprehensionem rationis vel intellectus, secundum quod ratio boni apprehensi fuerit communior, secundum hoc et voluntas fertur in bonum communius, sicut patet in exemplo proposito. Nam judex habet curam boni communis, quod est justitia; et ideo vult occisionem latronis, quæ habet rationem boni secundum relationem ad statum communem; uxor autem latronis considerare habet bonum privatum familiæ; et secundum hoc vult maritum latronem non occidi. Bonum autem totius universi est id quod est apprehensum a Deo, qui est universi factor et gubernator. Unde quidquid vult, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quæ est bonum totius universi. Apprehensio autem creaturæ secundum suam naturam est alicujus boni particularis proportionati suæ naturæ. Contingit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem quod non est bonum secundum rationem universalem, aut e converso, ut dictum est (hic supra). Et ideo contingit quod aliqua voluntas est bona volens aliquid secundum rationem particularem consideratum, quod tamen Deus non vult secundum rationem universalem, et e converso. Et inde est etiam quod possunt diversæ voluntates diversorum hominum circa opposita esse bonæ, prout sub diversis rationibus particularibus volunt hoc esse vel non esse. Non est autem recta voluntas alicujus hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune sicut in finem; cum etiam naturalis appetitus cujuslibet partis ordinetur in bonum commune totius. Ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud quod ad finem ordinatur. Unde ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter. Voluntas igitur humana tenetur conformari divinæ voluntati in volito formaliter; tenetur enim velle bonum divinum et commune; sed non materialiter [3], ratione jam dicta (hic sup.). Sed tamen quantum ad utrumque aliquo modo voluntas humana conformatur voluntati divinæ: quia secundum quod conformatur voluntati divinæ in communi ratione voliti, conformatur ei in fine ultimo; secundum autem quod non conformatur ei in volito materialiter, conformatur ei

(1) Hoc argumentum deest in edit. Nicolai, errante prælo; habetur enim ibidem ejus solutio.
(2) Al., *requiritur*.
(3) Voluntas humana voluntati divinæ conformatur in volito materiali quando vult eamdem rem quam vult Deus; conformatur in volito formali quando vult rem sub eadem ratione qua Deus vult.

secundum rationem causæ efficientis; quia hanc propriam inclinationem consequentem naturam vel apprehensionem particularem hujus rei habet res a Deo sicut a causa effectiva. Unde consuevit dici quod conformatur quantum ad hoc voluntas hominis voluntati divinæ, quia vult hoc quod Deus vult eum velle. Est et alius modus conformitatis secundum rationem causæ formalis, ut scilicet homo velit aliquid ex charitate, sicut Deus vult; et ista etiam conformitas reducitur ad conformitatem formalem, quæ attenditur ex ordine ad ultimum finem, quod est proprium objectum charitatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod volitum divinum, secundum rationem communem, quale sit scire possumus; scimus enim quod Deus quidquid vult, vult sub ratione boni. Et ideo quicumque vult aliquid sub quacumque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinæ quantum ad rationem voliti. Sed in particulari nescimus quid Deus velit; et quantum ad hoc non tenemur conformare voluntatem nostram divinæ voluntati. In statu tamen gloriæ omnes videbunt in singulis quæ volent, ordinem eorum ad id quod Deus circa hoc vult; et ideo non solum formaliter, sed materialiter in omnibus suam voluntatem Deo conformabunt.

Ad *secundum* dicendum, quod Deus non vult damnationem alicujus sub ratione damnationis, nec mortem alicujus inquantum est mors, quia ipse vult omnes homines salvos fieri; sed vult ista sub ratione justitiæ. Unde sufficit circa talia quod homo velit justitiam Dei et ordinem naturæ servari.

Unde patet solutio ad *tertium*.

Ad *primum* vero quod in contrarium objiciebatur, dicendum quod magis vult quod Deus vult, qui conformat voluntatem suam voluntati divinæ quantum ad rationem voliti, quam qui conformat quantum ad ipsam rem volitam; quia voluntas principalius fertur in finem quam in id quod est ad finem.

Ad *secundum* dicendum, quod species et forma actus magis attenditur secundum rationem objecti, quam secundum id quod est materiale in objecto.

Ad *tertium* dicendum, quod non est repugnantia voluntatum, quando aliqui diversa volunt non secundum eamdem rationem; sed si sub una ratione esset aliquid ab uno volitum, quod alius nollet, hoc induceret repugnantiam voluntatum; quod tamen non est in proposito.

(1) Hoc est a voluntate ipsa elicitus, ut ibi exprimitur per oppositum ad actus imperatos qui sunt etiam voluntatis ex cujus nutu imperantur sed non immediate ut eliciti.

(2) Lib. 1 Retract. cap. 9, parum a med.

QUÆSTIO XX.

DE BONITATE ET MALITIA EXTERIORUM ACTUUM HUMANORUM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de bonitate et malitia quantum ad exteriores actus; et circa hoc quæruntur sex: 1. Utrum bonitas et malitia per prius sit in actu voluntatis vel in actu exteriori. — 2. Utrum tota bonitas vel malitia actus exterioris dependeat ex bonitate voluntatis. — 3. Utrum sit eadem bonitas et malitia interioris et exterioris actus. — 4. Utrum actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitia supra actum interiorem. — 5. Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad actum exteriorem. — 6. Utrum idem actus exterior possit esse bonus et malus.

ART. I. — UTRUM BONITAS VEL MALITIA PER PRIUS SIT IN ACTU VOLUNTATIS, VEL IN ACTU EXTERIORI.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum et malum per prius consistat in actu exteriori quam in actu voluntatis. Voluntas enim habet bonitatem ex objecto, ut supra dictum est (quæst. XIX, art. 1 et 2). Sed actus exterior est objectum interioris actus voluntatis; dicimur enim velle furtum, vel velle dare elemosynam. Ergo bonum et malum per prius est in actu exteriori quam in actu voluntatis.

2. Præterea, bonum per prius convenit fini; quia ea quæ sunt ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem. Actus autem voluntatis [1] non potest esse finis, ut supra dictum est (quæst. I, art. 1 ad 2); actus autem alterius potentiæ potest esse finis. Ergo per prius consistit bonum in actu potentiæ alterius quam in actu voluntatis.

3. Præterea, actus voluntatis formaliter se habet ad actum exteriorem, ut supra dictum est (quæst. XVIII, art. 6). Sed id quod est formale, est posterius; nam forma advenit materiæ. Ergo per prius est bonum et malum in actu exteriori quam in actu voluntatis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [2], quod " voluntas est qua peccatur,

et recte vivitur. „ Ergo bonum et malum morale per prius consistit in voluntate.

CONCLUSIO. — Actus exterioris bonitas, si consideretur secundum suam naturam, magis a ratione quam a voluntate est : sed si secundum operis executionem spectetur, sequitur voluntatis bonitatem, quæ est ejus principium.

Respondeo dicendum quod aliqui actus exteriores possunt dici boni vel mali dupliciter. Uno modo secundum genus suum, et secundum circumstantias in ipsis consideratas; sicut dare eleemosynam, servatis debitis circumstantiis, dicitur esse bonum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum vel malum ex ordine ad finem; sicut dare eleemosynam propter inanem gloriam dicitur esse malum. Cum autem finis sit proprium objectum voluntatis, manifestum est quod ista ratio boni vel mali, quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius invenitur in actu voluntatis, et ex eo derivatur ad actum exteriorem. Bonitas autem vel malitia quam habet actus exterior secundum se propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione. Unde si consideretur bonitas exterioris actus, secundum quod est in ordinatione et apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus voluntatis. Sed si consideretur, secundum quod est in executione operis, sequitur bonitatem voluntatis, quæ est principium ejus [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod actus exterior est objectum voluntatis, inquantum proponitur voluntati a ratione ut quoddam bonum apprehensum et ordinatum per rationem; et sic est prius bonum quam actus voluntatis; inquantum vero consistit in executione operis, est effectus voluntatis, et sequitur voluntatem.

Ad *secundum* dicendum, quod finis est prior in intentione, sed est posterior in executione.

Ad *tertium* dicendum, quod forma secundum quod est recepta in materia, est posterior via generationis quam materia, licet sit prior natura; sed secundum quod est in causa agente, est omnibus modis prior. Voluntas autem comparatur ad actum exteriorem sicut causa efficiens. Unde bonitas actus voluntatis est forma exterioris actus, sicut in causa agente existens [2].

(1) Nam bonitas voluntatis est causa efficiens bonitatis actus voluntatis.

(2) Ex his intelligi potest, ait Sylvius, actum externum modo esse priorem voluntate, modo posteriorem, et modo objectum voluntatis, modo effectum, in diverso scilicet genere causæ.

ART. II. — UTRUM TOTA BONITAS ET MALITIA EXTERIORIS ACTUS DEPENDEAT EX BONITATE ET MALITIA VOLUNTATIS.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod tota bonitas et malitia actus exterioris dependeat ex voluntate. Dicitur enim Matth. VII, 18 : *Non potest arbor bona malos fructus facere, nec arbor mala facere fructus bonos.* Per arborem autem intelligitur voluntas, et per fructus intelligitur opus, secundum Glossam [3]. Ergo non potest esse quod voluntas interior sit bona, et actus exterior sit malus, aut e converso.

2. Præterea, Augustinus dicit [4], quod nonnisi voluntate peccatur. Si ergo non sit peccatum in voluntate, non erit peccatum in exteriori actu; et ideo tota bonitas vel malitia exterioris actus ex voluntate dependet.

3. Præterea, bonum et malum, de quo nunc loquimur, sunt differentiæ moralis actus. Differentiæ autem per se dividunt genus, secundum Philosophum [5]. Cum igitur actus sit moralis ex eo quod est voluntarius, videtur quod bonum et malum accipitur in actu solum ex parte voluntatis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [6], quod " quædam sunt quæ nullo quasi bono fine, aut bona voluntate possunt bene fieri. „

CONCLUSIO. — Tota bonitas et malitia exterioris actus secundum ordinem ad finem ex voluntatis bonitate et malitia pendet; quæ vero ex circumstantiis, a ratione causatur.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est (art. præc.), in exteriori actu potest considerari duplex bonitas vel malitia : una secundum debitam materiam et circumstantias; alia secundum ordinem ad finem. Et illa quidem quæ est secundum ordinem ad finem, tota dependet ex voluntate; illa autem quæ

(3) Ord. August. lib. I cont. Julian. cap. 8, ante med.

(4) Lib. I Retract. cap. 9.

(5) Metaph. lib. VII, text. 43.

(6) Lib. Contra mendacium, cap. 7, parum ante med.

est ex debita materia vel circumstantiis, dependet ex ratione; et ex hac dependet bonitas voluntatis, secundum quod in ipsam fertur. Est autem considerandum quod, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 6 ad 1), ad hoc quod aliquid sit malum, sufficit unus singularis defectus; ad hoc autem quod sit simpliciter bonum, non sufficit unum singulare bonum, sed requiritur integritas bonitatis. Si igitur voluntas sit bona et ex objecto proprio et ex fine, consequens est actum exteriorem esse bonum. Sed non sufficit ad hoc quod actus exterior sit bonus, bonitas [1] voluntatis quæ est ex intentione finis. Sed si voluntas sit mala sive ex intentione finis, sive ex actu volito, consequens est actum exteriorem esse malum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod voluntas bona, prout significatur per arborem bonam, est accipienda secundum quod habet bonitatem et ex actu volito et ex fine intento.

Ad *secundum* dicendum, quod non solum aliquis voluntate peccat, quando vult malum finem, sed etiam quando vult malum actum.

Ad *tertium* dicendum, quod voluntarium dicitur non solum actus interior [2] voluntatis, sed etiam actus exteriores, prout a voluntate procedunt et ratione [3]; et ideo circa utrosque actus potest esse differentia boni et mali.

ART. III. — UTRUM BONITAS ET MALITIA SIT EADEM EXTERIORIS ET INTERIORIS ACTUS.

De his etiam infra, art. 4 ad 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non eadem sit bonitas vel malitia actus interioris voluntatis et exterioris actus. Actus enim interioris principium est vis animæ interior apprehensiva vel appetitiva; actus autem exterioris principium est potentia exequens motum. Ubi autem sunt diversa principia actionis, ibi sunt diversi actus; actus autem est subjectum bonitatis vel malitiæ; non potest autem esse idem accidens in diversis subjectis. Ergo non potest esse eadem bonitas interioris et exterioris actus.

2. Præterea, virtus est " quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, „ ut dicitur [4]. Sed alia est virtus intellectualis in potentia imperante, et alia virtus moralis imperata [5], ut patet in lib. II Ethic. [6]. Ergo alia est bonitas actus interioris, quæ est potentiæ imperantis, et alia est bonitas actus exterioris, quæ est potentiæ imperatæ.

3. Præterea, causa et effectus idem esse non possunt; nihil enim est causa sui ipsius. Sed bonitas actus interioris est causa bonitatis actus exterioris, aut e converso, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo non potest esse eadem bonitas utriusque.

Sed *contra* est quod supra ostensum est (quæst. XVIII, art. 6), quod actus voluntatis se habet ut formale ad actum exteriorem. Ex formali autem et materiali fit unum [7]. Ergo est una bonitas actus interioris et exterioris.

CONCLUSIO. — Bonitas et malitia exterioris actus secundum relationem ad finem eadem est cum bonitate et malitia interioris actus voluntatis; sed secundum relationem ad circumstantias non una, sed diversa est bonitas interioris actus, et exterioris, etsi una in alteram redundet.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XVII, art. 4, et quæst. XVIII, art. 6 ad 3), actus interior voluntatis, et actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt unus actus. Contingit autem quandoque, actum qui est unus subjecto, habere plures rationes bonitatis vel malitiæ, et quandoque unam tantum. Sic ergo dicendum quod quandoque est eadem bonitas vel malitia interioris actus et exterioris, quandoque alia et alia. Sicut enim dictum est (quæst. XVIII, art. 6), prædictæ duæ bonitates vel malitiæ, scilicet interioris et exterioris actus, ad invicem ordinantur [8]. Contingit autem in his quæ ad aliud ordinantur, quod aliquid est bonum ex hoc solum quod

(1) Al., *bonitate.*
(2) Ita codices et editi passim. In edit. Rom. deest, *interior.*
(3) A voluntate, ut imperante; a ratione, ut dirigente.
(4) Ethic. lib. II, cap. 6, in princ.
(5) Nicolai: *alia virtus est moralis in potentia imperante.* (6) Cap. 1.
(7) Proprie quidem in physicis ubi ex materia naturali et forma unum per se constituitur; analogice autem in moralibus ubi unum refertur ad aliud, et propterea idem cum illo præsumitur, juxta illud axioma: *Ubi unum propter aliud, ibi unum tantum.*
(8) Non quod ad alterutram alterutra vicissim ordinetur, sed ad exteriorem interior.

ad aliud ordinatur, sicut potio amara ex hoc solo est bona quod est sauativa; unde non est alia bonitas sanitatis et potionis, sed una et eadem. Quandoque vero illud quod ad aliud ordinatur, habet in se aliquam rationem boni, etiam præter ordinem ad aliud bonum; sicut medicina saporosa habet rationem boni delectabilis præter hoc quod est sanativa. Sic ergo dicendum quod quando actus exterior est bonus vel malus solum ex ordine ad finem, tunc est omnino eadem bonitas et malitia actus voluntatis, quæ per se respicit finem, et actus exterioris qui respicit finem, mediante actu voluntatis. Cum autem actus exterior habet bonitatem vel malitiam secundum se, scilicet secundum materiam [1] vel circumstantiam, tunc bonitas exterioris actus est una, et bonitas voluntatis, quæ est ex fine, est alia [2]; ita tamen quod bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, et bonitas materiæ et circumstantiarum redundat in actum voluntatis, sicut jam dictum est (art. 1 hujus quæst.).

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa probat quod actus interior et exterior sunt diversi secundum genus naturæ; sed tamen ex eis sic diversis constituitur unum in genere moris, ut supra dictum est (quæst. XVII, art. 4).

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut dicitur [3], virtutes morales ordinantur ad ipsos actus virtutum, qui sunt quasi fines; prudentia autem, quæ est in ratione, ad ea quæ sunt ad finem; et propter hoc requiruntur diversæ virtutes. Sed ratio recta de ipso fine virtutum non habet aliam bonitatem quam bonitatem virtutis, secundum quod bonitas rationis participatur in qualibet virtute.

Ad *tertium* dicendum, quod quando aliquid ex uno derivatur in alterum, sicut ex causa agente univoca, tunc aliud est quod est in utroque; sicut cum calidum calefacit, alius numero est calor calefacientis, et calor calefacti, licet idem sit in specie. Sed quando aliquid derivatur ao uno in alterum secundum analogiam vel proportionem, tuuc est tantum unum numero; sicut a sano quod est in corpore animalis, derivatur sanum ad medicinam et urinam; nec alia sanitas est medicinæ et urinæ quam sanitas animalis, quam medicina facit, et urina significat. Et hoc modo a bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris, et e converso, scilicet secundum ordinem unius ad alterum.

(1) Scilicet *materia circa quam*, vel objectum quod præcipue quidem ad substantiam actus pertinet. Sed ad circumstantiam quoque suo modo referri potest, ut ex quæst. VII, art. 3 et 4.

(2) Bonitas ex objecto et circumstantiis actum exteriorem constituit in specie propria, ut furtum, homicidium; ea vero quæ ex fine actui interiori convenit alterius est speciei, ut si quis furari velit ad mœchandum.

ART. IV. — UTRUM ACTUS EXTERIOR ALIQUID ADDAT DE BONITATE VEL MALITIA SUPRA ACTUM INTERIOREM.

De his etiam infra, quæst. XXIV, art. 3 corp., et 2 2, quæst. LXXVI, art. 4 ad 2, et Sent. II, dist. 4, art. 3, et De malo, quæst. II, art. 2 ad 8.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod exterior actus non addat in bonitate vel malitia supra actum interiorem. Dicit enim Chrysostomus [4]: " Voluntas est quæ aut remuneratur pro bono, aut condemnatur pro malo. „ Opera autem testimonia sunt voluntatis [5]. Non ergo quærit Deus opera propter se, ut sciat quomodo judicet, sed propter alios, ut omnes intelligant quia justus est Deus. Sed malum vel bonum magis est æstimandum secundum judicium Dei quam secundum judicium hominum. Ergo actus exterior nihil addit ad bonitatem vel malitiam super actum interiorem.

2. Præterea, una et eadem est bonitas interioris et exterioris actus, ut dictum est (art. præc.). Sed augmentum fit per additionem unius ad alterum. Ergo actus exterior non addit in bonitate vel malitia super actum interiorem.

3. Præterea, tota bonitas creaturæ nihil addit supra bonitatem divinam, quia tota derivatur a bonitate divina. Sed bonitas actus exterioris quandoque tota derivatur ex bonitate actus interioris, quandoque autem e converso, ut dictum est (art. præc.). Non ergo unum eorum addit in bonitate vel malitia super alterum.

Sed *contra*, omne agens intendit consequi bonum, et vitare malum. Si ergo per actum exteriorem nihil additur de

(3) Ethic. lib. VI, cap. 12, parum a princ.

(4) Super Matth. hom. XIX, parum a princ.

(5) Nec tamen semper, sic exterius bona testimonium præbent interiori bonitati sive habitudini voluntatis, quia pravo motivo vel corrupta intentione propter perversum finem et indebitum fieri possunt.

bonitate vel malitia, frustra qui habet bonam voluntatem vel malam, facit opus bonum, aut desistit a malo opere; quod est inconveniens.

CONCLUSIO. — Bonitas exterioris actus quam habet ex bonitate finis, nonnisi per accidens addit ad bonitatem interioris actus; ea vero quam habet secundum materiam et convenientes circumstantias, cum sit sicut terminus interioris actus, adauget ejus bonitatem vel malitiam.

Respondeo dicendum quod si loquamur de bonitate exterioris actus, quam habet ex bonitate finis, tunc actus exterior nihil addit ad bonitatem, nisi contingat ipsam voluntatem secundum se fieri meliorem in bonis, vel pejorem in malis. Quod quidem videtur posse contingere tripliciter: uno modo secundum numerum, puta cum aliquis vult aliquid facere bono fine vel malo, et tunc quidem non facit, postmodum autem vult et facit; duplicatur actus voluntatis, et sic fit duplex bonum vel duplex malum [1]. Alio modo quantum ad extensionem, puta cum aliquis vult facere aliquid bono fine vel malo, et propter aliquod impedimentum desistit; alius autem continuat motum voluntatis, quousque opus perficiat; manifestum est quod hujusmodi voluntas est diuturnior in bono vel malo; et secundum hoc est pejor vel melior. Tertio secundum intensionem; sunt enim quidam actus exteriores, qui inquantum sunt delectabiles vel pœnosi, nati sunt intendere voluntatem vel remittere [2]. Constat autem quod quanto voluntas intensius tendit in bonum vel malum, tanto est melior vel pejor. Si autem loquamur de bonitate actus exterioris, quam habet secundum materiam et debitas circumstantias, sic comparatur ad voluntatem ut terminus et finis; et hoc modo addit ad bonitatem vel malitiam voluntatis: quia omnis inclinatio vel motus perficitur in hoc quod consequitur finem, vel attingit terminum. Unde non est perfecta voluntas nisi sit talis quæ opportunitate data operetur. Si vero possibilitas desit, voluntate existente perfecta, ut operaretur, si posset; defectus perfectionis, quæ est ex actu exteriori, est simpliciter involuntarius. Involuntarium autem sicut non meretur pœnam vel præmium in operando bonum aut malum, ita non tollit aliquid de præmio vel de pœna, si homo involuntarie simpliciter deficiat ad faciendum bonum vel malum [3].

Ad *primum* ergo dicendum, quod Chrysostomus loquitur, quando voluntas hominis est consummata, et non cessatur ab actu nisi propter impotentiam faciendi.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procedit de bonitate actus exterioris quam habet a bonitate finis. Sed bonitas actus exterioris quam habet a materia et circumstantiis, est alia a bonitate voluntatis quæ est ex fine; non autem alia a bonitate voluntatis quam habet ex ipso actu volito; sed comparatur ad ipsam ut ratio et causa ejus, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.).

Et per hoc etiam patet solutio ad *tertium*.

ART. V. — UTRUM EVENTUS SEQUENS ALIQUID ADDAT DE BONITATE VEL MALITIA AD EXTERIOREM ACTUM.

De his etiam infra, quæst. LXXIII, art. 8, et De malo, quæst. I, art. 3 ad 15, et qu. III, art. 10 ad 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod eventus sequens addat ad bonitatem vel malitiam actus. Effectus enim virtute præexistit in causa. Sed eventus consequuntur actus, sicut effectus causas. Ergo virtute præexistunt in actibus. Sed unumquodque secundum suam virtutem judicatur bonum vel malum; nam virtus est quæ " bonum facit habentem, " ut dicitur [4]. Ergo eventus addunt aliquid ad bonitatem vel malitiam actus.

2. Præterea, bona quæ faciunt auditores, sunt effectus quidam consequentes ex prædicatione doctoris. Sed hujusmodi bona redundant ad meritum prædicatoris, ut patet per id quod dicitur Philipp. IV, 1: *Fratres mei charissimi et desideratissimi, gaudium meum et corona*

(1) Tunc duo peccata committuntur ac proinde illa voluntatis intermissio et reiteratio in confessione declaranda est.

(2) Intendere delectabiles, id est, vehementius ad agendum aliquid incitare; remittere pœnosi, hoc est, ab aliquo agendo revocare, vel segnio-rem efficere tam in malo etiam quam in bono.

(3) Hic agitur tantum de bonitate et malitia actuum respectu præmii vel pœnæ essentialis, nam actus exterior *addit ad præmium accidentale*, ut ait ipse S. Doctor in lib. II, dist. 40, art. 3.

(4) Ethic. lib. II, cap. 6, in princ.

mea. Ergo eventus sequens addit aliquid ad bonitatem vel malitiam actus.

3. Præterea, pœna non additur nisi crescente culpa; unde dicitur Deut. xxv, 2: *Pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Sed ex eventu sequente additur ad pœnam; dicitur enim Exod. xxi, 29, quod *si bos fuerit cornupeta ab heri et nudius tertius, et contestati sunt dominum ejus, nec recluserit eum, occideritque virum aut mulierem; et bos lapidibus obruetur, et dominum illius occident.* Non autem occideretur, si bos non occidisset hominem etiam non reclusus. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

4. Præterea, si aliquis ingerat causam mortis percutiendo vel sententiam dando, et mors non sequatur, non contrahitur irregularitas. Contraheretur autem si mors sequeretur. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

Sed *contra,* eventus sequens non facit actum malum qui erat bonus, nec bonum qui erat malus; puta si aliquis det eleemosynam pauperi, qua ille abutatur ad peccatum, nihil deperit ei qui eleemosynam facit: et similiter, si aliquis patienter ferat injuriam sibi factam non propter hoc excusatur ille qui fecit. Ergo eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus.

CONCLUSIO. — Eventus sequens præcogitatus auget bonitatem vel malitiam exterioris actus; non præcogitatus autem si per accidens vel in paucioribus sequitur, non auget; aliud est si in pluribus, vel per se sequatur.

Respondeo dicendum quod eventus sequens aut est præcogitatus aut non. Si est præcogitatus [1], manifestum est quod addit ad bonitatem vel malitiam actus; cum enim aliquis cogitat quod ex opere suo multa mala possunt sequi, nec propter hoc dimittit, ex hoc apparet voluntas ejus esse magis inordinata. Si autem eventus sequens non sit præcogitatus, tunc distinguendum est: quia si per se sequitur ex tali actu, et ut in pluribus, secundum hoc eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus. Manifestum est enim meliorem actum esse ex suo genere, ex quo possunt plura bona sequi, et pejorem ex quo nata sunt plura mala sequi. Si vero per accidens, et ut in paucioribus, tunc eventus sequens non addit ad bonitatem vel ad malitiam actus. Non enim datur judicium de re aliqua secundum illud quod est per accidens, sed solum secundum illud quod est per se.

Ad *primum* ergo dicendum, quod virtus causæ existimatur secundum effectus per se, non autem secundum effectus per accidens.

Ad *secundum* dicendum, quod bona quæ auditores faciunt, consequuntur ex prædicatione doctoris, sicut effectus per se; unde redundat ad præmium prædicatoris, et præcipue quando sunt præintenta.

Ad *tertium* dicendum, quod eventus ille pro quo illi pœna infligenda mandatur, et per se sequitur ex tali causa, et iterum ponitur ut præcogitatus, et ideo imputatur ad pœnam.

Ad *quartum* dicendum, quod ratio illa procederet, si irregularitas sequeretur culpam; non autem sequitur culpam, sed factum [2], propter aliquem defectum sacramenti.

(1) Id est volitus ac intentus.
(2) Hinc distinguitur duplex irregularitas: irregularitas *ex defectu*, et irregularitas *ex delicto*

ART. VI. — UTRUM IDEM ACTUS EXTERIOR POSSIT ESSE BONUS ET MALUS.

De his etiam infra, quæst. LXXII, art. 6 corp., et 2 2, quæst. XCIX, art. 2 ad 2, et art. 3 ad 2, Sent. II, dist. 40, art. 4, et De malo, quæst. II, art. 4, et De verit. quæst. I, art. 4 corp., et quæst. II, art. 3 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod unus actus possit esse bonus et malus. Motus enim est unus, qui est continuus, ut dicitur [3]. Sed unus motus continuus potest esse bonus et malus: puta si aliquis continue ad ecclesiam vadens, primo quidem intendat inanem gloriam, postea intendat Deo servire. Ergo unus actus potest esse bonus et malus.

2. Præterea, secundum Philosophum [4] " actio et passio sunt unus actus. " Sed potest esse passio bona, sicut Christi, et actio mala, sicut Judæorum. Ergo unus actus potest esse bonus et malus.

3. Præterea, cum servus sit quasi instrumentum domini, actio servi est actio domini, sicut actio instrumenti est actio artificis. Sed potest contingere quod actio servi procedat ex bona voluntate

(3) Phys. lib. V, text. 39 et 40.
(4) Phys. lib. III, text. 20 et 21.

domini, et sic sit bona; et ex voluntate mala servi, et sic sit mala. Ergo idem actus potest esse bonus et malus.

Sed *contra,* contraria non possunt esse in eodem. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo unus actus non potest esse bonus et malus.

CONCLUSIO. — Si consideretur unus actus ut est unus in genere moris, fieri non potest ut sit bonus et malus: verum si consideretur ut est unus unitate naturæ et non unitate moris, sic unum eumdemque actum bonum et malum esse nihil vetat.

Respondeo dicendum quod nihil prohibet aliquid esse unum, secundum quod est in uno genere, et esse multiplex, secundum quod refertur ad aliud genus; sicut superficies continua est una, secundum quod consideratur in genere quantitatis; tamen est multiplex secundum quod refertur ad genus coloris, si partim sit alba et partim nigra. Et secundum hoc nihil prohibet aliquem actum esse unum, secundum quod refertur ad genus naturæ, qui tamen non est unus, secundum quod refertur ad genus moris; sicut et e converso, ut dictum est (art. 3 hujus quæst.). Ambulatio enim continua est unus actus secundum genus naturæ; potest tamen contingere quod sint plures secundum genus moris, si mutetur ambulantis voluntas, quæ est principium actuum moralium. Si ergo accipitur unus actus prout est in genere moris, impossibile est quod sit bonus et malus bonitate et malitia morali; si tamen sit unus unitate naturæ, et non unitate moris, potest esse bonus et malus [1].

Ad *primum* ergo dicendum quod ille motus continuus qui procedit ex diversa intentione, licet sit unus unitate naturæ, non est tamen unus unitate moris.

Ad *secundum* dicendum, quod actio et passio pertinent ad genus moris, inquantum habent rationem voluntarii; et ideo, secundum quod diversa voluntate dicuntur voluntariæ, secundum hoc sunt duo moraliter; et potest ex una parte inesse bonum, et ex alia malum.

Ad *tertium* dicendum, quod actus servi, inquantum procedit ex voluntate servi, non est actus domini, sed solum inquantum procedit ex mandato domini; unde sic non facit ipsum malum mala voluntas servi.

QUÆSTIO XXI.

DE HIS QUÆ CONSEQUUNTUR ACTUS HUMANOS RATIONE BONITATIS VEL MALITIÆ, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis vel malitiæ; et circa hoc quæruntur quatuor: 1. Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati. — 2. Utrum habeat rationem laudabilis vel culpabilis. — 3. Utrum habeat rationem meriti vel demeriti. — 4. Utrum habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum.

ART. I. — UTRUM ACTUS HUMANUS, INQUANTUM EST BONUS VEL MALUS, HABEAT RATIONEM RECTITUDINIS VEL PECCATI.

De his etiam De malo, quæst. II, art. 2 ad 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod actus humanus, inquantum est bonus vel malus, non habeat rationem rectitudinis vel peccati. Peccata enim sunt monstra in natura, ut dicitur [2]. Monstra autem non sunt actus, sed sunt quædam res generatæ præter ordinem naturæ. Ea autem quæ sunt secundum artem et rationem, imitantur ea quæ sunt secundum naturam, ut ibidem dicitur. Ergo actus ex hoc quod est inordinatus et malus, non habet rationem peccati.

2. Præterea, peccatum, ut dicitur [3], accidit in natura et arte, cum non pervenitur ad finem intentum a natura vel arte. Sed bonitas vel malitia actus humani maxime consistit in intentione finis, et ejus prosecutione. Ergo videtur quod malitia actus non inducat rationem peccati.

3. Præterea, si malitia actus induceret rationem peccati, sequeretur quod ubicumque esset *malum,* ibi esset peccatum. Hoc autem est falsum; nam pœna, licet habeat rationem mali, non tamen habet rationem peccati. Non ergo ex hoc quod aliquis actus est malus, habet rationem peccati.

Sed *contra,* bonitas actus humani, ut supra ostensum est (quæst. XIX, art. 4), principaliter dependet a lege æterna; et per consequens malitia ejus in hoc consistit, quod discordat a lege æterna. Sed hoc facit rationem peccati: dicit enim Augustinus [4], quod " peccatum est di-

(1) Nihil enim prohibet voluntatem mutari, dum actum sive interiorem, sive exteriorem, motu continuo perficiat.
(2) Physic. lib. II, text. 82.
(3) Physic. lib. II, loc. cit.
(4) Contra Faustum, lib. XXII, cap. 27, in princ.

ctum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam. „ Ergo actus humanus ex hoc quod est malus habet rationem peccati.

CONCLUSIO. — Cum ex eo actus bonus vel malus dicatur quod rationis et æternæ legis ordinem sequatur vel non sequatur, actum humanum ex hoc quod bonus est vel malus rectitudinis habere rationem vel peccati, necessarium est.

Respondeo dicendum quod malum in plus est [1] quam peccatum, sicut et bonum in plus est quam rectum. Quælibet enim privatio boni in quocumque constituit rationem mali; sed peccatum proprie consistit in actu qui agitur propter finem aliquem, cum non habet debitum ordinem ad finem illum. Debitus autem ordo ad finem secundum aliquam regulam mensuratur: quæ quidem regula in his quæ secundum naturam agunt, est ipsa virtus naturæ, quæ inclinat in talem finem. Quando ergo actus procedit a virtute naturali secundum naturalem inclinationem in finem, tunc servatur rectitudo in actu, quia medium non exit ab extremis, scilicet actus ab ordine activi principii ad finem; quando autem a rectitudine tali actus aliquis recedit, tunc incidit ratio peccati. In his vero quæ aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex æterna. Quandocumque ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis et legis æternæ, tunc actus est rectus; quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur peccatum. Manifestum est autem ex præmissis (q. XIX, art. 3 et 4) quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis et legis æternæ; et omnis actus bonus concordat rationi et legi æternæ. Unde sequitur quod actus humanus, ex hoc quod est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati.

Ad *primum* ergo dicendum, quod monstra dicuntur esse peccata, inquantum producta sunt ex peccato [2] in actu naturæ existente.

Ad *secundum* dicendum, quod duplex est finis, scilicet ultimus et propinquus. In peccato autem naturæ deficit quidem actus a fine ultimo, qui est perfectio generati; non autem deficit a quocumque fine proximo, operatur enim natura aliquid formando. Similiter in peccato voluntatis semper est defectus ab ultimo fine intento; quia nullus actus voluntatis malus est ordinabilis ad beatitudinem, quæ est ultimus finis; licet non deficiat ab aliquo fine proximo quem voluntas intendit et consequitur. Unde etiam cum ipsa intentio hujus finis ordinetur ad finem ultimum, in ipsa intentione hujusmodi finis potest inveniri ratio rectitudinis et peccati.

Ad *tertium* dicendum, quod unumquodque ordinatur ad finem per actum suum; et ideo ratio peccati, quæ consistit in deviatione ab ordine ad finem, proprie consistit in actu. Sed pœna respicit personam peccantem, ut in primo dictum est (quæst. XLVIII, art. 5 ad 4, et art. 6 ad 3).

(1) Malum in plus est quam peccatum, id est, malum est communius quam peccatum, sicut et bonum est communius quam rectum.

ART. II. — UTRUM ACTUS HUMANUS, INQUANTUM EST BONUS VEL MALUS, HABEAT RATIONEM LAUDABILIS VEL CULPABILIS.

De his etiam Sent. III, dist. 24, art. 1, quæst. II corp., et IV, dist. 16, quæst. III, art. 2, quæst. 1 ad 1, et quæst. VI, art. 2 ad 3, et De malo, quæst. II, art. 2 ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus, non habeat rationem laudabilis vel culpabilis. Peccatum enim contingit in his quæ aguntur a natura, ut dicitur [3]. Sed tamen ea quæ sunt naturalia, non sunt laudabilia nec culpabilia, ut dicitur [4]. Ergo actus humanus, ex hoc quod est malus vel peccatum, non habet rationem culpæ; et per consequens nec ex hoc quod est bonus, habet rationem laudabilis.

2. Præterea, sicut contingit peccatum in actibus moralibus, ita et in actibus artis: quia, ut dicitur [5], " peccat grammaticus non recte scribens, et medicus non recte dans potionem. „ Sed non culpatur artifex ex hoc quod aliquid malum facit; quia ad industriam artificis pertinet quod possit et bonum opus facere, et malum, cum voluerit. Ergo videtur quod etiam actus moralis ex hoc quod est malus, non habeat rationem culpabilis.

(2) Non moraliter usurpando *peccatum*, sed physice, prout quemvis defectum significat.
(3) Phys. lib. II, text. 82. (4) Ethic. lib. III, cap. 5. (5) Physic. lib. II, text. 82.

3. Præterea, Dionysius dicit [1], quod " malum est infirmum et impotens. „ Sed infirmitas vel impotentia vel tollit vel diminuit rationem culpæ. Non ergo actus humanus est culpabilis ex hoc quod est malus.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [2], quod " laudabilia sunt virtutum opera; vituperabilia autem vel culpabilia opera contraria. „ Sed actus boni sunt actus virtutis, quia virtus est quæ " bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, „ ut dicitur [3]: unde actus oppositi sunt actus mali. Ergo actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus, habet rationem laudabilis vel culpabilis.

CONCLUSIO. — Cum omnes humani actus a nobis libere procedant, necessarium est omnem actum hominis, ut bonum vel malum, culpabilis vel laudabilis rationem habere.

Respondeo dicendum quod sicut *malum* est in plus quam peccatum, ita peccatum est in plus quam culpa [4], ex hoc enim dicitur actus culpabilis vel laudabilis, quod imputatur agenti; nihil enim est aliud laudari vel culpari, quam imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actus. Tunc autem [5] actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus. Hoc autem est in omnibus actibus voluntariis, quia per voluntatem homo dominium sui actus habet, ut ex supra dictis patet (quæst. I, art. 1 et 2). Unde relinquitur quod bonum vel malum in solis actibus voluntariis constituit rationem laudis vel culpæ, in quibus idem est malum, peccatum et culpa.

Ad *primum* ergo dicendum, quod actus naturales non sunt in potestate naturalis agentis, cum natura sit determinata ad unum; et ideo, licet in actibus naturalibus sit peccatum, non tamen est ibi culpa.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio aliter se habet in artificialibus, et aliter in moralibus; in artificialibus enim ratio ordinatur ad finem particularem, quod est aliquid per rationem excogitatum; in moralibus autem ordinatur ad finem communem totius humanæ vitæ. Finis autem particularis ordinatur ad finem communem. Cum autem peccatum sit per deviationem ab ordine ad finem, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.), in actu artis contingit dupliciter esse peccatum: uno modo per deviationem a fine particulari intento ab artifice, et hoc peccatum erit proprium arti; puta si artifex intendens facere bonum opus, faciat malum, vel intendens facere malum, faciat bonum; alio modo per deviationem a fine communi humanæ vitæ; et hoc modo dicetur peccare, si intendat facere malum opus, et faciat, per quod alius decipiatur [6]. Sed hoc peccatum non est proprium artificis, inquantum artifex, sed inquantum homo est. Unde ex primo peccato culpatur artifex inquantum artifex; sed ex secundo culpatur homo, inquantum homo. Sed in moralibus, ubi attenditur ordo rationis ad finem communem humanæ vitæ, semper peccatum et malum attenditur per deviationem ab ordine rationis ad finem communem humanæ vitæ; et ideo culpatur ex tali peccato homo, et inquantum est homo, et inquantum moralis est. Unde Philosophus dicit [7], quod " in arto volens peccans est eligibilior, circa prudentiam autem minus; „ sicut et in virtutibus moralibus, quarum prudentia est directiva.

Ad *tertium* dicendum, quod illa infirmitas quæ est in malis voluntariis, subjacet potestati hominis; et ideo nec tollit nec diminuit rationem culpæ.

ART. III. — UTRUM ACTUS HUMANUS, INQUANTUM EST BONUS VEL MALUS, HABEAT RATIONEM MERITI VEL DEMERITI [8].

De his etiam Sent. II, dist. 40, art. 5 et IV, dist. 16, quæst. III, art. 1 ad 1, et De malo, quæst. II, art. 2 ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod actus humanus non habeat ratio-

(1) De div. nom. cap. 4, part 4, lect. 22
(2) Eth. lib. I, cap. 12, et Magn. Moral. l. VII, cap. 19. (3) Eth. lib. II, cap. 6.
(4) Peccatum est aliquid magis commune quam culpa, si peccatum sumitur pro defectu qualicumque, sed non ita si moraliter dicitur, quia in eo sensu sine culpa esse non potest. Idcoque secundum communem usum loquendi apud theologos, pro eodem sumuntur peccatum et culpa
(5) Al., *erit*.

(6) Ita codd. Alcan. et Tarrac. atque editi passim. Edit. Rom.: *Etiamsi intendat facere malum opus, et faciat per hoc ut alius decipiatur*
(7) Eth. lib. VI, cap. 5, circa fin.
(8) Actus humani habent rationem meriti et demeriti, ut patet ex Scripturis et ex concilio Tridentino quod his verbis Lutherum et Calvinum contrarium asserentem damnavit: *Si quis dixerit hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita... anathema sit* (sess. VI, can 32).

nem meriti vel demeriti propter suam bonitatem vel malitiam. Meritum enim et demeritum dicitur per ordinem ad retributionem, quæ locum solum habet in his quæ ad alterum sunt. Sed non omnes actus humani boni vel mali sunt ad alterum, sed quidam sunt ad seipsum. Ergo non omnis actus humanus bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti.

2. Præterea, nullus meretur pœnam vel præmium ex hoc quod disponit ut vult de eo cujus est dominus; sicut si homo destruat rem suam, non punitur, sicut si destrueret rem alterius. Sed homo est dominus suorum actuum. Ergo ex hoc quod bene vel male disponit de suo actu, non meretur pœnam vel præmium.

3. Præterea, ex hoc quod aliquis sibi ipsi acquirit bonum, non meretur ut ei bene fiat ab alio, et eadem ratio est de malis [1]. Sed ipse actus bonus est quoddam bonum, et perfectio agentis; actus autem inordinatus est quoddam malum ipsius. Non ergo ex hoc quod homo facit malum actum, vel bonum, meretur, vel demeretur.

Sed *contra* est quod dicitur Isa. III, 10: *Dicite justo, quoniam bene, quoniam fructum adinventionum suarum comedet. Væ impio in malum, retributio enim manuum ejus fiet ei.*

CONCLUSIO. — Actus humani ut boni vel mali, meriti vel demeriti rationem habent secundum retributionem justitiæ ad alterum.

Respondeo dicendum quod meritum et demeritum dicuntur in ordine ad retributionem, quæ fit secundum justitiam. Retributio autem secundum justitiam fit alicui ex eo quod agit in profectum vel nocumentum alterius. Est autem considerandum quod unusquisque in aliqua societate vivens, est aliquo modo pars et membrum totius societatis. Quicumque ergo agit aliquid in bonum vel malum alicujus in societate existentis, hoc redundat in totam societatem; sicut qui lædit manum, per consequens lædit hominem. Cum ergo aliquis agit in bonum vel malum alterius singularis personæ, cadit ibi dupliciter ratio meriti vel demeriti; uno modo, secundum quod debetur ei retributio a singulari persona quam juvat vel offendit; alio modo, secundum quod debetur ei retributio a toto collegio. Quando vero aliquis ordinat actum suum directe in bonum vel malum totius collegii, debetur ei retributio primo quidem et principaliter a toto collegio, secundario vero ab omnibus collegii partibus. Cum vero aliquis agit quod in bonum proprium vel malum vergit, etiam debetur ei retributio, inquantum etiam hoc vergit in commune, secundum quod ipse est pars collegii; licet non debeatur ei retributio, inquantum est bonum vel malum singularis personæ, quæ est eadem agenti [2], nisi forte a seipso, secundum quamdam similitudinem, prout est justitia hominis ad seipsum. Sic igitur patet quod actus bonus vel malus habet rationem laudabilis vel culpabilis, secundum quod est in potestate voluntatis; rationem vero rectitudinis et peccati secundum ordinem ad finem; rationem vero meriti et demeriti secundum retributionem justitiæ ad alterum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quandoque actus hominis boni vel mali, licet non ordinentur ad bonum vel malum alterius singularis personæ, tamen ordinantur ad bonum vel ad malum alterius, quod est ipsa communitas.

Ad *secundum* dicendum, quod homo, qui habet dominium sui actus, ipse etiam, inquantum est alterius, scilicet communitatis, cujus est pars, meretur aliquid vel demeretur, inquantum actus suos bene vel male disponit; sicut etiam si alia sua, de quibus communitati servire debet, bene vel male dispensat.

Ad *tertium* dicendum, quod hoc ipsum bonum vel malum quod aliquis sibi facit per suum actum, redundat in communitatem [3], ut dictum est (in corp. art.).

ART. IV. — UTRUM ACTUS HUMANUS, INQUANTUM EST BONUS VEL MALUS, HABEAT RATIONEM MERITI VEL DEMERITI APUD DEUM [4].

De his etiam Heb. VI, lect. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod actus humanus bonus vel malus

(1) Nempe quod non meretur ab alio vexationem vel molestiam pati quod sibi ipsi malefecerit vel nocuerit.

(2) Vel quæ est ipsa persona agens, et ejus boni quod recipit seu mali quod patitur, causa efficiens.

(3) Perinde ac redundat in corpus abscissio seu mutilatio unius membri quæ corporis integritatem dehonestat.

(4) Illud patet ex Scripturis (II. Cor. v): *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi ut referat unusquisque prout gessit, sive bonum, sive malum.* (I. Cor. III) *Unusquisque propriam mercedem accipiet.*

non habeat rationem meriti vel demeriti per comparationem ad Deum: quia, ut dictum est (art. præc.), meritum et demeritum importat ordinem ad recompensationem profectus vel damni ad alterum illati. Sed bonus actus hominis vel malus non cedit in aliquem profectum vel damnum ipsius Dei; dicitur enim Job xxxv, 6: *Si peccaveris, quid ei nocebis?... Porro si juste egeris, quid donabis ei?* Ergo actus hominis bonus vel malus non habet rationem meriti vel demeriti apud Deum.

2. Præterea, instrumentum nihil meretur vel demeretur apud eum qui utitur instrumento, quia tota actio instrumenti est utentis ipso. Sed homo in agendo est instrumentum divinæ virtutis principaliter ipsum moventis; unde dicitur Isa.x,15: *Nunquid gloriabitur securis contra eum qui secat in ea? aut exaltabitur serra contra eum a quo trahitur?* ubi manifeste hominem agentem comparat instrumento. Ergo homo [1], bene agendo vel male, non meretur vel demeretur apud Deum.

3. Præterea, actus humanus habet rationem meriti vel demeriti, inquantum ordinatur ad alterum. Sed non omnis actus humanus ordinatur ad Deum. Ergo non omnes actus boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum.

Sed *contra* est quod dicitur Eccle. ult. vers. 14: *Cuncta quæ fiunt adducet Deus in judicium, sive bonum, sive malum.* Sed judicium importat retributionem, respectu cujus meritum vel demeritum dicitur. Ergo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum.

CONCLUSIO. — Cum Deus sit gubernator ac totius universi rector, præsertim rationalium creaturarum, illarum finis existens; actus humani, ut boni vel mali, non tantum apud homines, sed apud Deum meritorii vel demeritorii esse dicuntur.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), actus alicujus hominis habet rationem meriti vel demeriti, secundum quod ordinatur ad alterum vel ratione ejus, vel ratione communitatis. Utroque autem modo actus nostri boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum. Ratione quidem ipsius, inquantum est ultimus hominis finis; est autem debitum ut ad finem ultimum omnes actus referantur, ut supra habitum est (quæst. XIX, art. 10); unde qui facit actum malum non referibilem in Deum, non servat honorem Dei, qui ultimo fini debetur. Ex parte vero totius communitatis universi; quia in qualibet communitate ille qui regit communitatem, præcipue habet curam boni communis; unde ad eum pertinet retribuere pro his quæ bene vel male fiunt in communitate. Est autem Deus gubernator et rector totius universi, sicut in primo habitum est (quæst. CIII, art. 6), et specialiter rationalium creaturarum. Unde manifestum est quod actus humani habent rationem meriti vel demeriti per comparationem ad ipsum; alioquin sequeretur quod Deus non haberet curam de actibus humanis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod per actum hominis Deo secundum se nihil potest accrescere vel deperire; sed tamen homo, quantum in se est, aliquid subtrahit Deo, vel ei exhibet, cum servat vel non servat ordinem quem Deus instituit.

Ad *secundum* dicendum, quod homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excluditur [2] quin moveat seipsum per liberum arbitrium [3], ut ex supradictis patet (quæst. x, art. 4), et ideo per suum actum meretur vel demeretur apud Deum.

Ad *tertium* dicendum, quod homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua; et ideo non oportet quod quilibet actus ejus sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum; et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus [4].

(1) Al. deest *homo*.
(2) Al., *excludit*.
(3) Hinc concilium Tridentinum ita damnavit eos qui hominem esse instrumentum mere passivum sub actione Dei existimabant (sess. VI, can. 4).
(4) Non quod actus præcise ut actus est et ex objecto solo consideratus ut sic aut secundum moralem bonitatem sit formaliter meritorius, quia gratia supponi debet ut eo modo meritorius fiat et ad conditionem supernaturalem elevetur, sed quia materialiter talis est ut fieri meritorius possit: de quo plenius infra, quæst. CXIV.

QUÆSTIO XXII.

DE SUBJECTO PASSIONUM ANIMÆ [1], IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Post hoc considerandum est de passionibus animæ, et primo in generali; secundo in speciali. In generali autem quatuor occurrunt circa eas consideranda: primo quidem de subjecto earum; secundo de differentia earum; tertio de comparatione earum ad invicem; quarto de malitia et bonitate ipsarum. — Circa primum quæruntur tria: 1. Utrum aliqua passio sit in anima. — 2. Utrum magis in parte appetitiva quam in apprehensiva. — 3. Utrum magis sit in appetitu sensitivo quam intellectivo, qui dicitur voluntas.

ART. I. — UTRUM ALIQUA PASSIO SIT IN ANIMA [2].

De his etiam Sent. III, dist. 15, quæst. XI, art. 1, et De verit. quæst. XXVI, art. 1 et 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla passio sit in anima. Pati enim est proprium materiæ. Sed anima non est composita ex materia et forma, ut in primo habitum est (quæst. LXXIII, art. 5). Ergo nulla passio est in anima.

2. Præterea, passio est motus, ut dicitur [3]. Sed anima non movetur, ut probatur [4]. Ergo passio non est in anima.

3. Præterea, passio est via in corruptionem; nam " omnis passio magis facta abjicit a substantia, „ ut dicitur [5]. Sed anima est incorruptibilis. Ergo nulla passio est in anima.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [6]: *Cum essemus in carne, passiones peccatorum, quæ per legem erant, operabantur in membris nostris.* Peccata autem sunt proprie in anima. Ergo et passiones, quæ dicuntur peccatorum, sunt in anima.

CONCLUSIO. — Cum contingat animam sentire et intelligere, et ad compositi transmutationem mutari, aliquam ei passionem communiter acceptam convenire necessarium est; passionem autem proprie dictam, nonnisi per accidens attribui certum est.

Respondeo dicendum quod pati dicitur tripliciter: uno modo communiter, secundum quod omne recipere est pati, etiamsi nihil abjiciatur a re, sicut si dicatur aerem pati, quando illuminatur; hoc autem magis est perfici quam pati. Alio modo dicitur proprie pati, quando aliquid recipitur cum alterius abjectione. Sed hoc contingit dupliciter: quandoque enim abjicitur id quod non est conveniens rei; sicut cum corpus animalis sanatur, dicitur pati, quia recipit sanitatem ægritudine abjecta. Alio modo quando e converso contingit; sicut ægrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas, sanitate abjecta. Et hic est propriissimus modus passionis. Nam pati dicitur ex eo quod aliquid trahitur ad agentem; quod autem recedit ab eo quod est sibi conveniens, maxime videtur ad aliud trahi. Et similiter [7] dicitur, quod quando ex ignobiliori generatur nobilius, est generatio simpliciter, et corruptio secundum quid; e converso autem quando ex nobiliori ignobilius generatur. Et his tribus modis contingit esse in anima passionem. Nam secundum receptionem tantum dicitur quod sentire et intelligere est quoddam *pati*. Passio autem cum abjectione non est nisi secundum transmutationem corporalem; unde passio proprie dicta non potest competere animæ nisi per accidens, inquantum scilicet compositum patitur. Sed in hoc est diversitas; nam quando hujusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius; unde tristitia magis proprie est passio quam lætitia.

Ad *primum* ergo dicendum quod pati secundum quod est cum abjectione et transmutatione, proprium est materiæ; unde non invenitur nisi in compositis ex materia et forma. Sed pati, prout importat receptionem solam, non est necessarium quod sit materiæ, sed potest esse cujuscumque existentis in potentia. Anima autem, etsi non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid potentialitatis, secundum quam convenit sibi recipere et pati, secundum quod intelligere pati est, ut dicitur [8].

Ad *secundum* dicendum, quod pati et moveri, etsi non conveniat animæ per se, convenit tamen ei per accidens, ut [9] dicitur.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa

(1) A quæstione sexta ad præsentem B. Thomas egit de actibus homini propriis; nunc vero aggreditur eos actus qui secundum se sunt homini aliisque animalibus communes et vocari solent animæ passiones.

(2) Passio, prout hic de illa sermo est, definiri potest motus appetitivæ virtutis sensibilis quæ ex imaginatione boni vel mali provenit.

(3) Phys. lib. III, text. 19 et seq.
(4) De anima, lib. I, text. 36 et seq.
(5) Topic. lib. VI, cap. 2, in explic. loci 19.
(6) Rom. VII, 5.
(7) De generatione, lib. I, text. 18.
(8) De anima, lib. III, text. 2.
(9) De anima, lib. I, loc. cit. in arg.

procedit de passione quæ est cum transmutatione ad deterius; et hujusmodi passio animæ convenire non potest nisi per accidens; per se autem convenit composito, quod est corruptibile.

ART. II. — UTRUM PASSIO MAGIS SIT IN PARTE APPETITIVA QUAM IN APPREHENSIVA.

De his etiam infra, quæst. XLI, art. 1 corp., et part. III, quæst. XV, art. 4 corp., et De verit. quæst. XXVI, art. 3 corp. et ad 18, et Dio. cap. 2, lect. 5, et Ethic. lib. II, lect. 6 fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod passio magis sit in parte animæ apprehensiva quam in parte appetitiva. " Quod enim est primum in quolibet genere, videtur esse maximum illorum quæ sunt in genere illo, et causa aliorum, „ ut dicitur [1]. Sed passio prius invenitur in parte apprehensiva quam in parte appetitiva; non enim patitur pars appetitiva, nisi passione præcedente in parte apprehensiva. Ergo passio est magis in parte apprehensiva quam in parte appetitiva.

2. Præterea, quod est magis activum, videtur esse minus passivum; actio enim passioni opponitur. Sed pars appetitiva est magis activa quam pars apprehensiva. Ergo videtur quod in parte apprehensiva magis sit passio.

3. Præterea, sicut appetitus sensitivus est virtus in organo corporali, ita et vis apprehensiva sensitiva. Sed passio animæ fit proprie loquendo secundum transmutationem corporalem. Ergo non magis est passio in parte appetitiva sensitiva quam in apprehensiva sensitiva.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [2], quod " motus animi Græci πάθη, nostri autem, sicut Cicero, perturbationes, quidam affectiones vel affectus, quidam vero, sicut in Græco habetur expressius, passiones vocant. „ Ex quo patet quod passiones animæ sunt idem quod affectiones. Sed affectiones manifeste pertinent ad partem appetitivam, et non ad apprehensivam. Ergo et passiones magis sunt in appetitiva quam in apprehensiva.

CONCLUSIO. — Cum homo magis per vim appetitivam, quam per apprehensivam ad res ipsas trahatur, passiones quoque magis in appetitiva quam in apprehensiva reperiri necesse est.

(1) Metaph. lib. II, text. 4.
(2) De civ. Dei, lib. IX, cap. 4, in princ.
(3) Metaph. lib. VI, text. 8. (4) Al., *motum*.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est (art. præc.), nomine passionis importatur quod patiens trahatur ad id quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam, quam per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt; unde Philosophus dicit [3] quod bonum et malum, quæ sunt objecta appetitivæ potentiæ, sunt in ipsis rebus. Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam secundum intentionem rei quam in se habet vel recipit secundum proprium modum [4]: unde et ibidem dicitur, quod verum et falsum, quæ ad cognitionem pertinent, non sunt in rebus, sed in mente. Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in parte appetitiva quam in parte apprehensiva.

Ad *primum* ergo dicendum, quod intensio [5] e converso se habet in his quæ pertinent ad perfectionem, et in his quæ pertinent ad defectum. Nam in his quæ ad perfectionem pertinent, attenditur intensio per accessum ad unum primum principium; cui quanto est aliquid propinquius, tanto est magis intensum; sicut intensio lucidi attenditur per accessum ad aliquid summe lucidum; cui quanto aliquid magis appropinquat, tanto est magis lucidum. Sed in his quæ ad defectum pertinent, attenditur intensio non per accessum ad aliquod summum, sed per recessum a perfecto, quia in hoc ratio privationis et defectus consistit; et ideo quanto magis recedit a primo, tanto est minus intensum; et propter hoc in principio semper invenitur parvus defectus, qui postea procedendo magis multiplicatur. Passio autem ad defectum pertinet; quia est alicujus, secundum quod est in potentia. Unde in his quæ appropinquant primo perfecto, scilicet Deo, invenitur parum de ratione potentiæ et passionis; in aliis autem consequenter plus: et sic etiam in priori vi animæ, scilicet apprehensiva, invenitur minus de ratione passionis.

Ad *secundum* dicendum, quod vis appetitiva dicitur esse magis activa, quia est magis principium exterioris actus; et hoc habet ex hoc ipso ex quo habet

(5) Ita Garcia cum editis posterioribus. In cod. Alcan. et edit. Rom. deest *intensio*. Al. *intentio*, perperam.

qnod sit magis passiva, scilicet ex hoc qnod habet ordinem ad rem, prout est in seipsa; per actionem enim exteriorem venimus ad consequendas res.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dictum est (part. I, quæst. LXXVIII, art. 3), dnpliciter organum animæ [1] potest transmutari; uno modo transmntatione spirituali, secnndum quod recipit intentionem rei: et hoc per se invenitur in actn apprehensivæ virtntis sensitivæ; sicnt oculus immntatur a visibili, non ita quod coloretur, sed ita quod recipiat intentionem coloris. Est autem et alia naturalis transmutatio organi, prout organum transmutatur quantnm ad snam naturalem dispositionem, puta quod calefit, aut infrigidatur, vel alio modo simili transmutatur; et hujnsmodi transmutatio per accidens se habet ad actum apprehensivæ virtntis sensitivæ; pnta cum oculns fatigatur ex forti intnitu, vel dissolvitur ex vehementia visibilis. Sed ad actum appetitus sensitivi per se ordinatur hujusmoditransmutatio; unde in definitione motnum appetitivæ partis materialiter ponitur aliqua naturalis transmntatio organi; sicnt dicitur, qnod ira est " accensio sanguinis circa cor [2]. „ Unde patet qnod ratio passionis magis invenitnr in actn sensitivæ virtutis appetitivæ, quam in actn sensitivæ virtutis apprehensivæ, licet utraque sit actus organi corporalis.

ART. III. — UTRUM PASSIO SIT MAGIS IN APPETITU SENSITIVO, QUAM INTELLECTIVO QUI DICITUR VOLUNTAS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtnr qnod passio non magis sit in appetitu sensitivo quam in appetitn intellectivo. Dicit enim Dionysius [3], quod " Hierothens ex quadam est doctns diviniore inspiratione, non solnm discens, sed etiam patiens divina. „ Sed passio divinorum non potest pertinere ad appetitum sensitivum, cujns objectum est bonum sensibile. Ergo passio est in appetitn intellectivo, sicut et in sensitivo.

2. Præterea, quanto activum est potentius, tanto passio est fortior. Sed objectum appetitus intellectivi, quod est bonum universale, est potentius activnm quam objectum appetitus sensitivi, quod est particulare bonum. Ergo ratio passionis magis invenitur in appetitu intellectivo quam in appetitu sensitivo.

3. Præterea, gaudinm et amor passiones quædam esse dicuntur. Sed hæc inveniuntur in appetitn intellectivo et non solnm in sensitivo; alioquin non attribuerentur in Scripturis Deo et angelis. Ergo passiones non magis sunt in appetitu sensitivo quam in intellectivo.

Sed *contra* est quod dicit Damascenus [4], describens animales passiones: " Passio est motus appetitivæ virtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali, „ et aliter: " Passio est motus irrationalis animæ per suspicionem [5] boni et mali. „

CONCLUSIO. — Cum nulla in appetitu intellectivo requiratur corporalis transmntatio, magis proprie in appetitu sensitivo quam intellectivo passionis ratio invenitur.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est (art. 1 hujus quæst. et art. 2 ad 3), passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis, quæ quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi, et non solum spiritualis, sicut est in apprehensione scnsitiva, sed etiam naturalis. In actu autem appetitus intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis, quia hujusmodi appetitus non est virtus alicujus organi. Unde patet quod ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi quam intellectivi, ut etiam patet per definitiones Damasceni inductas [6].

Ad *primum* ergo dicendum, quod passio divinorum ibi dicitur affectio ad divina, et conjunctio ad ipsa per amorem; quod tamen fit sine transmutatione corporali.

Ad *secundum* dicendum quod magnitudo passionis non solum dependet ex virtute agentis, sed etiam ex passibilitate patientis [7]; quia quæ sunt bene

(1) Seu potentia sensitiva quæ organum animæ vel instrumentum appellatur, quia per illam suas animæ functiones exercet in corpore: spiritualis autem immutatio appellatur propter analogiam quamdam cum operationibus intellectus, quia insensibili modo immittitur in potentiam, sive corporaliter eam non afficit, nec lterationem in ea ullam causat.

(2) Hoc etiam addito, ex evaporatione bilis vel excitatione proveniens.

(3) De div. nom. cap. 2, part. 1, lect. 4.

(4) Orth. fid. lib. II, cap. 22.

(5) Ita Mss. cum Nicolai. Editi, *per susceptionem;* Damascenus, *ob boni vel mali opinionem.*

(6) In arg. *Sed cont.*

(7) Hinc illud axioma: Quanto activum est potentius, tanto passio est fortior, duntaxat ve-

passibilia, multum patiuntur etiam a parvis activis. Licet ergo objectum appetitus intellectivi sit magis activum quam objectum appetitus sensitivi, tamen appetitus sensitivus est magis passivus.

Ad *tertium* dicendum, quod amor, et gaudium, et alia hujusmodi, cum attribuuntur Deo vel angelis aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus absque passione. Unde dicit Augustinus [1]: " Sancti angeli et sine ira puniunt, et sine miseriæ compassione subveniunt; et tamen istarum nomina passionum consuetudine locutionis humanæ etiam in eos usurpantur, propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem. „

QUÆSTIO XXIII.

DE DIFFERENTIA PASSIONUM AB INVICEM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de passionum differentia ab invicem; et circa hoc quæruntur quatuor: 1. Utrum passiones quæ sunt in concupiscibili sint diversæ ab his quæ sunt in irascibili. — 2. Utrum contrarietates passionum irascibilis sint secundum contrarietatem boni et mali. — 3. Utrum sit aliqua passio non habens contrarium. — 4. Utrum sint aliquæ passiones differentes specie in eadem potentia, non contrariæ ad invicem.

ART. I. — UTRUM PASSIONES QUÆ SUNT IN CONCUPISCIBILI, SINT DIVERSÆ AB HIS QUÆ SUNT IN IRASCIBILI.

De his etiam De ver. quæst. XXVI, art. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod passiones eædem sint in irascibili et in concupiscibili. Dicit enim Philosophus [2], quod passiones animæ sunt quas sequitur gaudium et tristitia. Sed gaudium et tristitia sunt in concupiscibili; ergo omnes passiones sunt in concupiscibili; non ergo sunt aliæ in irascibili et aliæ in concupiscibili.

2. Præterea, Matth. XIII, super illud: *Simile est regnum cœlorum fermento,* etc., dicit Glossa [3]: " In ratione possideamus prudentiam, in irascibili odium vitiorum, in concupiscibili desiderium virtutum. „ Sed odium est in concupiscibili, sicut et amor, cui contrariatur, ut dicitur [4]. Ergo eadem passio est in concupiscibili et irascibili.

3. Præterea, passiones et actus differunt specie secundum objecta. Sed passionum irascibilis et concupiscibilis eadem objecta sunt, scilicet bonum et malum. Ergo eædem passiones sunt irascibilis et concupiscibilis.

Sed *contra*, diversarum potentiarum actus sunt specie diversi, sicut videre et audire. Sed irascibilis et concupiscibilis sunt duæ potentiæ dividentes appetitum sensitivum, ut dictum est (part. I, quæst. LXXXI, art. 2). Ergo cum passiones sint motus appetitus sensitivi, ut supra dictum est (quæst. XXII, art. 2), passiones quæ sunt in irascibili, erunt aliæ secundum speciem a passionibus quæ sunt in concupiscibili.

CONCLUSIO. — Sicut irascibilis potentia et potentia concupiscibilis specie differunt, ita omnes passiones ad irascibilem attinentes differunt specie a passionibus, quæ sunt in concupiscibili.

Respondeo dicendum quod passiones quæ sunt in irascibili et in concupiscibili differunt specie. Cum enim diversæ potentiæ habeant diversa objecta, ut dictum est (part. I, quæst. LXXVII, art. 3), necesse est quod passiones diversarum potentiarum ad diversa objecta referantur. Unde multo magis passiones diversarum potentiarum specie differunt; major enim differentia objecti requiritur ad diversificandam speciem potentiarum quam ad diversificandam speciem passionum vel actuum. Sicut enim in naturalibus diversitas generis consequitur diversitatem potentiæ materiæ, diversitas autem speciei diversitatem formæ in eadem materia; ita in actibus animæ, actus ad diversas potentias pertinentes sunt non solum specie, sed etiam genere diversi; actus autem vel passiones respicientes diversa objecta specialia comprehensa sub uno communi objecto unius potentiæ, differunt sicut species illius generis. Ad cognoscendum ergo quæ passiones sunt in irascibili et quæ in concupiscibili, oportet assumere objectum utriusque potentiæ. Dictum est autem (part. I, quæst. LXXXI, art. 2), quod objectum potentiæ concupiscibilis est bonum vel malum sensibile simpliciter

rum est, *cæteris paribus*, hoc est, stante eadem passibilitate et dispositione patientis utrobique.

(1) De civ. Dei, lib. IX, cap. 5, in fin.

(2) Eth. lib. II, cap. 5, circa princ.

(3) Ordinaria Hieronymi.

(4) Topic. lib. II, cap. 3, loc. 25

acceptum, quod est delectabile vel dolorosum. Sed quia necesse est quod interdum anima difficultatem vel pugnam patiatur in adipiscendo aliquod hujusmodi bonum, vel fugiendo aliquod hujusmodi malum, inquantum hoc est quodammodo elevatum supra facilem potestatem animalis; ideo ipsum bonum vel malum, secundum quod habet rationem ardui vel difficilis, est objectum irascibilis. Quæcumque ergo passiones respiciunt absolute bonum vel malum, pertinent ad concupiscibilem, ut gaudium, tristitia, amor, odium, et similia [1]; quæcumque vero passiones respiciunt bonum vel malum sub ratione ardui, prout est aliquid adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem, ut audacia et timor, spes et hujusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut dictum est (part. I, quæst. LXXXI, art. 2), ad hoc vis irascibilis data est animalibus, ut tollantur impedimenta quibus concupiscibilis in suum objectum tendere prohibetur, vel propter difficultatem boni adipiscendi, vel propter difficultatem mali superandi. Et ideo passiones irascibilis omnes terminantur ad passiones concupiscibilis [2], et secundum hoc etiam passiones quæ sunt in irascibili, consequuntur gaudium et tristitia [3], quæ sunt in concupiscibili.

Ad *secundum* dicendum, quod odium vitiorum attribuit Hieronymus irascibili, non propter rationem odii, quæ proprie competit concupiscibili, sed propter impugnationem, quæ pertinet ad irascibilem.

Ad *tertium* dicendum, quod bonum inquantum est delectabile, movet concupiscibilem; sed si bonum habeat quamdam difficultatem ad adipiscendum, ex hoc ipso habet aliquid repugnans concupiscibili. Et ideo necessarium fuit esse aliam potentiam quæ in id tenderet; et ratio est eadem de malis; et hæc potentia est irascibilis. Unde ex consequenti passiones [4] concupiscibilis et irascibilis specie differunt.

(1) Passiones concupiscibilis sunt amor et odium, desiderium et fuga, delectatio et tristitia; passio irascibilis sunt spes et desperatio, audacia et timor, et ira quæ non oppositum habet.

(2) Post passionem enim iræ sequitur gaudium, si obtineat victoriam in resistendo nocivis, et sequitur tristitia si non obtineat. Similiter post spem est gaudium de bono obtento, vel tristitia de bono non obtento et sic in allis.

(3) Ita edit., Rom. Al., *consequuntur gaudium et tristitiam.*

(4) Edit. Rom., *species*, ut habet cod. Alcan. prima manu; at substitutum est ibidem *passiones*, ut passim legitur.

(5) Ut patet Phys. lib. v, text. 49.

(6) In VI De naturalibus. (7) Eth. l. I in princ.

(8) Ut patet Ethic. lib. III, cap. 7.

ART. II. — UTRUM CONTRARIETAS PASSIONUM IRASCIBILIS SIT SECUNDUM CONTRARIETATEM BONI ET MALI.

De his etiam infra, quæst. XL, art. 4, et qu. XLV, art. 1 ad 2, et Sent III, dist. 26, quæst. I, art. 3 corp., et De ver. quæst. XXVI, art. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod contrarietas passionum irascibilis non sit nisi secundum contrarietatem boni et mali. Passiones enim irascibilis ordinantur ad passiones concupiscibilis, ut dictum est (art. præc. ad 1). Sed passiones concupiscibilis non contrariantur nisi secundum contrarietatem boni et mali; sicut amor et odium, gaudium et tristitia. Ergo nec passiones irascibilis.

2. Præterea, passiones differunt secundum objecta, sicut et motus secundum terminos. Sed contrarietas non est in motibus, nisi secundum contrarietatem terminorum [5]. Ergo neque in passionibus est contrarietas passionum, nisi secundum contrarietatem objectorum. Objectum autem appetitus est bonum vel malum. Ergo in nulla potentia appetitiva potest esse contrarietas passionum, nisi secundum contrarietatem boni et mali.

3. Præterea, omnis passio animæ attenditur secundum accessum et recessum, ut Avicenna dicit [6]. Sed accessus causatur ex ratione boni, recessus autem ex ratione mali; quia sicut " bonum est quod omnia appetunt, " ut dicitur [7], ita " malum est quod omnia fugiunt. " Ergo contrarietas in passionibus animæ non potest esse nisi secundum bonum et malum.

Sed *contra*, timor et audacia sunt contraria [8]. Sed timor et audacia non differunt secundum bonum et malum, quia utrumque est respectu aliquorum malorum. Ergo non omnis contrarietas passionum irascibilis est secundum contrarietatem boni et mali.

CONCLUSIO. — In passionibus irascibilis reperitur contrarietas tam secundum objecta, quam secundum ac-

cessum et recessum ab eodem termino. In passionibus autem concupiscibilis secundum objecta tantum.

Respondeo dicendum quod passio quidam motus est, ut dicitur [1]. Unde oportet contrarietatem passionum accipere secundum contrarietatem motuum vel mutationum. Est autem duplex contrarietas in mutationibus et motibus, ut dicitur [2]. Una quidem secundum accessum et recessum ab eodem termino; quæ quidem contrarietas est proprie mutationum, id est, generationis, quæ est mutatio ad esse, et corruptionis, quæ est mutatio ab esse. Alia autem secundum contrarietatem terminorum, quæ proprie est contrarietas motuum; sicut dealbatio, quæ est motus a nigro in album, opponitur denigrationi, quæ est motus ab albo in nigrum. Sic igitur in passionibus animæ duplex contrarietas invenitur: una quidem secundum contrarietatem objectorum, scilicet boni et mali [3]; alia vero secundum accessum et recessum ab eodem termino. In passionibus quidem concupiscibilis invenitur prima contrarietas tantum, quæ scilicet est secundum objecta; in passionibus autem irascibilis invenitur utraque. Cujus ratio est, quia objectum concupiscibilis, ut supra dictum est (art. præc.), est bonum vel malum sensibile absolute. Bonum autem, inquantum bonum, non potest esse terminus ut *a quo*, sed solum ut *ad quem;* quia nihil refugit bonum, inquantum bonum, sed omnia appetunt ipsum. Similiter nihil appetit malum, inquantum hujusmodi, sed omnia fugiunt ipsum; et propter hoc malum non habet rationem termini *ad quem*, sed solum termini *a quo*. Sic igitur omnis passio concupiscibilis respectu boni, est *ut in ipsum*, sicut amor, desiderium et gaudium. Omnis vero passio respectu mali est *ut ab ipso* [4], sicut odium, fuga, seu abominatio, et tristitia. Unde in passionibus concupiscibilis non potest esse contrarietas secundum accessum et recessum ab eodem objecto. Sed objectum irascibilis est sensibile bonum vel malum, non quidem absolute, sed sub ratione difficultatis vel arduitatis, ut supra dictum est (art. præc.). Bonum autem arduum, sive difficile, habet rationem ut in ipsum tendatur, inquantum est bonum quod pertinet ad passionem spei; et ut ab ipso recedatur, inquantum est arduum et difficile, quod pertinet ad passionem desperationis. Similiter malum arduum habet rationem ut vitetur, inquantum est malum; et hoc pertinet ad passionem timoris. Habet etiam rationem ut in ipsum tendatur, sicut in quoddam arduum, per quod scilicet aliquid evadit subjectionem mali; et sic tendit in ipsum audacia. Invenitur ergo in passionibus irascibilis contrarietas secundum contrarietatem boni et mali, sicut inter spem et timorem; et iterum secundum accessum et recessum ab eodem termino, sicut inter audaciam et timorem [5].

Et per hoc patet responsio ad objecta.

(1) Physic. lib. III, text. 19 et seq.
(2) Phys. lib. V, text. 47, 48 et 49.
(3) Id est, secundum quod feruntur in diversa objecta, quorum unum alteri, sicut malum bono contrariatur, vel secundum quod circa idem objectum contrario modo se habent.

ART. III. — UTRUM SIT ALIQUA PASSIO ANIMÆ NON HABENS CONTRARIUM.

Ad tertium sic proceditur. 1 Videtur quod omnis passio animæ habeat aliquod contrarium. Omnis enim passio animæ vel est in irascibili, vel in concupiscibili, sicut supra dictum est (art. præc.). Sed utræque passiones habent contrarietatem suo modo. Ergo omnis passio animæ habet contrarium.

2. Præterea, omnis passio animæ habet bonum vel malum pro objecto; quæ sunt objecta universaliter appetitivæ partis. Sed passioni cujus objectum est bonum, opponitur passio cujus objectum est malum. Ergo omnis passio habet contrarium.

3. Præterea, omnis passio animæ est secundum accessum vel secundum recessum, ut dictum est (art. præc.). Sed cuilibet accessui contrariatur recessus, et e converso. Ergo omnis passio animæ habet contrarium.

Sed *contra,* ira est quædam passio animæ. Sed nulla passio contraria ponitur iræ [6]. Ergo non omnis passio habet contrarium.

CONCLUSIO. — Sola ira inter omnes animæ passiones est cui nulla est alia passio contraria, neque secundum con-

(4) Ita codd. et editi passim. Edit. Rom., *est ab ipsa.*
(5) Audacia et timor ad idem se referunt, scilicet ad malum, sed audacia malum istud aggreditur, dum e contra timor illud fugiat.
(6) Ut patet Ethic. lib. IV. c. 5, parum a princ.

trarietatem objectorum, neque secundum accessum et recessum ab eodem termino.

Respondeo dicendum quod singulare est in passione iræ [1] quod non potest habere contrarium neque secundum accessum et recessum, neque secuudum contrarietatem boni et mali. Causatur enim ira ex malo difficili jam injacente; ad cujus præsentiam necesse est quod aut appetitus succumbat, et sic non exit terminos tristitiæ, quæ est passio concupiscibilis; aut habet motum ad invadendum malum læsivum, quod pertinet ad iram; motum autem ad fugiendum [2] habere non potest, quia jam malum ponitur præsens vel præteritum; et sic motui iræ non contrariatur aliqua passio secundum contrarietatem accessus et recessus. Similiter etiam nec secundum contrarietatem boni et mali: quia malo jam injacenti opponitur bonum jam adeptum, quod jam non potest habere ratiouem ardui vel difficilis; nec post adeptionem boni remanet alius motus, nisi quietatio appetitus in bono adepto, quæ pertinet ad gaudium, quod est passio concupiscibilis. Unde motus iræ non potest habere aliquem motum animæ contrarium, sed solummodo opponitur ei cessatio a motu; sicut Philosophus dicit in sua Rhetorica [3], quod " mitescere opponitur ei quod est irasci; „ quod non est oppositum contrarie, sed negative vel privative.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. IV. — UTRUM SINT ALIQUÆ PASSIONES DIFFERENTES SPECIE IN EADEM POTENTIA NON CONTRARIÆ AD INVICEM.

De his etiam infra, quæst. XV, art. 3 et 4 corp. et Ethic. lib. II, lect. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non possint in aliqua potentia esse passiones specie differentes, et non contrariæ ad invicem. Passiones enim animæ differunt secundum objecta. Objecta autem passionum animæ sunt *bonum et malum* [4], secundum quorum differentiam passiones habent contrarietatem. Ergo nullæ passiones ejusdem potentiæ non habentes contrarietatem ad invicem differunt specie.

2. Præterea, diffcrentia speciei est differentia secundum formam. Sed omnis differentia secundum formam est secundum aliquam contrarietatem, ut dicitur [5]. Ergo passiones ejusdem potentiæ quæ non sunt contrariæ, non differunt specie.

3. Prætcrea, cum omnis passio animæ consistat in accessu vel recessu ad bonum vel malum, necesse videtur quod omnis differentia passionum animæ sit vel sccundum differentiam boni et mali, vel secundum differentiam accessus et recessus, vel secundum majorem vel minorem accessum et recessum [6]. Sed primæ duæ differentiæ inducunt contrarietatem in passionibus animæ, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.); tertia autem differentia non diversificat speciem, quia sic essent infinitæ species passionum animæ. Ergo non potest esse quod passiones ejusdem potentiæ animæ differant specie, et non sint contrariæ.

Sed *contra*, amor et gaudium differunt specie, et sunt in concupiscibili; nec tamen contrariantur ad invicem, quin potius unum est causa alterius. Ergo sunt aliquæ passiones ejusdem potentiæ quæ differunt specie, nec sunt contrariæ.

CONCLUSIO. — Sunt aliquæ in parte animæ appetitiva passiones diffcrentes specie, non tamen contrariæ; ut amor et gaudium.

Respondeo dicendum quod passiones differunt secundum activa, quæ sunt objecta passionum animæ. Differentia autem activorum potest attendi dupliciter: uno modo sccundum speciem vel naturam ipsorum activorum, sicut ignis differt ab aqua; alio modo secundum diversam virtutem activam. Diversitas autem activi vel motivi, quantum ad virtutem movendi, potest accipi in passionibus animæ secundum similitudinem agentium naturalium. Omne enim movens trahit quodammodo ad se patiens, vel a se repellit. Trahendo qui-

(1) Hoc est ei singulariter præ omnibus aliis conveniens, quia nimirum passiones aliæ omnes habent aliquam contrariam vel primo vel secundo modo.

(2) Id est ad malum illud evadendum vel declinandum ex quo contingit illam commovere, quia nec præteritum vitari potest quin factum sit, nec impediri præsens quin afficiat.

(3) Lib. II, cap. 3, in princ.

(4) Bonum quidem ut prosequendum vel conservandum; malum vero ut fugiendum vel vitandum. (5) Metaph. lib. x, text. 24.

(6) Ita theologi et posteriores editiones ex cod. Camer. Cod. Alcan. et edit. Rom., *boni vel mali... accessus, vel recessus... accessum, vel recessum*.

dem ad se. tria facit in ipso. Nam primo quidem dat ei inclinationem vel aptitudinem ut in ipsum tendat; sicut cum corpus leve, quod est sursum, dat levitatem corpori generato, per quam habet inclinationem vel aptitudinem ad hoc quod sit sursum. Secundo, si corpus generatum est extra locum proprium, dat ei moveri ad locum. Tertio dat ei quiescere, in locum cum pervenerit; quia ex eadem causa aliquid quiescit in loco per quam movebatur ad locum. Et similiter intelligendum est de causa repulsionis. In motibus autem appetitivæ partis, bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam. Bonum ergo primo in potentia appetitiva causat quamdam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum, quod pertinet ad passionem amoris, cui per contrarium respondet odium ex parte mali. Secundo, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum; et hoc pertinet ad passionem desiderii vel concupiscentiæ; et ex opposito ex parte mali est fuga, vel abominatio. Tertio, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitus quietationem quamdam in ipso bono adepto; et hoc pertinet ad delectationem vel gaudium, cui opponitur ex parte mali dolor vel tristitia. In passionibus autem irascibilis præsupponitur quidem aptitudo vel inclinatio ad prosequendum bonum vel fugiendum malum ex concupiscibili, quæ absolute respicit bonum vel malum; et respectu boni nondum adepti est spes et desperatio; respectu autem mali nondum injacentis est timor et audacia; respectu autem boni adepti non est aliqua passio in irascibili, quia jam non habet rationem ardui, ut supra dictum est (art. præc.), sed ex malo jam injacenti [1] sequitur passio iræ. Sic igitur patet quod in concupiscibili sunt tres conjugationes passionum, scilicet amor et odium, desiderium et fuga, gaudium et tristitia. Similiter in irascibili sunt tres: scilicet spes et desperatio, timor et audacia, et ira, cui nulla passio opponitur. Sunt ergo omnes passiones specie differentes undecim, sex quidem in concupiscibili, et quinque in irascibili, sub quibus omnes animæ passiones continentur.

Et per hoc patet responsio ad objecta

(1) Non tantum actu quoad præsens, ut vocabulum injacentis videtur importare, sed quoad præteritum quod jam injacuisse supponitur.
(2) In præfat. prope finem.
(3) Bonum quidem secundum rationem, sed malum præter rationem, quasi deficiendo a propria hominis conditione quæ est esse rationalis.
(4) De div. nom. cap 4, part. 4, lect. 21.
(5) Al., *pertinet.*
(6) Ethic. lib. II, cap. 5.
(7) De civ. Dei, lib. XIV, cap. 7, a med., et cap. 9, in princ.

QUÆSTIO XXIV.

DE BONO ET MALO IN ANIMÆ PASSIONIBUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de bono et malo circa passiones animæ: et circa hoc quæruntur quatuor: — 1. Utrum bonum et malum morale possit in passionibus animæ inveniri: — 2. Utrum omnis passio animæ sit mala moraliter. — 3. Utrum omnis passio addat vel diminuat ad bonitatem vel malitiam actus. — 4. Utrum aliqua passio sit bona vel mala ex sua specie.

ART. I. — UTRUM BONUM ET MALUM MORALE POSSIT IN PASSIONIBUS ANIMÆ INVENIRI.

De his etiam infra, quæst. LIX, art. 1 corp., et ad 2, et 2 2, qu. XXXV, art. 1 ad 1, et Sent. II, dist. 36, art. 2, et De malo, quæst. X, art. 1 ad 1, et quæst. XII, art. 2 ad 1, et art. 3 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla passio animæ sit bona vel mala moraliter. Bonum enim et malum morale est proprium hominis; " mores enim proprie dicuntur humani, „ ut Ambrosius dicit super Lucam [2]. Sed passiones non sunt propriæ hominum, sed sunt etiam aliis animalibus communes. Ergo nulla passio animæ est bona vel mala moraliter.

2. Præterea, " bonum vel malum hominis est secundum rationem esse, vel præter rationem esse [3], „ ut Dionysius dicit [4]. Sed passiones animæ non sunt in ratione, sed in appetitu sensitivo, ut supra dictum est (quæst. XXII, art. 3). Ergo non pertinent [5] ad bonum vel malum hominis quod est bonum morale.

3. Præterea, Philosophus dicit [6] quod " passionibus neque laudamur neque vituperamur. „ Sed secundum bona et mala moralia laudamur et vituperamur. Ergo passiones non sunt bonæ vel malæ moraliter.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [7], de passionibus animæ loquens: " Mala sunt ista, si malus est amor; bona, si bonus. „

CONCLUSIO. — Passiones animi prout subjacent imperio rationis et voluntatis,

bonæ vel malæ moraliter dici possunt; non autem ut motus quidam sunt irrationalis appetitus.

Respondeo dicendum quod passiones animæ dupliciter possunt considerari: uno modo, secundum se; alio modo, secundum quod subjacent imperio rationis et voluntatis. Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus; sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet a ratione, ut supra dictum est (quæst. XIX, art. 3). Si autem considerentur secundum quod subjacent imperio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum vel malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quam membra exteriora; quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii; unde multo magis et ipsæ passiones, secundum quod sunt voluntariæ, possunt dici bonæ vel malæ moraliter. Dicuntur autem voluntariæ, vel ex eo quod a voluntate imperantur, vel ex eo quod a voluntate non prohibentur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod istæ passiones secundum se consideratæ sunt communes hominibus et animalibus aliis; sed secundum quod a ratione imperantur, sunt propriæ hominibus.

Ad *secundum* dicendum, quod etiam inferiores vires appetitivæ dicuntur rationales secundum quod participant aliqualiter rationem, ut dicitur [1].

Ad *tertium* dicendum, quod Philosophus dicit quod non laudamur aut vituperamur secundum passiones absolute consideratas; sed non removet quin possint fieri laudabiles, vel vituperabiles, secundum quod a ratione ordinantur. Unde subdit: " Non enim laudatur aut vituperatur qui timet aut irascitur, sed qui aliqualiter; " id est, secundum rationem vel præter rationem.

ART. II. — UTRUM OMNIS PASSIO ANIMÆ SIT MALA MORALITER.

De his etiam infra, quæst. LIX, art. 2 et 3, et 2 2, quæst. CXXIII, art. 10 corp., et De malo, qu. II, art. 1 corp., et Ethic. lib. I, lect. 16, et lib. II, lect. 3, et Phys. lib. VII, lect. 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes passiones animæ sunt malæ moraliter. Dicit enim Augustinus [2], quod " passiones animæ quidam vocant morbos vel perturbationes animæ. " Sed omnis morbus vel perturbatio animæ est aliquid malum moraliter. Ergo omnis passio animæ moraliter mala est.

2. Præterea, Damascenus dicit [3], quod [4] " operatio quidem quæ secundum naturam motus est; passio vero quæ præter naturam. " Sed quod est præter naturam in motibus animæ, habet rationem peccati et mali moralis; unde ipse alibi dicit [5], quod " diabolus versus est ex eo quod est secundum naturam, in id quod est præter naturam. " Ergo hujusmodi passiones sunt malæ moraliter.

3. Præterea, omne quod inducit ad peccatum, habet rationem mali. Sed hujusmodi passiones inducunt ad peccatum; unde Rom. VII dicuntur *passiones peccatorum*. Ergo videtur quod sint malæ moraliter.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [6], quod " rectus amor omnes istas affectiones rectas habet; metuunt enim peccare, cupiunt perseverare, dolent in peccatis, gaudent in operibus bonis. "

CONCLUSIO. — Non omnes animæ passiones malæ moraliter dicendæ sunt, sed quæ contra et præter rationis judicium sunt.

Respondeo dicendum quod circa hanc quæstionem diversa fuit sententia stoicorum et peripateticorum; nam stoici dixerunt omnes passiones esse malas: peripatetici vero dixerunt passiones moderatas esse bonas. Quæ quidem differentia, licet magna videatur secundum vocem, tamen secundum rem vel nulla est vel parva, si quis utrorumque intentiones consideret. Stoici enim non discernebant inter sensum et intellectum, et per consequens nec inter intellectivum appetitum et sensitivum; unde nec discernebant passiones animæ a motibus voluntatis, secundum hoc quod passiones animæ sunt in appetitu sensitivo, simplices autem motus voluntatis sunt in intellectivo; sed omnem rationabilem motum appetitivæ partis vocabant voluntatem, passiones autem dicebant motum progredientem extra limites rationis. Et ideo eorum sententiam

(1) Ethic. lib. I, cap. 13.
(2) De civ. Dei, lib. IX, cap. 4, in princ., et lib. XIV, cap. 8. (3) Orth. fid. lib. II, cap 22.
(4) Damascenus juxta editionem Lequien: *Actio enim motus est naturæ consentaneus; passio, motus præter naturam.* (5) Lib. II, cap. 4.
(6) De civ. Dei, lib. XIV, cap. 9, parum a princ.

sequens Tullius [1] omnes passiones vocat animæ morbos: ex quo argumentatur quod qui morbosi sunt, sani non sunt; et qui sani non sunt, insipientes sunt, unde insipientes insanos dicimus. Peripatetici vero omnes motus appetitus sensitivi passiones vocant. Unde eas bonas æstimant, cum sunt a ratione moderatæ; malas autem, cum sunt præter moderationem rationis. Ex quo patet quod Tullius [2] peripateticorum sententiam, qui approbabant mediocritatem passionum, inconvenienter improbat, dicens quod omne malum etiam mediocre vitandum est; nam sicut corpus etiam mediocriter ægrum, sanum non est; sic ista mediocritas morborum vel passionum animæ sana non est. Non enim passiones dicuntur morbi, vel perturbationes animæ, nisi cum carent moderatione rationis.

Unde patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod in omni passione animæ additur aliquid vel diminuitur a naturali motu cordis, inquantum cor intensius vel remissius movetur secundum systolen aut diastolen [3]; et secundum hoc habet passionis rationem; tamen non oportet quod passio semper declinet ab ordine naturalis rationis.

Ad *tertium* dicendum, quod passiones animæ, inquantum sunt præter ordinem rationis, inclinant ad peccatum; inquantum autem sunt ordinatæ a ratione, pertinent ad virtutem.

ART. III. — UTRUM PASSIO ADDAT VEL DIMINUAT AD BONITATEM VEL MALITIAM ACTUS.

De his etiam infra, quæst. LXXVII, art. 6, et De verit. quæst. XXVI, art. 7, et De malo, quæst. III, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod passio quæcumque semper diminuat de bonitate actus moralis. Omne enim quod impedit judicium rationis, ex quo dependet bonitas actus moralis, diminuit per consequens bonitatem actus moralis. Sed omnis passio impedit judicium rationis; dicit enim Sallustius in Catilinario [4]: " Omnes homines qui de rebus dubiis consultant, ab odio, ira, et amicitia atque misericordia vacuos esse decet. „ Ergo omnis passio diminuit bonitatem moralis actus.

2. Præterea, actus hominis quanto est Deo similior, tanto est melior; unde dicit Apostolus [5]: *Estote imitatores Dei, sicut filii charissimi.* Sed Deus et sancti angeli " puniunt sine ira, sine miseriæ compassione subveniunt, „ ut Augustinus dicit [6]. Ergo est melius hujusmodi opera agere sine passione animæ quam cum passione.

3. Præterea, sicut malum morale attenditur per ordinem ad rationem [7], ita et bonum morale. Sed malum morale diminuitur per passionem; minus enim peccat qui peccat ex passione quam qui peccat ex industria. Ergo minus bonum operatur qui operatur cum passione, quam qui operatur sine passione [8].

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [9], quod " passio misericordiæ rationi deservit, quando ita præbetur misericordia, ut justitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur pœnitenti. „ Sed nihil quod deservit rationi, diminuit bonum morale. Ergo passio animæ non diminuit bonum moris.

CONCLUSIO. — Diminuunt et addunt passiones animæ actui humano bonitatem vel malitiam, prout subduntur imperio rationis et voluntatis.

Respondeo dicendum quod stoici sicut ponebant omnem passionem animæ esse malam, ita ponebant consequenter omnem passionem animæ diminuere actus bonitatem; omne enim bonum ex permixtione mali vel totaliter tollitur,

(1) Lib. III De Tusculanis quæstionibus, parum a princ. (2) In eodem libro

(3) *Systole* græce, ait editio Parmensis recentiasima, significat latine contractionem, constrictionem; *diastole* dilatationem, distensionem. Ut enim docent rei anatomicæ periti, cor duos habet motus, in quibus sanguinis circulatio consistit. Primus motus dicitur *systole*, et est is quo in angustum contrahitur cor ut sanguis e ventriculis ejus in arterias exprimatur; alter motus dicitur *diastole*, et est reditus cordis ad naturalem statum cum dilatatione post præcedentem contractionem ventriculorum ipsius cordis, ut sanguinem ex principiis cavæ et pulmonalis transmissum iterum recipiant. Proprie autem non distenditur cor, sed a contractionis motu ad pristinam naturalem figuram et magnitudinem redit. Cor constringitur per tristitiam, per lætitiam vero dilatatur.

(4) In princ. orat. Cæsaris (5) Eph. v, 1.

(6) De civ. Dei, lib. IX, cap. 5, circa fin.

(7) Non ad quam ordinatur, sed a cujus ordine se subtrahit.

(8) Ita post theologos et Nicolai edit. Patav. an. 1712. Edit. Rom. et Patav. an. 1698: *Qui operatur sine passione quam qui operatur cum passione.* Cod. Alcan.: *Minus enim peccant qui peccant ex passione, quam qui peccant ex industria. Ergo minus bonum operatur qui operatur bonum secundum passionem, quam qui operatur bonum cum passione.* (9) De civ. Dei, lib. IX loc. cit.

vel fit minus bonum. Et hoc quidem verum est, si dicamus passiones animæ solum inordinatos motus sensitivi appetitus, prout sunt perturbationes seu ægritudines. Sed si passiones simpliciter nominemus omnes motus appetitus sensitivi, sic ad perfectionem humani boni pertinet quod etiam ipsæ passiones sint moderatæ per rationem. Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura, quæ homini conveniunt, derivari potest. Unde nullus dubitat quin ad perfectionem moralis boni pertineat quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ut supra dictum est (quæst. XVII, art. 7), ad perfectionem moralis sive humani boni pertinet quod etiam ipsæ passiones animæ sint regulatæ per rationem. Sicut igitur melius est quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu; ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum, secundum illud quod Psal. LXXXIII, 3 dicitur: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*, ut *cor* accipiamus pro appetitu intellectivo, *carnem* autem pro appetitu sensitivo.

Ad *primum* ergo dicendum, quod passiones animæ dupliciter se possunt habere ad judicium rationis: uno modo antecedenter; et sic, cum obnubilent judicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem. Laudabilius enim est quod ex judicio rationis aliquis faciat opus charitatis, quam ex sola passione misericordiæ. Alio modo se habent consequenter, et hoc dupliciter: uno modo per modum redundantiæ, quia scilicet cum superior pars animæ intense movetur in aliquid, sequitur motum ejus etiam pars inferior; et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo est signum intensioris [1] voluntatis; et sic indicat bonitatem moralem majorem. Alio modo per modum electionis, quando scilicet homo ex judicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo; et sic passio animæ addit ad bonitatem actionis.

Ad *secundum* dicendum, quod in Deo et in angelis non est appetitus sensitivus, neque etiam membra corporea; et ideo bonum in eis non attenditur secundum ordinationem passionum aut corporeorum actuum, sicut in nobis.

Ad *tertium* dicendum, quod passio tendens in malum præcedens judicium rationis diminuit peccatum; sed consequens aliquo prædictorum modorum auget ipsum, vel significat augmentum ejus.

(1) Hoc est vehementius aliquid vel intensius cupientis aut ad agendum impellentis, vel saltem *signum intensionis voluntatis*, sed non, ut quidam legunt, *intentionis*, ait Nicolajus.

(2) Aliter tamen actus et aliter passiones. Nam actus quidem immediate specificantur ab objectis, quia in ea tendunt immediate per seipsos; sed passiones mediate duntaxat ac remote specificantur ab iisdem, quia in illa tendunt ac feruntur per actus.

ART. IV. — UTRUM ALIQUA PASSIO SIT BONA VEL MALA EX SUA SPECIE.

De his etiam 2 2, quæst. CLVIII, art. 1 corp., et Sent. IV, dist. 15, quæst. II, art. 1, quæst. I ad 4, et dist. 50, quæst. II, art. 4, quæst. III ad 3, et De malo, quæst. X, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla passio animæ secundum speciem suam sit bona vel mala moraliter. Bonum enim et malum morale attenditur secundum rationem. Sed passiones sunt in appetitu sensitivo: et ita id quod est secundum rationem, accidit eis. Cum ergo nihil quod est per accidens pertineat ad speciem rei, videtur quod nulla passio secundum suam speciem sit bona vel mala.

2. Præterea, actus et passiones habent speciem ex objecto [2]. Si ergo aliqua passio secundum aliquam suam speciem esset bona vel mala, oporteret quod passiones quarum objectum est bonum, bonæ essent secundum suam speciem, ut amor, desiderium et gaudium; et passiones quarum objectum est malum, essent malæ secundum suam speciem, ut odium, timor et tristitia. Sed hoc patet esse falsum. Non ergo aliqua passio est bona vel mala ex sua specie.

3. Præterea, nulla species passionum est quæ non inveniatur in aliquibus animalibus. Sed bonum morale non invenitur nisi in homine. Ergo nulla passio animæ bona est vel mala ex sua specie.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [1] quod " misericordia pertinet ad virtutem; „ Philosophus etiam dicit [2], quod " verecundia est passio laudabilis. „ Ergo aliquæ passiones sunt bonæ vel malæ secundum suam speciem.

CONCLUSIO. — Bonum et malum non pertinent ad speciem actus et passionis secundum suam naturam, sed secundum quod ad genus moris pertinent, prout scilicet aliquid de voluntario et rationis judicio participant.

Respondeo dicendum quod, sicut de actibus dictum est (quæst. XVIII, art. 6 et 7, et quæst. XX, art. 3), ita et de passionibus dicendum videtur, quod scilicet species actus vel passionis dupliciter considerari potest: uno modo, secundum quod est in genere naturæ; et sic bonum vel malum morale non pertinet ad speciem actus vel passionis: alio modo, secundum quod pertinent ad genus moris, prout scilicet participant aliquid de voluntario et judicio rationis; et hoc modo bonum et malum morale possunt pertinere ad speciem passionis, secundum quod accipitur ut objectum passionis, aliquid de se conveniens rationi, vel dissonum a ratione; sicut patet de verecundia, quæ est timor turpis; et de invidia, quæ est tristitia de bono alterius; sic enim pertinent ad speciem exterioris actus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit de passionibus, secundum quod pertinent ad speciem naturæ, prout scilicet appetitus sensitivus in se consideratur; secundum vero quod appetitus sensitivus obedit rationi, jam bonum et malum rationis non est ex passionibus ejus per accidens, sed per se.

Ad *secundum* dicendum, quod passiones quæ in bonum tendunt, si sit verum bonum, sunt bonæ; et similiter quæ a vero malo recedunt; e converso autem passiones quæ sunt per recessum a bono, et per accessum ad malum, sunt malæ.

Ad *tertium* dicendum, quod in brutis animalibus appetitus sensitivus non obedit rationi; et tamen inquantum ducitur quadam æstimativa [3] naturali, quæ subjicitur rationi superiori, scilicet divinæ, est in eis quædam similitudo moralis boni quantum ad animæ passiones.

(1) De civ. Dei, lib. x, cap. 5.
(2) Ethic. lib. II, cap 7, prope fin.
3) Æstimativa inter sensus interiores apud peripateticos numeratur, et eadem est ac cogitativa aut ratio particularis in homine (Cf. part. I, quæst. LXXVIII, art. 4).
(4) Physic. lib. VIII, text. 32.
(5) Ethic. lib. IV, cap. 5, a med.

QUÆSTIO XXV.

DE ORDINE PASSIONUM AD INVICEM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ordine passionum ad invicem; et circa hoc quæruntur quatuor: 1. De ordine passionum irascibilis ad passiones concupiscibilis. — 2 De ordine passionum concupiscibilis ad invicem. — 3. De ordine passionum irascibilis ad invicem. — 4. De quatuor principalibus passionibus.

ART. I. — UTRUM PASSIONES IRASCIBILIS SINT PRIORES PASSIONIBUS CONCUPISCIBILIS, VEL E CONVERSO.

De his etiam infra, quæst. XL, art. 1 corp., et 2 2, quæst. CXLI, art. 3 ad 1, et Sent. III, dist. 26, quæst. II, art. 3, quæst. II corp., et De verit. quæst XXV, art. 1 corp., et De malo, quæst. IV, art. 2 ad 12.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis. Ordo enim passionum est secundum ordinem objectorum; sed objectum irascibilis est bonum arduum, quod videtur esse supremum inter alia bona. Ergo passiones irascibilis videntur præesse passionibus concupiscibilis.

2. Præterea, movens est prius moto. Sed irascibilis comparatur ad concupiscibilem sicut movens ad motum; ad hoc enim datur animalibus, ut tollantur impedimenta, quibus concupiscibilis prohibetur frui suo objecto, ut supra dictum est (quæst. XXIII, art. 1). Removens autem prohibens habet rationem moventis, ut dicitur [4]. Ergo passiones irascibilis sunt priores passionibus concupiscibilis.

3. Præterea, gaudium et tristitia sunt passiones concupiscibilis. Sed gaudium et tristitia consequuntur ad passiones irascibilis: dicit enim Philosophus [5], quod " punitio quietat impetum iræ, delectationem loco tristitiæ faciens. „ Ergo passiones concupiscibilis sunt posteriores passionibus irascibilis.

Sed *contra*, passiones concupiscibilis respiciunt bonum absolutum; passiones autem irascibilis respiciunt bonum contractum, scilicet arduum. Cum igitur bonum simpliciter sit prius quam bonum contractum, videtur quod passiones concupiscibilis sint priores passionibus irascibilis.

CONCLUSIO. — Passiones concupiscibilis sic præcedunt eas quæ sunt irascibilis, ut ab illis hæ originem habeant, et ad illas terminentur.

Respondeo dicendum quod passiones concupiscibilis ad plura se habent quam passiones irascibilis. Nam in passionibus concupiscibilis invenitur aliquid pertinens ad motum, sicut desiderium; et aliquid pertinens ad quietem, sicut gaudium et tristitia. Sed in passionibus irascibilis non invenitur aliquid pertinens ad quietem, sed solum pertinens ad motum. Cujus ratio est, quia id in quo jam quiescitur, non habet rationem difficilis seu ardui, quod est objectum irascibilis. Quies autem, cum sit finis motus, est prior in intentione, sed posterior in executione. Si ergo comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis, quæ significant quietem in bono, manifeste passiones irascibilis præcedunt ordine executionis hujusmodi passiones concupiscibilis; sicut spes præcedit gaudium; unde causat ipsum, secundum illud Apostoli [1]: *Spe gaudentes.* Sed passio concupiscibilis importans quietem in malo, scilicet tristitia, media est inter duas passiones irascibilis. Sequitur enim timorem; quia cum occurrerit malum quod timebatur, causatur tristitia; præcedit autem motum iræ, quia cum ex tristitia præcedente aliquis insurgit in vindictam, hoc pertinet ad motum iræ; et quia rependere vicem mali, apprehenditur ut bonum, cum iratus hoc consecutus fuerit, gaudet. Et sic manifestum est quod omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet vel ad gaudium vel ad tristitiam [2]. Sed si comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quæ important motum, sic manifeste passiones concupiscibilis sunt priores, eo quod passiones irascibilis addunt supra passiones concupiscibilis, sicut et objectum irascibilis addit supra objectum concupiscibilis arduitatem sive difficultatem. Spes enim supra desiderium addit quemdam conatum et quamdam elevationem animi ad consequendum bonum arduum; et similiter timor addit supra fugam seu abominationem quamdam depressionem animi propter difficultatem mali. Sic ergo passiones irascibilis mediæ sunt inter passiones concupiscibilis quæ important motum in bonum vel in malum, et inter passiones concupiscibilis quæ important quietem in bono vel in malo. Et sic patet quod passiones irascibilis et principium habent a passionibus concupiscibilis, et in passionibus concupiscibilis terminantur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa ratio procederet, si de ratione objecti concupiscibilis esset aliquid oppositum arduo, sicut de ratione objecti irascibilis est, quod sit arduum; sed quia objectum concupiscibilis est bonum absolute [3], prius naturaliter est quam objectum irascibilis, sicut commune proprio.

Ad *secundum* dicendum quod removens prohibens non est movens per se, sed per accidens; nunc autem loquimur de ordine passionum per se. Et præterea irascibilis removet prohibens quietem concupiscibilis in suo objecto. Unde ex hoc non sequitur nisi quod passiones irascibilis præcedunt passiones concupiscibilis ad quietem pertinentes, de quibus etiam tertia ratio procedit.

ART. II. — UTRUM AMOR SIT PRIMA PASSIONUM CONCUPISCIBILIS.

De his etiam part. I, quæst. XX, art. 1 corp., et Sent. III, dist. 27, quæst. 1, art. 3, et Cont. gent. lib. IV, cap. 19, et De verit. quæst. XXVI, art. 4 corp., et Galat. V, lect. 6, et Met. lib. I, lect. 5 fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit prima passionum concupiscibilis. Vis enim concupiscibilis a concupiscentia denominatur, quæ est eadem passio cum desiderio. Sed denominatio fit a potiori, ut dicitur [4]. Ergo concupiscentia est potior amore.

2. Præterea, amor unionem quamdam importat: est enim " vis unitiva et concretiva, " ut Dionysius dicit [5]. Sed concupiscentia vel desiderium est motus ad

(1) Rom. XII, 12.

(2) Quæ ad quietem pertinere dicuntur valde differenter; gaudium enim sic est quies in bono ut a nullo turbetur; sic autem tristitia non est quies in malo, sed eatenus ita dicitur, quia jam non imminens malum, sed immanens est, per oppositum ad timorem qui mali tantum imminentis est vel futuri, non immanentis vel præsentis.

(3) Id est abstrahens ab arduo et non arduo ac indifferens ad utrumque; sicut commune a proprio abstrahit et ad hoc aut ad illud indifferenter se habere dicitur: ex quo plane sequitur ut sit naturaliter prius illo a quo indifferenter sic abstrahit.

(4) De anima, lib. II, text. 49.

(5) De div. nom. cap. 4, part. 2, lect. 9.

unionem rei concupitæ vel desideratæ. Ergo concupiscentia est prior amore.

3. Præterea, causa est prior effectu. Sed delectatio est quandoque causa amoris; quidam enim propter delectationem amant, ut dicitur [1]. Ergo delectatio est prior amore; non ergo prima inter passiones concupiscibilis est amor.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [2], quod " omnes passiones ex amore causantur: amor enim inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens, lætitia est. „ Amor ergo est prima passionum concupiscibilis.

CONCLUSIO. — Cum omnes in potentia concupiscibilis passiones ex amore causentur, primam quoque passionum concupiscibilis necesse est ipsum amorem esse.

Respondeo dicendum quod objecta concupiscibilis sunt bonum et malum. Naturaliter autem bonum est prius malo, eo quod malum est privatio boni; unde et omnes passiones quarum objectum est *bonum*, naturaliter sunt priores passionibus quarum objectum est malum, unaquæque scilicet sua passione opposita; quia enim bonum quæritur, ideo refutatur oppositum malum. Bonum autem habet rationem finis, qui quidem est prior in intentione, sed est posterior in executione. Potest ergo ordo passionum concupiscibilis attendi vel secundum intentionem, vel secundum consecutionem. Secundum quidem consecutionem illud est prius quod primo fit in eo quod tendit ad finem. Manifestum est autem quod omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem, nihil enim tendit in finem non proportionatum; secundo movetur ad finem; tertio quiescit in fine post ejus consecutionem. Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni; motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia, quies autem in bono est gaudium vel delectatio. Et ideo secundum hunc ordinem amor præcedit desiderium, et desiderium præcedit delectationem. Sed secundum ordinem intentionis est e converso; nam delectatio intenta causat desiderium et amorem; delectatio enim est fruitio boni, quæ quodammodo est finis, sicut et ipsum bonum [3], ut supra dictum est (quæst. XI, art. 3 ad 3).

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc modo nominatur aliquid, secundum quod nobis innotescit. " Voces enim sunt signa intellectuum, „ secundum Philosophum [4]. Nos autem ut plurimum per effectum cognoscimus causam. Effectus autem amoris, quando quidem habetur ipsum amatum, est delectatio; quando vero non habetur, est desiderium vel concupiscentia. Ut autem Augustinus dicit [5], " amor magis sentitur, cum eum prodit indigentia. „ Unde inter omnes passiones concupiscibilis magis est sensibilis concupiscentia; et propter hoc ab ea denominatur potentia.

Ad *secundum* dicendum, quod duplex est unio amati ad amantem. Una quidem realis, secundum scilicet conjunctionem ad rem ipsam; et talis unio pertinet ad gaudium vel delectationem, quæ sequitur desiderium. Alia autem est unio affectiva, secundum scilicet quod aliquid habet aptitudinem vel proportionem; prout scilicet ex hoc quod aliquid habet aptitudinem ad alterum et inclinationem, jam participat aliquid ejus; et sic amor unionem importat, quæ quidem unio præcedit motum desiderii.

Ad *tertium* dicendum, quod delectatio causat amorem, secundum quod est prior in intentione.

ART. III. — UTRUM SPES SIT PRIMA INTER PASSIONES IRASCIBILIS.

De his etiam supra, quæst. XXIII, art. 4 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit prima inter passiones irascibilis. Vis enim irascibilis ab ira denominatur. Cum ergo denominatio fiat a potiori, videtur quod ira sit potior et prior quam spes.

2. Præterea, arduum est objectum irascibilis. Sed magis videtur esse arduum

(1) Eth. lib. VIII, cap. 2 et 3.
(2) De civ. Dei, lib. XIV, cap. 7 et 9.
(3) Quapropter hic est ordo passionum concupiscibilis quantum ad executionem: 1. amor; 2. desiderium; 3. gaudium. Et proportionaliter passionum quæ respiciunt malum: 1. odium; 2. fuga seu abominatio; 3. tristitia; quamvis quantum ad ordinem intentionis 1. sit gaudium; 2. desiderium; 3. amor.
(4) Perih. lib. I, in princ.
(5) De Trin. lib. X, c. 12, a med.

quod aliquis conetur superare malum contrarium, quod imminet ut futurum (quod pertiuet ad audaciam), vel quod injacet jam ut præsens (quod pertinet ad iram), quam quod conetur acquirere simpliciter aliquod bonum; et similiter magis vidctur esse arduum quod conetur vincere malum præsens quam malum futurum. Ergo ira videtur esse potior passio quam audacia, et audacia quam spes; et sic spes non videtur esse potior.

3. Præterea, prius occurrit in motu ad finem recessus a termino, quam accessus ad terminum. Sed timor et desperatio important recessum ab aliquo; audacia autem et spes important accessum ad aliquid. Ergo timor et desperatio præcedunt spem et audaciam.

Sed *contra*, quanto aliquid est propinquius primo, tanto est prius. Sed spes est propinquior amori, qui est prima passionum. Ergo spes est prior inter omnes passiones irasçibilis.

CONCLUSIO. — Spes cum inter omnes irascibilis passiones magis et prius bonum respiciat, prior quoque omnibus necessario est.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est (art. 1 hujus quæst.), omnes passiones irascibilis important motum in aliquid. Motus autem ad aliquid in irascibili potest causari ex duobus: uno modo ex sola aptitudine seu proportione ad finem, quæ pertinet ad amorem vel odium; alio modo ex præsentia ipsius boni vel mali, quæ pertinet ad tristitiam vel gaudium. Et quidem ex præsentia boni non causatur aliqua passio in irascibili, ut dictum est (qu. XXIII, art. 3), sed ex præsentia mali causatur passio iræ. Quia igitur in via generationis seu consecutionis, proportio vel aptitudo ad finem præcedit consecutionem finis, inde est quod ira inter omnes passiones irascibilis est ultima ordine generationis. Inter alias autem passiones irascibilis, quæ important motum consequentem amorem vel odium boni vel mali; oportet quod passiones quarum objectum est bonum, scilicet spes et desperatio, sint naturaliter priores passionibus quarum objectum est malum, scilicet audacia et timore: ita tamen quod spes est prior desperatione, quia spes est motus in bonum secundum rationem boni, quod de sua ratione est attractivum, et ideo est motus in bonum per se; desperatio autem est recessus a bono, qui non competit bono, secundum quod est bonum, sed secundum aliquid aliud; unde est quasi per accidens. Et eadem ratione timor, cum sit recessus a malo, est prior quam audacia. Quod autem spes et desperatio sint naturaliter priores quam timor et audacia, ex hoc manifestum est, quod sicut appetitus boni est ratio quare vitetur malum, ita etiam spes et desperatio sunt ratio timoris et audaciæ. Nam audacia consequitur spem victoriæ [1], et timor consequitur desperationem vincendi, ira autem consequitur audaciam: " uullus enim irascitur vindictam appetens, nisi audeat vindicare, " secundum quod Avicenna dicit [2]. Sic ergo patet quod spes est prima inter omnes passiones irascibilis. Et si ordinem omnium passionum secundum viam generationis [3] scire velimus, primo occurrunt amor et odium; secundo desiderium et fuga; tertio spes et desperatio; quarto timor et audacia; quinto ira; sexto et ultimo gaudium et tristitia, quæ consequuntur ad omnes passiones, ut dicitur [4]: ita tamen quod amor est prior odio, et desiderium fuga, et spes desperatione, et timor audacia, et gaudium quam tristitia, ut ex prædictis colligi potest (isto art. et art. 1 et 2 præc.).

Ad *primum* ergo dicendum, quod quia ira causatur ex aliis passionibus sicut effectus a causis præcedentibus, ideo ab ea, tanquam a manifestiori, denominatur potentia.

Ad *secundum* dicendum, quod *arduum* non est ratio accedendi vel appetendi, sed potius bonum; et ideo spes, quæ directius respicit bonum, est prior, quamvis audacia aliquando sit in magis arduum, vel etiam ira.

Ad *tertium* dicendum, quod appetitus primo et per se movetur in bonum sicut in proprium objectum; et ex hoc causatur quod recedat a malo. Proportionatur enim motus appetitivæ partis, non quidem motui naturali, sed inten-

(1) Quamvis et aliquando desperatio per accidens generet audaciam, juxta Virgilianum illud: *Una salus victis nullam sperare salutem* (Æneid lib. II). (2) De naturalibus, lib. VI.

(3) Secundum viam generationis aut secundum ordinem executionis per oppositum ad ordinem intentionis. (4) Eth. lib. II, cap. 5.

tioni naturæ, quæ per prius intendit finem quam remotionem contrarii, quæ non quæritur nisi propter adeptionem finis.

ART. IV. — UTRUM ISTÆ SINT QUATUOR PRINCIPALES PASSIONES, GAUDIUM, TRISTITIA, SPES ET TIMOR [1].

De his etiam infra, quæst. LXXXIV, art. 4 ad 2, et 2 2, quæst. CXXIII, art. 12 ad 1, et quæst. CXLI, art. 7 ad 3, et De verit. quæst. XXVI, art. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint istæ quatuor principales passiones, gaudium et tristitia, spes et timor. Augustinus enim [2] non ponit spem, sed cupiditatem loco ejus.

2. Præterea, in passionibus animæ est duplex ordo, scilicet intentionis, et consecutionis, seu generationis. Aut ergo principales passiones accipiuntur secundum ordinem intentionis, et sic tantum gaudium et tristitia, quæ sunt finales, erunt principales passiones; aut secundum ordinem consecutionis seu generationis; et sic erit amor principalis passio. Nullo ergo modo debent dici quatuor passiones istæ principales, gaudium et tristitia, spes et timor.

3. Præterea, sicut audacia causatur ex spe, ita timor ex desperatione. Aut ergo spes et desperatio debent poni principales passiones, tanquam causæ; aut spes et audacia, tanquam sibi ipsis affines.

Sed *contra* est illud quod Boetius [3] enumerans quatuor principales passiones dicit:

> Gaudia pelle,
> Pelle timorem,
> Spemque fugato,
> Nec dolor adsit.

CONCLUSIO. — Gaudium, tristitia, spes et timor quatuor sunt principales animæ passiones, quamvis non secundum eamdem rationem.

Respondeo dicendum quod hæ quatuor passiones communiter principales esse dicuntur. Quarum duæ, scilicet gaudium et tristitia, principales dicuntur, quia sunt completivæ et finales simpliciter respectu omnium passionum; unde ad omnes passiones consequuntur, ut dicitur [4]. Timor autem et spes sunt principales, non quidem quasi completivæ simpliciter, sed quia sunt completivæ in genere motus appetitivi ad aliquid. Nam respectu boni incipit motus in amore, et procedit in desiderium, et terminatur in spe [5]; respectu vero mali incipit in odio, et procedit ad fugam, et terminatur in timore. Et ideo solet harum quatuor passionum numerus accipi secundum differentiam præsentis et futuri; motus enim respicit futurum, sed quies est in aliquo præsenti. De bono igitur præsenti est gaudium, de malo præsenti est tristitia; de bono futuro est spes, de malo futuro est timor. Omnes autem aliæ passiones, quæ sunt de bono vel de malo præsenti vel futuro, ad has completive reducuntur. Unde etiam a quibusdam dicuntur principales hæ prædictæ quatuor passiones, quia sunt generales; quod quidem verum est, si spes et timor designant motum appetitus communiter tendentem in aliquid appetendum vel fugiendum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus ponit desiderium vel cupiditatem loco spei, inquantum ad idem pertinere videntur, id est ad bonum futurum.

Ad *secundum* dicendum, quod passiones istæ dicuntur principales secundum ordinem intentionis et complementi. Et quamvis timor et spes non sint ultimæ passiones simpliciter, tamen sunt ultimæ in genere passionum tendentium in aliud [6] quasi in futurum. Nec potest esse instantia nisi de ira, quæ tamen non potest poni principalis passio, quia est quidam effectus audaciæ, quæ non potest esse passio principalis, ut infra dicetur (quæst. XLV, art. 2 ad 3).

Ad *tertium* dicendum, quod desperatio importat recessum a bono, quod est quasi per accidens; et audacia importat accessum ad malum, quod etiam est per accidens. Ideo hæ passiones non possunt esse principales; quia quod est per accidens, non potest dici principale: et sic etiam nec ira potest dici passio principalis, quæ consequitur audaciam.

(1) Passiones principales dicuntur illæ quæ sunt terminativæ per se et completivæ aliarum.
(2) De civit. Dei, lib. XIV, cap. 7 et 9.
(3) De consolat. lib. I, metr. 7.
(4) Ethic. lib. II, cap. 5.
(5) Non velut in termino quietis, cum nondum sit possessum objectum, sed velut in termino desiderii, quia ultimum in quo compleri potest appetitus est spes habendi bonum quod appetitur, nec ultra ferri potest.
(6) Vel prosequendum ut spes; vel fugiendum et vitandum, ut timor.

QUÆSTIO XXVI.

DE PASSIONIBUS ANIMÆ IN SPECIALI, ET PRIMO DE AMORE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de passionibus animæ in speciali; et primo de passionibus concupiscibilis; secundo de passionibus irascibilis. Prima consideratio erit tripartita: nam primo considerabimus de amore et odio; secundo de concupiscentia et fuga; tertio de delectatione et tristitia. Circa amorem consideranda sunt tria: 1. De ipso amore. — 2. De causa amoris. — 3. De effectibus ejus. Circa primum quæruntur quatuor: 1. Utrum amor sit in concupiscibili. — 2. Utrum amor sit passio. — 3. Utrum amor sit idem quod dilectio. — 4. Utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiæ, et in amorem concupiscentiæ.

ART. I. — UTRUM AMOR SIT IN CONCUPISCIBILI [1].

De his etiam infra, art. 2 ad 2, et Sent. III, dist. 26, quæst. I, art. 2 corp. fin. et dist. 27, quæst. I, art. 2, et De malo, quæst. VIII, art. 3 ad 6, et De anima, lib. II, lect. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit in concupiscibili. Dicitur enim Sap. VIII, 2: *Hanc*, scilicet sapientiam, *amavi, et exquisivi a juventute mea.* Sed concupiscibilis, cum sit pars appetitus sensitivi, non potest tendere in sapientiam, quæ non comprehenditur sensu. Ergo amor non est in concupiscibili.

2. Præterea, amor videtur esse idem cuilibet passioni: dicit enim Augustinus [2]: " Amor inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens, lætitia; et fugiens quod ei adversatur, timor est; idque, si acciderit, sentiens, tristitia est. „ Sed non omnis passio est in concupiscibili; sed timor etiam hic enumeratus est in irascibili. Ergo non est simpliciter dicendum quod amor sit in concupiscibili.

3. Præterea, Dionysius [3] ponit quemdam amorem naturalem. Sed amor naturalis magis videtur pertinere ad vires naturales, quæ sunt animæ vegetabilis. Ergo amor non simpliciter est in concupiscibili.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [4], quod " amor est in concupiscibili. „

CONCLUSIO. — Amor sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in appetitu intellectivo.

Respondeo dicendum quod amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque objectum sit bonum; unde secundum differentiam appetitus est differentia amoris. Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius; et hujusmodi dicitur appetitus naturalis. Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam, ut in primo dictum est (part. I, quæst. CIII, art. 1, 2 et 3). Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex judicio libero; et talis est appetitus sensitivus in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, inquantum obedit rationi. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum judicium; et talis est appetitus rationalis, sive intellectivus, qui dicitur voluntas. In unoquoque autem horum appetituum amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali principium hujusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quæ dici potest amor naturalis; sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici amor naturalis; et similiter coaptatio appetitus sensitivi vel voluntatis ad aliquod bonum, id est, ipsa complacentia boni, dicitur amor *sensitivus*, vel *intellectivus*, seu *rationalis*. Amor igitur sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in intellectivo appetitu; et pertinet ad concupiscibilem, quia dicitur per respectum ad bonum absolute, non per respectum ad arduum; quod est objectum irascibilis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de amore intellectivo vel rationali [5].

Ad *secundum* dicendum, quod amor dicitur esse timor, gaudium, cupiditas

(1) Hic agitur tantum de amore sensitivo, nam alius amor non est passio, proprie loquendo, ut patet ex art. seq.
(2) De civ. Dei, lib. XIV, cap. 7, a med.
(3) De div. nom. cap. 4, part. 2, lect. 9
(4) Topic. lib. II, cap. 3, in loco 25.
(5) Ut ex objecto ipso patet quod ibi exprimitur amatum: sensus enim vel appetitus corporalis ad ipsam rationem sapientiæ non pertingit, ut apprehendat illam vel appetat.

et tristitia, non quidem essentialiter, sed causaliter.

Ad *tertium* dicendum, quod amor naturalis non solum est in viribus animæ vegetativæ, sed in omnibus potentiis animæ, et etiam in omnibus partibus corporis, et universaliter in omnibus rebus; quia, ut Dionysius dicit [1], " omnibus est pulchrum et bonum amabile, „ cum unaquæque res habeat connaturalitatem ad id quod est sibi conveniens secundum suam naturam.

ART. II. — UTRUM AMOR SIT PASSIO.

De his etiam infra, art. 3 ad 3 et 4, et qu. XXVIII, art. 6 ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit passio. Nulla enim virtus passio est. Sed omnis amor est " virtus quædam, „ ut dicit Dionysius [2]. Ergo amor non est passio.

2. Præterea amor est " unio quædam vel nexus, „ secundum Augustinum [3]. Sed unio vel nexus non est passio, sed magis relatio. Ergo amor non est passio.

3. Præterea, Damascenus dicit [4] quod passio est " motus quidam. „ Amor autem non importat motum appetitus, qui est desiderium, sed principium hujusmodi motus. Ergo amor non est passio.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [5], quod " amor est passio. „

CONCLUSIO. — Amor secundum quod est in concupiscibili, cum sit quædam appetitus ab appetibili immutatio, passio proprie est, communiter autem ut est in voluntate.

Respondeo dicendum quod passio est effectus agentis in patiente. Agens autem naturale duplicem effectum inducit in patiens; nam primo quidem dat formam, secundo dat motum consequentem formam; sicut generans dat corpori gravitatem, et motum consequentem ipsam; et ipsa gravitas, quæ est principium motus ad locum connaturalem, propter connaturalitatem potest [6] quodammodo dici *amor naturalis*. Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui primo quidem quamdam coaptationem ad ipsum, quæ est quædam complacentia appetibilis, ex qua sequitur motus ad appetibile. Nam " appetitivus motus circulo agitur, „ ut dicitur [7]. Appetibile enim movet appetitum, faciens quodammodo in eo ejus intentionem [8], et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur *amor*, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, quæ est gaudium. Sic ergo cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod amor est passio, proprie quidem secundum quod est in concupiscibili; communiter autem, et extenso nomine, secundum quod est in voluntate.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quia virtus significat principium motus vel actionis; ideo amor, inquantum est principium appetitivi motus, a Dionysio vocatur virtus.

Ad *secundum* dicendum, quod unio pertinet ad amorem, inquantum per complacentiam appetitus amans se habet ad id quod amat, sicut ad seipsum vel ad aliquid sui. Et sic patet quod amor non est ipsa relatio unionis, sed unio est consequens amorem. Unde et Dionysius dicit [9], quod " amor est virtus unitiva, „ et Philosophus dicit [10], quod " unio est opus amoris. „

Ad *tertium* dicendum, quod amor, etsi non nominet motum appetitus tendentem in appetibile, nominat tamen motum appetitus, quo immutatur ab appetibili, ut ei appetibile complaceat.

ART. III. — UTRUM AMOR SIT IDEM QUOD DILECTIO.

De his etiam Sent. II, dist. 10, in Exp. litt. et III, dist. 27, qu. XI, art. 1, et Ps. XVII, et Joan. XXI, lect. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod amor sit idem quod dilectio. Dionysius enim [11] dicit quod " hoc modo se

(1) De div. nom. cap. 4, loc. cit. in arg.
(2) De div. nom. cap. 4, part. 2, lect. 9.
(3) De Trin. lib. VIII, cap. 10.
(4) Orth. fid. lib. II, cap. 22.
(5) Ethic. lib. VII, cap. 5, circa med.
(6) Ita theologi, Garcia. Nicolai et edit. Patav.: at cod. Alcan. et edit. Rom.: *Quæ est principium motus ad locum connaturalem propter gravitatem, potest*, etc.
(7) De anima, lib. III, text. 55.

(8) Ita cum cod. Camer. edit. Rom. et Nicolai. Cod Alcan, *faciens quodammodo in ejus intentione*. Theologi, *faciens quodammodo in ejus inclinationem*. Edit. Patav., *faciens se quodammodo in ejus intentione*. Per intentionem, ait Sylvius, intelligo affectionem et propensionem seu complacentiam, secundum quam appetitus quodammodo inclinatur seu afficitur ad appetibile.
(9) De div. nom. cap. 4, part. 2, lect. 9.
(10) Polit. lib. II, cap 2, a med.
(11) De div. nom. cap. 4, lect 9.

habent amor et dilectio, sicut quatuor et bis duo; rectilineum et rectas habens lineas. „ Sed ista significant idem. Ergo amor et dilectio significant idem.

2. Præterea, appetitivi motus secundum objecta differunt. Sed idem est objectum dilectionis et amoris. Ergo sunt idem.

3. Præterea, si dilectio et amor in aliquo differunt, maxime in hoc differre videntur quod dilectio sit in bono accipienda, amor autem in malo, ut quidam dixerunt, secundum quod Augustinus narrat [1]. Sed hoc modo non differunt; quia, ut ibidem Augustinus dicit, in sacris Scripturis utrumque accipitur in bono et in malo. Ergo amor et dilectio non differunt; sicut ipse Augustinus ibidem concludit quod non est aliud amorem dicere, et aliud dilectionem dicere.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit [2] quod " quibusdam Sanctorum visum est divinius esse nomen amoris quam nomen dilectionis. „

CONCLUSIO. — Tametsi amor et dilectio ut in appetitu intellectivo sunt, idem significent; differunt tamen in hoc, quod dilectio addit ad amorem electionem præcedentem.

Respondeo dicendum quod quatuor nomina inveniuntur ad idem quodammodo pertinentia, scilicet amor, dilectio, charitas et amicitia. Differunt tamen in hoc quod amicitia, secundum Philosophum [3], est quasi habitus; amor autem et dilectio significantur per modum actus vel passionis; charitas autem utroque modo accipi potest. Differenter tamen significatur actus per ista tria. Nam amor communius inter ea est; omnis enim dilectio vel charitas est amor, sed non e converso; addit enim dilectio supra amorem electionem præcedentem; ut ipsum nomen sonat; unde dilectio non est in concupiscibili. sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura. Charitas autem addit supra amorem perfectionem quamdam amoris, inquantum id quod amatur, magni pretii æstimatur, ut ipsum nomen designat.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de amore et dilectione secundum quod sunt in appetitu intellectivo; sic enim amor idem est quod dilectio.

Ad *secundum* dicendum, quod objectum amoris est communius quam objectum dilectionis, quia ad plura se extendit amor quam dilectio, sicut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod non differunt amor et dilectio secundum differentiam boni et mali, sed sicut dictum est (in corp. art.). In parte tamen intellectiva idem est amor et dilectio; et sic loquitur ibi Augustinus de amore; unde parum post subdit [4], quod " recta voluntas est amor bonus, „ et quod " perversa voluntas est malus amor. „ Quia tamen amor, qui est passio concupiscibilis, plurimos inclinat ad malum, indo habuerunt occasionem qui prædictam differentiam assignaverunt.

Ad *quartum* dicendum, quod ideo aliqui posuerunt etiam in ipsa voluntate nomen amoris esse divinius nomine dilectionis, quia amor importat quamdam passionem, præcipue secundum quod est in appetitu sensitivo: dilectio autem præsupponit judicium rationis. Magis autem in Deum homo potest tendere per amorem passive quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio possit ducere; quod pertinet ad rationem dilectionis, ut dictum est (in corp. art.), et propter hoc divinius est amor [5] quam dilectio.

ART. IV. — UTRUM AMOR CONVENIENTER DIVIDATUR IN AMOREM AMICITIÆ ET AMOREM CONCUPISCENTIÆ.

De his etiam part. I, quæst. LX, art. 3 corp. et art. 4 ad 3, et De malo, quæst. I, art. 5 corp., et De verit. quæst. IV, art. 3, et Dion. IV, l. 9 et 10, et Joan. XV, lect. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod amor inconvenienter dividatur in amorem amicitiæ et concupiscentiæ. Amor enim est passio, amicitia vero est habitus, ut dicit Philosophus [6]. Sed habitus non potest esse pars divisiva passionis. Ergo amor inconvenienter dividitur per amorem concupiscentiæ et amorem amicitiæ.

2. Præterea, nihil dividitur per id quod ei connumeratur; non enim homo con-

(1) De civ. Dei, lib. XIV, cap. 7.
(2) De div. nom. cap. 4, lect. 9.
(3) Ethic. lib. VIII, cap. 5, parum a med.
(4) Loc. cit. in arg.

(5) Videtur equidem nomen amoris evidentius exprimere vehementiam quamdam et attentionem amantis in amatum.
(6) Ethic. lib. VIII, cap. 5, a med.

numeratur animali. Sed concupiscentia connumeratur amori, sicut alia passio ab amore. Ergo amor non potest dividi per concupiscentiam.

8. Præterea, secundum Philosophum [1], triplex est amicitia, utilis, delectabilis et honesta. Sed amicitia utilis et delectabilis habet concupiscentiam. Ergo concupiscentia non debet dividi contra amicitiam.

Sed *contra*, quædam dicimur amare, quia ea concupiscimus; sicut dicitur aliquis amare vinum propter dulce, quod in eo concupiscit, ut dicitur [2]. Sed ad vinum et ad hujusmodi non habemus amicitiam, ut dicitur [3]. Ergo alius est amor concupiscentiæ, et alius est amor amicitiæ.

CONCLUSIO. — Diversus est amor concupiscentiæ ab amore amicitiæ, quod amore concupiscentiæ quis in bonum magis quod alicui vult, fertur, quam in illum cui vult; sed amore amicitiæ magis in illum, cui bonum volumus, inclinamur.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit [4], " amare est velle alicui bonum. „ Sic ergo motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi, vel alii, et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiæ; ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiæ. Hæc autem divisio est secundum prius et posterius. Nam id quod amatur amore amicitiæ, simpliciter et per se amatur; quod autem amatur amore concupiscentiæ, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens per se simpliciter est quod habet esse; ens autem secundum quid, quod est in alio; ita bonum quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsam habet bonitatem; quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid; et per consequens amor quo amatur aliquid, ut ei sit bonum, est amor simpliciter; amor autem quo amatur aliquid, ut sit bonum alterius, est amor secundum quid.

Ad *primum* ergo dicendum, quod amor non dividitur per amicitiam et concupiscentiam, sed per amorem amicitiæ et concupiscentiæ: nam ille proprie dicitur amicus cui aliquod bonum volumus; illud autem dicimur concupiscere quod volumus nobis.

Et per hoc patet solutio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quod in amicitia utili et delectabili vult quidem aliquis aliquod bonum amico; et quantum ad hoc salvatur ibi ratio amicitiæ. Sed quia illud bonum refert ulterius ad suam delectationem et utilitatem, inde est quod amicitia utilis et delectabilis, inquantum trahitur ad amorem concupiscentiæ, deficit a ratione veræ amicitiæ.

QUÆSTIO XXVII.

DE CAUSA AMORIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa amoris; et circa hoc quæruntur quatuor: 1. Utrum bonum sit sola causa amoris. — 2. Utrum cognitio sit causa amoris. — 3. Utrum similitudo. — 4. Utrum aliqua alia animæ passionum.

ART. I. — UTRUM BONUM SIT SOLA CAUSA AMORIS [5].

De his etiam part. I, qræst. XX, art. 1, et Dion. IV, lect. 12.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non solum bonum sit causa amoris. Bonum enim non est causa amoris, nisi quia amatur. Sed contingit etiam malum amari, secundum illud Psal. x, 6: *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam;* alioquin omnis amor esset bonus. Ergo non solum bonum est causa amoris.

2. Præterea, Philosophus dicit [6], " quod eos qui mala sua dicunt, amamus. „ Ergo videtur quod malum sit causa amoris.

3. Præterea, Dionysius dicit [7], quod " non solum bonum, sed etiam pulchrum est omnibus amabile. „

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [8]: " Non amatur certe nisi bonum solum. „ Ergo bonum est causa amoris.

CONCLUSIO. — Cum cuique bonum sit id quod sibi connaturale et proportionatum est, amoris causam necesse est ipsum bonum esse.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XXVI, art. 1), amor

(1) Ethic. lib. VIII, cap. 3.
(2) Top. lib. II, cap. 2, ad loc. 8.
(3) Ethic. lib. VIII, cap. 2, in princ.
(4) Rhetor. lib. II, cap. 4, in princ.
(5) Hic agitur non tantum de bono quod est revera bonum, sed indistincte de eo quod vel revera tale est, vel quod apprehenditur tanquam bonum, ut patet ex respons. ad 1.
(6) Rhet. lib. II, cap. 4, a med.
(7) De div. nom. cap. 4, lect. 9.
(8) De Trinit. cap. 3, in princ.

ad appetitivam potentiam pertinet, quæ est vis passiva. Unde objectum ejus comparatur ad ipsam sicut causa motus vel actus ipsius. Oportet igitur ut illud sit proprie causa amoris quod est amoris objectum. Amoris autem proprium objectum est *bonum:* quia, ut dictum est (quæst. XXVI, art. 1 et 2), amor importat quamdam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum : unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum. Unde relinquitur quod bonum sit propria causa amoris.

Ad *primum* ergo dicendum, quod malum nunquam amatur nisi sub ratione boni, scilicet inquantum est secundum quid bonum, et apprehenditur ut simpliciter bonum; et sic aliquis amor est malus inquantum tendit in id quod non est simpliciter verum bonum. Et per hunc modum homo diligit iniquitatem, inquantum per iniquitatem adipiscitur aliquod bonum, puta delectationem vel pecuniam, vel aliquid hujusmodi.

Ad *secundum* dicendum, quod illi qui mala sua dicunt, non propter mala amantur, sed propter hoc quod dicunt mala; hoc enim quod est dicere mala sua, habet rationem boni, inquantum excludit fictionem seu simulationem.

Ad *tertium* dicendum, quod pulchrum est idem bono sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur appetitus; unde et illi sensus præcipue respiciunt pulchrum qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes; dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis; non enim dicimus pulchros sapores aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam; ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui, pulchrum autem dicatur id cujus ipsa apprehensio placet.

ART. II. — UTRUM COGNITIO SIT CAUSA AMORIS.

De his etiam 2 2, quæst. XXVI, art. 2 ad 1, et Sent. I, dist. 15, quæst. IV, art 1 ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod cognitio non sit causa amori. Quod enim aliquid quæratur, hoc contingit ex amore. Sed aliqua quæruntur quæ nesciuntur, sicut scientiæ; cum enim in his "idem sit eas habere quod eas noscere, „ ut Augustinus dicit[1], si cognoscerentur, haberentur, et non quærerentur. Ergo cognitio non est causa amoris.

2. Prætcrea, ejusdem rationis videtur esse quod aliquid incognitum ametur, et quod aliquid ametur plus quam cognoscatur. Sed aliqua amantur plus quam cognoscantur, sicut Deus, qui in hac vita potest per se ipsum amari, non autem per seipsum cognosci. Ergo cognitio non est causa amoris.

3. Præterea, si cognitio esset causa amoris, non posset inveniri amor ubi non est cognitio. Sed in omnibus rebus invenitur amor, ut dicit Dionysius[2]; non autem in omnibus invenitur cognitio. Ergo cognitio non est causa amoris

Sed *contra* est quod Augustinus probat[3], quod " nullus potest amare aliquid incognitum. „

CONCLUSIO. — Bonum cum nonnisi apprehensum sit objectum et causa appetitivi motus, necesse est apprehensionem et cognitionem causam amoris in unoquoque esse.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), bonum est causa amoris per modum objecti. Bonum autem non est objectum appetitus, nisi prout est apprehensum; et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. Et propter hoc Philosophus dicit[4], quod " visio corporalis est principium amoris sensitivi; „ et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis est principium amoris spiritualis. Sic igitur cognitio est causa amoris ea ratione qua et *bonum*, quod non potest amari nisi cognitum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ille qui quærit scientiam, non omnino ignorat; sed secundum aliquid eam præcognoscit, vel in universali, vel in aliquo ejus effectu, vel per hoc quod audit eam laudari, ut Augustinus dicit[5]. Sic autem eam cognoscere non est eam habere, sed cognoscere eam perfecte.

Ad *secundum* dicendum, quod aliquid re-

(1) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 35, ante med.
(2) De div. nom. cap. 4, lect. 9, in princ.
(3) De Trin. lib. X, in princ.
(4) Ethic. lib. IX, cap. 5 et 12, in princ.
(5) De Trin. lib. X, cap. 1, 2 et 3.

quiritur ad perfectionem cognitionis quod non requiritur ad perfectionem amoris. Cognitio enim ad rationem pertinet, cujus est distinguere inter ea quæ secundum rem sunt conjuncta, et componere quodammodo ea quæ sunt diversa, unum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat sigillatim quidquid est in re, sicut partes, et virtutes, et proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quæ respicit rem secundum quod in se est; unde ad perfectionem amoris sufficit quod res, prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus ametur quam cognoscatur, quia potest perfecte amari, etiamsi non perfecte cognoscatur; sicut maxime patet in scientiis, quas aliqui amant propter aliquam summariam cognitionem quam de eis habent, puta quod sciunt rhetoricam esse scientiam per quam homo potest persuadere; et hoc in rhetorica amant. Et similiter est dicendum circa amorem Dei [1].

Ad *tertium* dicendum quod etiam amor naturalis, qui est in omnibus rebus, causatur ex aliqua cognitione, non quidem in ipsis rebus naturalibus existente, sed in eo qui naturam instituit, ut supra dictum est (quæst. XXVI, art. 1).

ART. III. — UTRUM SIMILITUDO SIT CAUSA AMORIS.

De his etiam infra, quæst. XCIX, art. 2 corp., et De hebdom. lect. 2 fin., et Eth. lib. IV, lect. 1, et VIII, lect. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod similitudo non sit causa amoris. Idem enim non est causa contrariorum. Sed similitudo est causa odii; dicitur enim Proverb. XIII, 10, quod *inter superbos semper sunt jurgia;* et Philosophus dicit [2], quod " figuli corrixantur ad invicem. „ Ergo similitudo non est causa amoris.

2. Præterea, Augustinus dicit [3], quod " aliquis amat in alio quod esse non vellet, „ sicut homo amat histrionem, qui non vellet esse histrio. Hoc autem non contingeret, si similitudo esset propria causa amoris; sic enim homo amaret in altero quod ipse haberet vel vellet habere. Ergo similitudo non est causa amoris.

3. Præterea, quilibet homo amat id quo indiget, etiamsi illud non habeat; sicut infirmus amat sanitatem, et pauper divitias. Sed inquantum indiget et caret eis, habet dissimilitudinem ad ipsa. Ergo non solum similitudo sed dissimilitudo est causa amoris.

4. Præterea, Philosophus dicit [4], quod " beneficos in pecunias et salutem amamus; et similiter eos qui circa mortuos servant amicitiam, omnes diligunt. „ Non autem omnes sunt tales. Ergo similitudo non est causa amoris.

Sed *contra* est quod dicitur Eccli. XIII, vers. 19: *Omne animal diligit simile sibi*

CONCLUSIO. — Similitudo cum sit aliquorum unam formam habentium, in eaque una forma quasi unum quid existentium, facit ut unius affectus in alterum tendat, sicut in unum sibi, eique bonum velit, sicut et sibi; ac proinde amoris causa est.

Respondeo dicendum quod similitudo, proprie loquendo, est causa amoris. Sed considerandum est quod similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter: uno modo, ex hoc quod utrumque habet idem [5] in actu, sicut duo habentes albedinem dicuntur similes; alio modo ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione illud quod aliud habet in actu; sicut si dicamus quod corpus grave existens extra suum locum habet similitudinem cum corpore gravi in suo loco existenti; vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum; nam in ipsa potentia quodammodo est actus. Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiæ, seu benevolentiæ; ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa; sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine; et ideo affectus unius tendit in alterum sicut in unum sibi, et vult ei bonum si-

(1) Ad amorem requiritur cognitio, tanquam dispositio prævia, at non sufficit; cum cognitio non sit formale motivum dilectionis, sed ipsum bonum. « Non enim, inquit B. Thomas (quæst. De charit. in quæst. disput. art. 4 ad 4), ea ratione aliquid diligitur quia cognoscitur, sed quia est bonum. unde quod est magis bonum est magis diligibile, licet non sit magis cognitum. »

(2) Eth. lib. VIII, cap. 4, a med.

(3) Confess. lib. IV, cap. 4, circa med.

(4) Rhetor. lib. II, cap. 4, post princ.

(5) Idem intelligendum est secundum speciem vel genus, vel proportionem, ut apparere potest conferenti responsionem ad 2 cum iis quæ in corpore dicuntur.

cut et sibi. Sed secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentiæ vel amicitiam utilis seu delectabilis: quia unicuique existenti in potentia, inquantum hujusmodi, inest appetitus sui actus, et in ejus consecutione delectatur, si sit sentiens et cognoscens. Dictum est autem supra (quæst. XXVI, art. 4), quod in amore concupiscentiæ amans proprie amat seipsum, cum vult illud bonum quod concupiscit. Magis autem unusquisque seipsum amat quam alium; quia sibi unus est in substantia, alteri vero in similitudine alicujus formæ. Et ideo, si ex eo quod est sibi similis in participatione formæ, impediatur ipsemet a consecutione boni quod amat, efficitur ei odiosus, non inquantum est similis, sed inquantum est proprii boni impeditivus Et propter hoc figuli corrixantur ad invicem, quia se invicem impediunt in proprio lucro; et inter superbos sunt jurgia, quia se invicem impediunt in propria excellentia, quam concupiscunt.

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod in hoc etiam quod aliquis in altero amat quod in se non [1] amat, invenitur ratio similitudinis [2] secundum proportionalitatem. Nam sicut se habet alius ad hoc quod in eo amatur, ita ipse se habet ad hoc quod in se amat: puta si bonus cantor bonum amet scriptorem, attenditur ibi similitudo proportionis, secundum quod uterque habet quod convenit ei secundum suam artem.

Ad *tertium* dicendum, quod ille qui amat hoc quo indiget, habet similitudinem ad id quod amat, sicut quod est potentia ad actum [3], ut dictum est (in corp. art.)

Ad *quartum* dicendum, quod secundum eamdem similitudinem potentiæ ad actum, ille qui non est liberalis amat eum qui est liberalis, inquantum expectat ab eo aliquid quod desiderat; et eadem ratio est de perseverante in amicitia ad eum qui non perseverat; utrobique enim videtur esse amicitia propter utilitatem. Vel dicendum quod licet non omnes homines habeant hujusmodi virtutes secundum habitum completum, habent tamen eas secundum quædam seminalia rationis [4], secundum quæ qui non habet virtutem, diligit virtuosum, tanquam suæ naturali rationi conformem.

(1) Ita optime Garcia, Nicolai et edit. Patav. In cod. Alcan. et edit. Rom. deest *non*.
(2) Al., *bonum similitudinis*.
(3) Supple, *similitudinem habet ad actum*, ut ex corpore articuli resumi debet.

ART. IV. — UTRUM ALIQUA ALIA PASSIONUM ANIMÆ SIT CAUSA AMORIS.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliqua alia passio possit esse causa amoris. Dicit enim Philosophus [5], quod "aliqui amantur propter delectationem." Sed delectatio est passio quædam. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

2. Præterea, desiderium quædam passio est. Sed aliquos amamus propter desiderium alicujus [6] quod ab eis expectamus, sicut apparet in omni amicitia quæ est propter utilitatem. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

3. Præterea, Augustinus dicit [7]: "Cujus rei adipiscendæ spem quisque non gerit, aut tepide amat, aut omnino non amat, quamvis quam pulchra sit videat. Ergo spes est etiam causa amoris.

Sed *contra* hæc [8] est quod "omnes aliæ affectiones animæ ex amore causantur," ut Augustinus dicit [9].

CONCLUSIO. — Fieri non potest ut omnis amoris aliqua alia passio animæ sit causa, quamquam alicujus amoris aliqua alia passio causa esse potest.

Respondeo dicendum quod nulla alia passio est quæ non præsupponat aliquem amorem. Cujus ratio est, quia omnis alia passio animæ importat motum ad aliquid vel quietem in aliquo. Omnis autem motus ad aliquid vel quies in aliquo ex aliqua connaturalitate vel coaptatione procedit, quæ pertinet ad rationem amoris. Unde impossibile est quod aliqua alia passio animæ sit causa universaliter omnis amoris. Contingit tamen aliquam aliam passionem esse causam amoris alicujus, sicut etiam unum bonum est causa alterius.

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum aliquis amat aliquid propter delectationem, amor quidem ille causatur ex delectatione, sed delectatio illa iterum causatur ex alio amore præcedente; nullus

(4) An *quædam semina rationis?* ut conjectat Nicolai. (5) Eth. lib. VIII, cap. 3.
(6) Ita cod. Alcan. et Tarrac. cum Nicolai, et edit. Patav. In edit. Rom. aliisque deest *alicujus*.
(7) De Trin. lib. X, cap. 1, circa med. (8) Al., *hoc*.
(9) De civ. Dei, lib. XIV, cap. 7 et 9.

enim delectatur nisi in re aliquo modo amata.

Ad *secundum* dicendum, quod desiderium rei alicujus semper præsupponit amorem illius rei; et sic desiderium alicujus rei potest esse causa ut res alia ametur; sicut qui desiderat pecuniam, amat propter hoc eum a quo pecuniam recipit

Ad *tertium* dicendum, quod spes causat vel auget amorem, et hoc ratione delectationis, quia delectationem causat; et etiam ratione desiderii, quia spes desiderium fortificat. Non enim ita intense desideramus quæ non speramus; sed tamen et ipsa spes est alicujus boni amati.

QUÆSTIO XXVIII

DE EFFECTIBUS AMORIS, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus amoris; et circa hoc quæruntur sex: 1. Utrum unio sit effectus amoris. — 2. Utrum mutua inhæsio [1]. — 3 Utrum extasis sit effectus amoris — 4. Utrum zelus [2]. — 5. Utrum amor sit passio læsiva amantis. — 6. Utrum amor sit causa omnium quæ amans agit.

ART. I. — UTRUM UNIO SIT EFFECTUS AMORIS.

De his etiam part. I, quæst. XX, art. 1 ad 3, et quæst. LX, art. 3 ad 2, et III, dist. 27, qu. 1, art. 1, et Dion. cap. 4, lect. 10.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unio non sit effectus amoris. Absentia enim unioni repugnat. Sed amor compatitur secum absentiam; dicit enim Apostolus [3] *Bonum æmulamini in bono semper* (loquens de se ipso, ut Glossa interl. dicit), *et non tantum cum præsens sum apud vos.* Ergo unio non est effectus amoris

2. Præterea, omnis unio aut est per essentiam, sicut forma unitur materiæ, et accidens subjecto, et pars toti, vel alteri parti ad constitutionem totius: aut est per similitudinem vel generis, vel speciei, vel accidentis. Sed amor non causat unionem essentiæ; alioquin nunquam haberetur amor ad ea quæ sunt per essentiam divisa; unionem autem quæ est per similitudinem, amor non causat, sed magis ab ea causatur, ut dictum est (quæst. XXVI, art. 3). Ergo unio non est effectus amoris.

3. Præterea, sensus in actu fit sensibile in actu, et intellectus in actu fit intellectum in actu. Non autem amans in actu fit amatum in actu. Ergo unio magis est effectus cognitionis quam amoris.

Sed *contra* est quod dicit Dionysius [4], quod " amor quilibet est virtus unitiva. „

CONCLUSIO. — Cum amor ad quærendam amati præsentiam moveat, duo aliqua copulare appetens, unionem effectum amoris esse constat.

Respondeo dicendum quod duplex est unio amantis ad amatum: una quidem secundum rem, puta cum amatum præsentialiter adest amanti; alia vero secundum affectum; quæ quidem unio consideranda est ex apprehensione præcedente, nam motus appetitivus sequitur apprehensionem. Cum autem sit duplex amor, scilicet concupiscentiæ et amicitiæ, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem; cum enim aliquis amat aliquid, quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiæ, vult ei bonum, sicut et sibi vult bonum; unde apprehendit eum ut alterum se, inquantum scilicet vult ei bonum, sicut et sibi ipsi; et inde est quod amicus dicitur esse *alter ipse;* et Augustinus dicit [5]: " Bene quidam dixit de amico suo, dimidium animæ suæ [6]. „ Primam ergo unionem amor facit effective, quia movet ad desiderandum et quærendum præsentiam amati quasi sibi convenientis et ad se pertinentis. Secundam autem unionem facit formaliter, quia ipse amor est talis unio vel nexus. Unde Augustinus dicit [7] quod " amor est quasi junctura quædam duo aliqua copulans, vel copulare appetens, „ amantem scilicet, et quod amatur. Quod enim dicit *copulans,* refertur ad unionem affectus, sine qua non est amor; quod vero dicit copulare intendens, pertinet ad unionem realem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod objectio illa procedit de unione reali, quam

(1) Quæ supra unionem prædictam intimius aliquid addit, ut videbitur infra.

(2) Non ille solus qui amorem spiritualem consequitur, sed absolute, quemvis amorem ut sic. (3) Galat. IV, 18.

(4) De div. nom. cap. 4, lect. 9, circa fin.

(5) Confess. lib. IV, cap. 6, circa fin., et Retract. lib. II, cap. 6.

(6) Alludendo ad hunc versum quo Horatius Virgilium vocat: Animæ dimidium *suæ* (Od. III, lib. I). (7) De Trin. lib. VIII, cap. 10.

quidem requirit delectatio [1] sicut causam; desiderium vero est in reali absentia amati; amor vero et in absentia, et in præsentia.

Ad *secundum* dicendum, quod unio tripliciter se habet ad amorem: quædam enim unio est causa amoris; et hæc quidem est unio substantialis quantum ad amorem quo quis amat seipsum; quantum vero ad amorem quo quis amat alia, est unio similitudinis, ut dictum est (quæst. præc., art. 3). Quædam vero unio est essentialiter ipse amor; et hæc est unio secundum coaptationem affectus; quæ quidem assimilatur unioni substantiali, inquantum amans se habet ad amatum in amore quidem amicitiæ, ut ad seipsum; in amore autem concupiscentiæ, ut ad aliquid sui. Quædam vero unio est effectus amoris; et hæc est unio realis, quam amans quærit de re amata: et hæc quidem unio est secundum convenientiam amoris. Ut enim Philosophus dicit [2], [3] Aristophanes dixit quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum. Sed quia ex hoc accideret aut ambos aut alterum corrumpi, quærunt unionem quæ convenit et decet, ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in aliis hujusmodi conjungantur.

Ad *tertium* dicendum, quod cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem; sed amor facit quod ipsa res quæ amatur, amanti aliquo modo uniatur, ut dictum est (art. præc.). Unde amor est magis unitivus quam cognitio.

ART. II. — UTRUM MUTUA INHÆSIO SIT EFFECTUS AMORIS.

De his etiam infra, quæst. LXVI, art. 6 corp., et Sent. III, dist. 27, quæst. I, art. 1 ad 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non causet mutuam inhæsionem, scilicet ut amans sit in amato, et e converso. Quod enim est in altero, continetur in eo. Sed non potest idem esse continens, et contentum [3]. Ergo per amorem non potest causari mutua inhæsio ut amatum sit in amante, et e converso.

2. Præterea, nihil potest penetrare in interiora alicujus integri, nisi per aliquam divisionem. Sed dividere quæ sunt secundum rem conjuncta, non pertinet ad appetitum, in quo est amor, sed ad rationem [4]. Ergo mutua inhæsio non est effectus amoris.

3. Præterea, si per amorem amans est in amato, et e converso, sequetur quod hoc modo amatum uniatur amanti, sicut amans amato. Sed ipsa unio est amor, ut dictum est (art. præc.). Ergo sequitur quod semper amans ametur ab amato; quod patet esse falsum. Non ergo mutua inhæsio est effectus amoris.

Sed *contra* est quod dicitur I. Jo. IV, 16: *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Charitas autem est amor Dei. Ergo eadem ratione quilibet amor facit amatum esse in amante.

CONCLUSIO. — Cum amor faciat amatum in amante esse et vicissim amantem in amato, oportet mutuam inhæsionem effectum amoris esse.

Respondeo dicendum quod iste effectus mutuæ inhæsionis potest intelligi et quantum ad vim apprehensivam, et quantum ad vim appetitivam. Nam quantum ad vim apprehensivam, amatum dicitur esse in amante, inquantum amatum immoratur in apprehensione amantis, secundum illud Philipp. I, 7: *Eo quod habeam vos in corde.* Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem, inquantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quæ ad amatum pertinent, intrinsecus disquirere; et sic ad interiora ejus ingreditur; sicut de Spiritu sancto, qui est amor Dei, dicitur I. Corinth. II, 10, quod *scrutatur etiam profunda Dei.* Sed quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quamdam complacentiam in ejus affectu, ut vel delectetur in eo aut in bonis ejus apud præsentiam, vel in absentia per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem concupiscentiæ, vel in bona quæ vult amato, per amorem [5] amicitiæ; non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter

(1) Ita codd. Alcan. et Camer. cum editis plurimis. Al., *dilectio.*

(2) Polit. lib. II, cap. 2, post med.

(3) Secundum idem seu respectu ejusdem, ut nic supponi debet; puta continens esse res ectu ejus a quo continetur vel e converso.

(4) Quia scilicet appetitus extra se fertur in rem prout in seipsa est, sed ratio trahit eam ad se per similitudinem ejus, quam proinde non totam sed abstractim capere potest.

(5) Ita edit. Rom., Nicolai et Patav. 1712. Cod. Alcan. et theologi, *amato ejus.* Edit. Pat. an. 1698, *amato per ejus amorem.*

alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud; sed propter complacentiam amati interius radicatam: unde et amor dicitur intimus, et dicuntur viscera charitatis. E converso autem amans est in amato aliter quidem per amorem concupiscentiæ, aliter per amorem amicitiæ. Amor namque concupiscentiæ non requiescit in quacumque extrinseca aut superficiali adeptione vel fruitione amati, sed quærit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens. In amore vero amicitiæ amans est in amato, inquantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam; ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati et affici. Et propter hoc proprium est amicorum " eadem velle, et in eodem tristari et gaudere, „ secundum Philosophum [1], ut sic, inquantum quæ sunt amici, æstimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato; inquantum autem e converso vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante. Potest autem et tertio modo mutua inhæsio intelligi in amore amicitiæ secundum viam redamationis, inquantum mutuo se amant amici, et sibi invicem bona volunt et operantur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod amatum continetur in amante, inquantum est impressum in affectu ejus per quamdam complacentiam; e converso vero amans continetur in amato, inquantum amans sequitur aliquo modo illud quod est intimum amati; nihil enim prohibet diverso modo esse aliquid continens et contentum, sicut genus continetur in specie, et e converso.

Ad *secundum* dicendum, quod rationis apprehensio præcedit affectum amoris; et ideo sicut ratio disquirit, ita affectus amoris subintrat in amatum, ut ex dictis patet (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod illa ratio procedit de tertio modo mutuæ inhæsionis, qui non invenitur in quolibet amore.

(1) Eth. lib. IX, cap. 3, a med., et Rhetor. l. II, cap. 4, in princ.
(2) Non sumitur hic extasis tam stricte ut soli illi dicantur pati extasim, qui alienantur a sensibus, sed prout significat aliquem fieri extra se, ut dicitur in corpore articuli

ART. III. — UTRUM EXTASIS SIT EFFECTUS AMORIS [2].

De his etiam 2 2, quæst. CLXXV, art. 2, et Sent. III, dist. 27, qu. I, art. 1 ad 4, et De verit. qu. XIII, art. 2 ad 9, et I. Cor. XII.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod extasis non sit effectus amoris. Extasis enim quamdam alienationem importare videtur. Sed amor non semper facit alienationem, sunt enim amantes interdum sui compotes. Ergo amor non facit extasim.

2. Præterea, amans desiderat amatum sibi uniri. Magis ergo amatum trahit ad se quam etiam pergat in amatum, extra se exiens [3].

3. Præterea, amor unit amatum amanti, sicut dictum est (art. 1 et 2 præc.). Si ergo amans extra se tendit, ut in amatum pergat, sequitur quod semper plus diligat amatum quam seipsum; quod patet esse falsum. Non ergo extasis est effectus amoris.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit [4], quod " divinus amor extasim facit, „ et quod " ipse Deus propter amorem est extasim passus. „ Cum ergo quilibet amor sit quædam similitudo participata divini amoris, ut dicitur [5], videtur quod quilibet amor causet extasim.

CONCLUSIO. — Amor in vi apprehensiva extasim parit dispositive, alliciendo videlicet amantem ad cogitandum de re amata: in vi autem appetitiva directe et simpliciter amor amicitiæ facit extasim; sed non amor concupiscentiæ nisi secundum quid.

Respondeo dicendum quod extasim pati aliquis dicitur cum extra se ponitur; quod quidem contingit et secundum vim apprehensivam, et secundum vim appetitivam. Secundum quidem vim apprehensivam aliquis dicitur extra se poni, quando ponitur extra cognitionem sibi propriam; vel quia ad superiorem sublimatur, sicut homo, dum elevatur ad comprehendenda aliqua quæ sunt supra sensum et rationem, dicitur extasim pati, inquantum ponitur extra connaturalem apprehensionem rationis et sensus; vel quia ad inferiora deprimitur, puta cum aliquis in furiam vel amentiam cadit, dicitur extasim passus. Se-

(3) Juxta significatum græcæ vocis ἔκστασις quasi *excessus vel exitus a statu.*
(4) De div. nom. cap. 4, lect. 10, in princ.
(5) Ibidem, lect. 12.

cundum appetitivam vero partem dicitur aliquis extasim pati, quando appetitus alicujus in alterum fertur, exiens quodammodo extra seipsum. Primam quidem extasim facit amor dispositive, inquantum scilicet facit meditari de amato, ut dictum est (art. præc.); intensa autem meditatio unius abstrahit ab aliis. Sed secundam extasim facit amor directe, simpliciter quidem amor amicitiæ, amor autem concupiscentiæ non simpliciter, sed secundum quid. Nam in amore concupiscentiæ quodammodo fertur amans extra seipsum, inquantum scilicet non contentus gaudere de bono quod habet, quærit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quærit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine intra ipsum concluditur. Sed in amore amicitiæ affectus alicujus simpliciter exit extra se; quia vult amico bonum, et operatur bonum, quasi gerens curam et providentiam ipsius propter ipsum amicum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa ratio procedit de prima extasi [1].

Ad *secundum* dicendum, quod illa ratio procedit de amore concupiscentiæ, qui non facit simpliciter extasim, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod ille qui amat, intantum extra se exit, inquantum vult bona amici et operatur; non tamen vult bona amici magis quam sua; unde non sequitur quod alterum plus quam se diligat.

ART. IV. — UTRUM ZELUS SIT EFFECTUS AMORIS [2].

De his etiam De malo, quæst. x, art 1 ad 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod zelus non sit effectus amoris. Zelus enim est contentionis principium: unde dicitur I. Corinth. III, 3: *Cum sit inter vos zelus et contentio*, etc. Sed contentio repugnat amori. Ergo zelus non est effectus amoris.

2. Præterea, objectum amoris est bonum quod est communicativum sui. Sed zelus repugnat communicationi; ad zelum enim pertinere videtur quod quis non patitur consortium in amato; sicut viri dicuntur zelare uxores, quas nolunt habere communes cum cæteris. Ergo zelus non est effectus amoris.

3. Præterea, zelus non est sine odio, sicut nec sine amore; dicitur enim Psal. LXXII, 3: *Zelavi super iniquos*. Non ergo debet dici magis effectus amoris quam odii.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit [3] quod " Deus appellatur zelotes propter multum amorem quem habet ad existentia. "

CONCLUSIO. — Zelus cum sit vehemens motus amantis in rem amatam, amoris effectus necessario est.

Respondeo dicendum quod zelus, quocumque modo sumatur, ex intensione amoris provenit. Manifestum est enim quod quanto aliqua virtus intensius tendit in aliquid, fortius repellit omne contrarium vel repugnans. Cum igitur amor sit quidam motus in amatum, ut Augustinus dicit [4], intensus amor quærit excludere omne id quod sibi repugnat. Aliter tamen hoc contingit in amore concupiscentiæ, et aliter in amore amicitiæ. Nam in amore concupiscentiæ, qui intense aliquid concupiscit, movetur contra omne illud quod repugnat consecutioni vel fruitioni quietæ ejus quod amatur; et hoc modo viri dicuntur zelare uxores, ne per consortium aliorum impediatur singularitas quam in uxore quærunt. Similiter etiam qui quærunt excellentiam, moventur contra eos qui excellere videntur, quasi impedientes excellentiam eorum; et iste est zelus invidiæ, de quo dicitur Ps. XXXVI, 1: *Noli æmulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem*. Amor autem amicitiæ quærit bonum amici; unde quando est intensus, facit hominem moveri contra omne illud quod repugnat bono amici. Et secundum hoc aliquis dicitur zelare pro amico, quando, si quæ dicuntur, vel fiunt contra bonum amici, homo repellere studet; et per hunc etiam modum aliquis dicitur zelare pro Deo, quando ea quæ sunt contra honorem vel voluntatem Dei, repellere secundum posse conatur, secundum illud

(1) Nempe de illa quæ vim apprehensivam consequitur, qualis extasis fuit Pauli cum a proprio sensu alienatus tam arcanas percepit visiones, ut suo loco in 2 2 ostendetur.

(2) Zelus de quo hic agitur definiri potest motus appetitus quo quispiam movetur contra ea quæ sunt impeditiva boni quod amatur, vel etiam ipsius amoris, ut ea tollantur.

(3) De div. nom. cap. 4, lect. 10.

(4) [illegible]uæst. lib. LXXXIII, quæst. 35 et 36.

III. Reg. XIX, 14: *Zelatus sum pro Domino exercituum;* et Joan. II super illud: *Zelus domus tuæ comedit me,* dicit Glossa [1] quod " bono zelo comeditur qui quælibet prava quæ viderit, corrigere satagit; si nequit, tolerat et gemit. "

Ad *primum* ergo dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de zelo invidiæ, qui quidem est causa contentionis, non contra rem amatam, sed pro re amata contra impedimenta ipsius.

Ad *secundum* dicendum, quod bonum amatur, inquantum est communicabile amanti, unde omne illud quod perfectionem hujus communicationis impedit, efficitur odiosum; et sic ex amore boni zelus causatur. Ex defectu autem bonitatis contingit quod quædam parva bona non possunt integre simul possideri a multis, et ex amore talium causatur zelus invidiæ; non autem proprie ex his quæ integre possunt a multis possideri. Nullus enim invidet alteri de cognitione veritatis, quæ a multis integre cognosci potest, sed forte de excellentia circa cognitionem hujus.

Ad *tertium* dicendum, quod hoc ipsum quod aliquis odio habet ea quæ repugnant amato, ex amore procedit; unde zelus proprie ponitur effectus amoris magis quam odii.

ART. V. — UTRUM AMOR SIT PASSIO LÆSIVA AMANTIS.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod amor sit passio læsiva. Languor enim significat læsionem quamdam languentis. Sed amor causat languorem; dicitur enim Cant. II, 5: *Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo.* Ergo amor est passio læsiva.

2. Præterea, liquefactio est quædam resolutio. Sed amor est liquefactivus; dicitur enim Cant. V, 6: *Anima mea liquefacta est, ut dilectus meus locutus est.* Ergo amor est resolutivus; est ergo corruptivus et læsivus.

3. Præterea, fervor designat quemdam excessum in caliditate, qui quidem excessus corruptivus est. Sed fervor causatur ex amore; Dionysius enim [2], inter cæteras proprietates ad amorem Seraphim pertinentes, ponit calidum, et acutum, et superfervens: et Cant. VIII, 6 dicitur de amore, quod *lampades ejus* sunt *lampades ignis atque flammarum.* Ergo amor est passio læsiva et corruptiva.

Sed *contra* est quod dicit Dionysius [3] quod " singula seipsa amant contentive, " id est conservative. Ergo amor non est passio læsiva, sed magis conservativa et perfectiva.

CONCLUSIO. — Amor cujusque boni convenientis, ut Dei, perficit amantem; disconvenientis vero, sicut peccati amor, amantem lædit: generaliter tamen propter excessum immutationis corporalis omnis amor læsivus dici potest.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XVI, art. 1 et 2, et quæst. XXVII, art. 1), amor significat coaptationem quamdam appetitivæ virtutis ad aliquod bonum. Nihil autem quod coaptatur ad aliquid quod est sibi conveniens, ex hoc ipso læditur; sed magis, si sit possibile, perficitur et melioratur; quod vero coaptatur ad aliquid quod non est sibi conveniens, ex hoc læditur et deterioratur. Amor ergo boni convenientis est perfectivus et meliorativus amantis; amor autem boni quod non est conveniens amanti, est læsivus et deteriorativus amantis. Unde maxime homo perficitur et melioratur per amorem Dei; læditur autem et deterioratur per amorem peccati, secundum illud Oseæ [4]: *Facti sunt abominabiles, sicut ea quæ dilexerunt.* Et hoc quidem sic dictum est de amore quantum ad id quod est formale in ipso, quod est scilicet ex parte appetitus. Quantum vero ad id quod est materiale in passione amoris, quod est immutatio aliqua corporalis, accidit quod amor sit læsivus propter excessum immutationis; sicut accidit in sensu, et in omni actu virtutis animæ qui exercetur per aliquam immutationem organi corporalis.

Ad ea vero quæ in *contrarium* objiciuntur, dicendum, quod amori attribui possunt quatuor effectus proximi, scilicet liquefactio, fruitio, languor et fervor. Inter quæ primum est *liquefactio,* quæ opponitur congelationi. Ea enim quæ sunt congelata, in seipsis constricta sunt, ut non possint de facili subintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet quod appetitus coaptetur ad receptionem boni amati, prout ama-

(1) Ordin., ex Aug. tract. 10 in Joan.
(2) De cæl. hier. parum a princ.
(3) De div. nom. cap. 4, p. 1, lect. 9.
(4) IX, 10.

tum est in amante, sicut jam supra dictum est (art. 2 hujus quæst.). Unde cordis congelatio vel duritia est dispositio repugnans amori; sed liquefactio importat quamdam mollificationem cordis, qua exhibet se cor habile ut amatum in ipsum subintret. Si ergo amatum fuerit præsens et habitum, causatur delectatio sive fruitio; si autem fuerit absens, consequuntur duæ passiones, scilicet tristitia de absentia, quæ significatur per languorem (unde et Tullius [1] maxime tristitiam ægritudinem nominat) et intensum desiderium de consecutione amati, quod significatur per fervorem. Et isti quidem sunt effectus amoris formaliter accepti secundum habitudinem appetitivæ virtutis ad objectum; sed in passione amoris consequuntur aliqui effectus his proportionati secundum immutationem organi.

ART. VI. — UTRUM AMOR SIT CAUSA OMNIUM QUÆ AMANS AGIT.

De his etiam Sent. III, dist. 27, qu. I, art. 1 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod amans non agat omnia ex amore. Amor enim quædam passio est, ut supra dictum est (quæst. XXVI, art. 2). Sed non omnia quæ agit homo, agit ex passione; sed quædam agit ex electione, et quædam ex ignorantia, ut dicitur [2]. Ergo non omnia quæ homo agit, agit ex amore.

2. Præterea, appetitus est principium motus et actionis in omnibus animalibus [3]. Si igitur omnia quæ quis agit, agit ex amore, aliæ passiones appetitivæ partis erunt superfluæ.

3. Præterea, nihil causatur simul a contrariis causis. Sed quædam fiunt ex odio. Non ergo omnia sunt ex amore.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit [4] quod " propter amorem boni omnia agunt quæcumque agunt. "

CONCLUSIO. — Quodlibet agens ex amore agit quodcumque agit, cum ex intentione finis et boni operetur.

Respondeo dicendum quod omne agens agit propter finem aliquem, ut supra dictum est (quæst. I, art. 1 et 2). Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore.

Ad *primum* ergo dicendum, quod objectio illa procedit de amore qui est passio in appetitu sensitivo existens, nos autem loquimur nunc de amore communiter accepto, prout comprehendit sub se amorem intellectualem, rationalem, animalem, naturalem; sic enim Dionysius loquitur de amore [5].

Ad *secundum* dicendum, quod ex amore, sicut jam dictum est (quæst. XXV, art. 2), causatur et desiderium, et tristitia, et delectatio, et per consequens omnes aliæ passiones: unde omnis actio quæ procedit ex quacumque passione, procedit etiam ex amore sicut ex prima causa; unde non superfluunt aliæ passiones, quæ sunt causæ proximæ.

Ad *tertium* dicendum, quod odium etiam ex amore causatur, sicut infra dicetur (quæst. seq., art. 2).

(1) In 3 De Tuscul. quæst.
(2) Ethic. lib. III, cap. 5.
(3) Ut patet De anima, lib. III, text. 48 et seq.
(4) De div. nom c. 4, lect. 9. (5) Ibid. lect 12.

QUÆSTIO XXIX.

DE ODIO,

IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de odio; et circa hoc quæruntur sex: 1. Utrum causa et objectum odii sit malum. — 2. Utrum odium causetur ex amore. — 3. Utrum odium sit fortius quam amor. — 4. Utrum aliquis possit habere odio seipsum. — 5. Utrum aliquis possit habere odio veritatem. — 6. Utrum aliquid possit haberi odio in universali.

ART. I. — UTRUM CAUSA ET OBJECTUM ODII SIT MALUM.

De his etiam De malo, quæst. XII, art. 4 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod objectum et causa odii non sit malum. Omne enim quod est, inquantum hujusmodi, bonum est [6]. Si igitur objectum odii sit malum, sequitur quod nulla res odio habeatur, sed solum defectus alicujus rei; quod patet esse falsum.

2. Præterea, odire malum est laudabile: unde in laudem quorumdam [7] dicitur II. Mach. III, 1, quod *leges optime custodiebantur propter Oniæ pontificis pietatem, et animos odio habentes mala.* Si igitur nihil odiatur nisi malum, sequitur quod omne odium sit laudabile; quod patet esse falsum.

3. Præterea, idem non est simul bo-

(6) Cum bonum et ens convertantur, ut part. I, qu. V, art. 1, 2 et 3, ex instituto probatum est.
(7) Nempe habitatorum sanctæ civitatis, id est Jerusalem.

num et malum. Sed idem diversis est odibile et amabile. Ergo odium non solum est mali, sed etiam boni.

Sed *contra*, odium contrariatur amori. Sed objectum amoris est bonum, ut supra dictum est (quæst. XXVI, art. 1). Ergo objectum odii est malum.

CONCLUSIO. — Sicut bonum est objectum et causa amoris, ita malum est objectum et causa odii.

Respondeo dicendum quod, cum appetitus naturalis derivetur ab aliqua apprehensione, licet non conjuncta, eadem ratio videtur esse de inclinatione appetitus naturalis et appetitus animalis, qui sequitur apprehensionem conjunctam [1], sicut supra dictum est (qu. XXVI, art. 1). In appetitu autem naturali hoc manifeste apparet, quod sicut unumquodque habet naturalem consonantiam vel aptitudinem ad id quod sibi convenit, quæ est amor naturalis: ita ad id quod est repugnans et corruptivum, habet dissonantiam naturalem, quæ est odium naturale. Sic igitur et in appetitu animali seu intellectivo amor est consonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur ut conveniens; odium vero est dissonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum Sicut autem omne conveniens, inquantum hujusmodi, habet rationem boni; ita omne repugnans, inquantum hujusmodi habet rationem mali; et ideo sicut bonum est objectum amoris, ita malum est objectum odii [2].

Ad *primum* ergo dicendum, quod ens, inquantum ens, non habet rationem repugnantis, sed magis convenientis, quia omnia conveniunt in ente, sed ens, inquantum est hoc ens determinatum, habet rationem repugnantis ad aliquod ens determinatum; et secundum hoc, unum ens est odibile alteri, et est malum, etsi non in se, tamen per comparationem ad alterum.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut aliquid apprehenditur ut bonum, quod non est vere bonum, ita aliquid apprehenditur ut malum, quod non est vere malum; unde contingit quandoque nec odium mali, nec amorem boni esse bonum.

Ad *tertium* dicendum, quod contingit idem esse amabile et odibile diversis, secundum appetitum quidem naturalem, ex hoc quod unum et idem est conveniens uni secundum suam naturam, et repugnans alteri, sicut calor convenit igni, et repugnat aquæ; secundum appetitum vero animalem, ex hoc quod unum et idem apprehenditur ab uno sub ratione boni, et ab alio sub ratione mali.

ART. II. — UTRUM ODIUM CAUSETUR EX AMORE.

De his etiam supra, quæst. XXVIII, art. 6 ad 3, et infra, art. 3 corp., et Cont. gent. lib. IV, cap. 19.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit causa odii. Ea enim quæ ex opposito dividuntur, naturaliter sunt simul, ut dicitur in Postprædicamentis [3]. Sed amor et odium, cum sint contraria, ex opposito dividuntur. Ergo naturaliter sunt simul; non ergo amor est causa odii.

2. Præterea, unum contrariorum non est causa alterius [4]. Sed amor et odium sunt contraria. Ergo, etc.

3. Præterea, posterius non est causa prioris. Sed odium est prius amore, ut videtur; nam odium importat recessum a malo, amor vero accessum ad bonum. Ergo amor non est causa odii.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus [5], quod " omnes affectiones causantur ex amore. „ Ergo et odium, cum sit quædam affectio animæ, causatur ex amore.

CONCLUSIO. — Cum nihil odio habeatur nisi hoc quod adversatur bono convenienti, quod antea amabatur, omne odium ex amore nasci necesse est.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), amor consistit in quadam convenientia amantis ad amatum; odium vero consistit in quadam repugnantia vel dissonantia. Oportet autem in quolibet prius considerare quid ei conveniat quam quid ei repugnet; per hoc enim aliquid est repugnans alteri, quia est corruptivum vel impeditivum ejus quod est conveniens. Unde necesse est quod amor sit prior odio, et quod

(1) Quæ sic vocatur quia intra ipsummet appetentem est, sive apprehensio appetentis ipsius qua objectum appetibile per seipsum cognoscit, sive sensu duntaxat, sive intellectu.

(2) Non quod sit vere ac realiter malum in seipso, sed quod ut malum alicui apprehendatur et sic odio habeatur.

(3) In cap. de *Simul*.

(4) Cum potius contrariorum sint contrariæ causæ. (5) De civ. Dei, lib. XIV, cap. 7 et 9.

nihil odio haoeatur, nisi per hoc quod contrariatur conveuienti quod amatur. Et secundum hoc omne odium ex amoro causatur [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod in iis quæ ex opposito dividuntur, quædam inveniuntur quæ sunt naturaliter simul et secundum rem et secundum rationom, sicut duæ species animalis, vol duæ spocios coloris; quædam vero sunt simul secundum rationom, sed unum realiter est prius altero et causa ejus, sicut patet in speciobus numerorum, figuraruu et motuum; quædam vero nou sunt simul nec secundum rem, nec secunduu rationem, sicut substantia et accidens. Nam substantia realiter est causa accidentis; ot ens secundum rationem prius attribuitur substantiæ quaui accidenti, quia accidenti non attribuitur nisi iuquantum est in substantia. Amor autem et odium naturaliter quidem sunt simul secundum rationem, sed uon roaliter. Unde nihil prohibet amorem essc causam odii.

Ad *secundum* dicendum, quod amor ot odium sunt contraria, quando accipiuntur circa idem; scd quando sunt de contrariis, non sunt contraria, scd se invicem consequentia. Ejusdem enim rationis est quod ametur aliquid, et odiatur ejus contrarium; et sic amor unius roi est causa quod ejus contrarium odiatur.

Ad *tertium* dicendum, quod in exccutione prius est recedere ab uno termino quam accedere ad alterum terminum; sed in intentionc est e converso: propter hoc onim rcceditur ab uno termino, ut accedatur ad alterum. Motus autem appetitivus magis pertinet ad intentionem quam ad executionem; et ideo amor est prior odio, cum utrumque sit motus appotitivus.

ART. III. — UTRUM ODIUM SIT FORTIUS QUAM AMOR.

Ad tortium sic proceditur. 1. Videtur quod odium sit fortius amore. Dicit enim Augustinus [2]: " Nemo est qui non magis dolorem fugiat quam appetat voluptatom. „ Scd fugere dolorom pertinet ad odium; appetitus autem voluptatis pertinet ad amorem. Ergo odium est fortius amore.

2. Prætorea, debilius vincitur a fortiori. Sed amor vincitur ab odio, quando scilicet amor convertitur in odium. Ergo odium est fortius amore.

3. Præterea, affectio animæ por effectum manifestatur. Sed fortius insistit homo ad repellendum odiosum quam ad prosequendum amatum; sicut etiam bestiæ abstinent a dolectabilibus propter verbera, ut Augustiuus introducit [3]. Ergo odium est fortius amore.

Sed *contra*, bonum est fortius quam malum, quia " malum non agit nisi in virtute boni, „ ut Dionysius dicit [4]. Sed odium et amor differunt secundum differentiam boni ot mali. Ergo amor est fortior odio.

CONCLUSIO. — Cum odium effectus sit amoris, amor ipso fortior et potentior est simpliciter; licet odium interdum magis sentiatur quam amor.

Respondeo dicendum quod impossibile est effectum sua causa esse fortiorem. Omne autem odium procedit ex aliquo amore sicut ex causa, ut supra dictum est (art. præc.). Unde impossibile est quod odium sit fortius amore simpliciter. — Sed oportet ulterius quod amor simpliciter loquendo sit odio fortior. Fortius enim movetur aliquid iu finem quam in ea quæ sunt ad finem. Recessus autem a malo ordinatur ad consecutionem boni sicut ad finem. Unde simplicitor loquendo fortior est motus animæ in bonum quam in malum. Sed tamen aliquando vidotur odium fortius amore propter duo: primo quidem, quia odium est magis sensibile quam amor [5]. Cum euim sensus perceptio sit in quadam immutatione, ex quo aliquid jam immutatum est, non ita sentitur, sicut quaudo est in ipso immutari. Unde calor febris hecticæ [6], quamvis sit major, non tamon ita sontitur sicut calor tertianæ; quia calor hocticæ jam versus est

(1) Nec obstat quod 2 2, quæst. XXXIV, art. 6, argum. *Sed contra* et in corpore articuli odium concluditur ex invidia nasci; ut et ex ira similiter oriri ad 3 dicitur. Ex hoc enim utroque iræ vel invidiæ motu velut ex causis immediatis et proximis oritur; sed ex amore ut ex causa remota sive prima oriri nihilominus intelligitur.

(2) Quæst. lib. LXXXIII, quæst 36, paulo a princ.

(3) Quæst. lib. LXXXIII, loc. nunc cit.

(4) De div. nom. cap. 4, lect. 16 et seq

(5) Quoad odium saltem quod sensum afficere natum est, vel in sensum aliquo modo redundare.

(6) Hoc est habitualis juxta græcum ἑκτικὴ, quæ sic nempe vocatur quia tenacius insidet ac est permanentior et firmior, indeque sensim corpus et paulatim consumit.

quasi in habitum et naturam. Et propter hoc etiam amor magis sentitur in absentia amati, sicut Augustinus dicit [1] quod " amor non ita sentitur, cum non prodit eum indigentia. „ Et propter hoc etiam repugnantia ejus quod oditur, sensibilius percipitur quam convenientia ejus quod amatur. Secundo, quia non comparatur odium ad amorem sibi correspondentem. Secundum enim diversitatem bonorum est diversitas amorum in magnitudine et parvitate, quibus proportionantur opposita odia. Unde odium quod correspondet majori amori, magis movet quam minor amor.

Et per hoc patet responsio ad *primum:* nam amor voluptatis est minor quam amor conservationis sui ipsius [2], cui respondet fuga doloris; et ideo magis fugitur dolor quam ametur voluptas.

Ad *secundum* dicendum, quod odium nunquam vinceret amorem nisi propter majorem amorem, cui odium correspondet; sic homo magis diligit se quam amicum, et propter hoc quod diligit se, habet odio etiam amicum, si sibi contrarietur.

Ad *tertium* dicendum, quod ideo intensius aliquid operatur ad repellendum odiosa, quia odium est magis sensibile.

ART. IV. — UTRUM ALIQUIS POSSIT HABERE ODIO SEIPSUM.

De his etiam 2 2, quæst. XXV, art. 7, et Sent. II, dist. 42, quæst. II, art. 2, quæst. II, ad 2, et Ps. X, et Eph. V, lect. 6.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit seipsum odio habere. Dicitur enim Psalm. X, 6: *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam.* Sed multi diligunt iniquitatem. Ergo multi odiunt seipsos.

2. Præterea, illum odimus cui volumus et operamur malum. Sed quandoque aliquis vult et operatur sibi ipsi malum, puta illi qui interimunt seipsos. Ergo aliqui seipsos habent odio.

3. Præterea, Boetius dicit [3], quod " avaritia facit homines odiosos; „ ex quo potest accipi quod omnis homo odit avarum. Sed aliqui sunt avari. Ergo illi odiunt seipsos.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [4], quod *nemo unquam carnem suam odio habuit.*

CONCLUSIO.—Cum omnia in proprium bonum per amorem inclinentur et tendant, impossibile est aliquem seipsum simpliciter odisse.

Respondeo dicendum quod impossibile est quod aliquis, per se loquendo, odiat seipsum. Naturaliter enim unumquodque appetit bonum, nec potest aliquid sibi appetere nisi sub ratione boni; nam malum est præter voluntatem, ut Dionysius dicit [5]. Amare autem aliquem est velle ei bonum, ut supra dictum est (quæst. XXVI, art. 4). Unde necesse est quod aliquis amet seipsum; et impossibile est quod aliquis odiat seipsum, per se loquendo. Per accidens tamen contingit quod aliquis seipsum odio habeat, et hoc dupliciter: uno modo ex parte boni quod sibi aliquis vult; accidit enim quandoque, illud quod appetitur ut secundum quid bonum, esse simpliciter malum; et secundum hoc aliquis per accidens vult sibi malum, quod est odire [6]. Alio modo ex parte sui ipsius, cui vult bonum. Unumquodque enim maxime est id quod est principalius in ipso; unde civitas dicitur facere id quod rex facit, quasi rex sit tota civitas. Manifestum est ergo quod homo maxime est mens hominis. Contingit autem quod aliqui æstimant se maxime esse illud quod sunt secundum naturam corporalem et sensitivam; unde amant se secundum id quod æstimant se esse, sed odiunt id quod vere sunt, dum volunt contraria rationi. Et utroque modo ille qui diligit iniquitatem, odit non solum animam suam, sed etiam seipsum.

Et per hoc patet responsio ad *primum.*

Ad *secundum* dicendum, quod nullus sibi vult et facit malum, nisi inquantum apprehendit illud sub ratione boni. Nam et illi qui interimunt seipsos, hoc ipsum quod est mori, apprehendunt sub ratione boni, inquantum est terminativum alicujus miseriæ vel doloris [7].

(1) De Trinit. lib. X, cap. 12, a med.
(2) Nisi apud perversos quosdam ac depravatos naturalis ordinis corruptores, quorum exempla passim extant perire malentium quam sine voluptate vivere.
(3) De Consol. lib. II, prosa 5, parum a princ.
(4) Eph V, 29. (5) De div. nom. c 4, lect. 22.
(6) Vox minus latina; quam tamen usurpat sæpe etiam Scriptura et sic potuit S. Thomas.
(7) Ut constat pluribus exemplis quæ affert Augustinus (De civ. Dei, lib. IV, cap. 17, 19 et 23), præsertim vero Lucretiæ, ob turpitudinem declinandam, Catonis Uticensis, ob Cæsaris iram fugiendam, et Cleombroti, ob meliorem vitam, sicut putabat, assequendam

Ad *tertium* dicendum, quod avarus odit aliquod accidens suum, non tamen propter hoc odit scipsum; sicut æger odit suam ægritudinem ex hoc ipso quod se amat. Vel dicendum quod avaritia odiosos facit aliis, non autem sibi ipsi; quinimo causatur ex inordinato sui amore, secundum quem de bonis temporalibus plus sibi aliquis vult quam debeat.

ART. V. — UTRUM ALIQUIS POSSIT ODIO HABERE VERITATEM.

De his etiam 2 2, quæst XXXIV, art. 1 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis non possit habere odio veritatem. Bonum enim et ens et verum convertuntur. Sed aliquis non potest habere odio bonitatem. Ergo nec veritatem.

2. Præterea, " omnes homines naturaliter scire desiderant, „ ut dicitur in principio Met. Sed scientia non est nisi verorum. Ergo veritas naturaliter desideratur et amatur. Sed quod naturaliter inest, semper inest. Nullus ergo potest habere odio veritatem.

3. Præterea, Philosophus dicit [1] quod " homines amant non fictos; „ sed nonnisi propter veritatem. Ergo homo naturaliter amat veritatem; non ergo eam odio habet.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [2]: *Factus sum vobis inimicus, verum dicens vobis.*

CONCLUSIO. — Non potest veritas in universali a quoquam odio haberi, sed in particulari potest, secundum quod repugnat bono amato.

Respondeo dicendum quod bonum et verum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt ratione: bonum enim habet rationem appetibilis; non autem ens vel verum, quia bonum est " quod omnia appetunt. „ Et ideo bonum secundum rationem boni non potest odio haberi nec in universali, nec in particulari. Ens autem et verum in universali quidem odio haberi non possunt, quia dissonantia est causa odii, et convenientia causa amoris; ens autem et verum sunt communia omnibus. Sed in partieulari nihil prohibet quoddam ens et quoddam verum odio haberi, inquantum habet rationem contrarii et repugnantis; contrarietas enim et repugnantia non adversatur rationi entis et veri, sicut adversatur rationi boni. Contingit autem verum aliquod particulare tripliciter repugnare vel contrariari bono amato; uno modo secundum quod veritas est causaliter et originaliter in ipsis rebus, et sic homo quandoque odit aliquam veritatem. dum vellet non esse verum quod est verum; alio modo secundum quod veritas est in cognitione ipsius hominis, quæ impedit ipsum a prosecutione amati, sicut si aliqui vellent non cognoscere veritatem fidei ut libere peccarent, ex quorum persona dicitur Job XXI, 14: *Scientiam viarum tuarum nolumus.* Tertio modo habetur odio veritas partieularis, tanquam repugnans, prout est in intellectu alterius; puta cum aliquis vult jacere in peccato, odit quod aliquis veritatem circa peccatum suum cognoscat, et secundum hoc dicit Augustinus [3], quod " homines amant veritatem lucentem, oderunt eam redarguentem. „

Et per hoc patet responsio ad *primum.*

Ad *secundum* dicendum, quod cognoscere veritatem secundum se est amabile; propter quod dicit Augustinus [4], quod " amant eam lucentem. „ Sed per accidens cognitio veritatis potest esse odibilis, inquantum impedit ab aliquo desiderato.

Ad *tertium* dicendum, quod ex hoc procedit quod non ficti amantur, quod homo amat secundum se cognoscere veritatem, quam homines non ficti manifestant.

ART. VI. — UTRUM ALIQUID POSSIT HABERI ODIO IN UNIVERSALI.

De his etiam supra, art. 5 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod odium non possit esse alicujus in universali. Odium enim est passio appetitus sensitivi, qui movetur ex sensibilis apprehensione. Sed sensus non potest apprehendere universale. Ergo odium non potest esse alicujus in universali.

2. Præterea, odium causatur ex aliqua dissonantia, quæ communitati repugnat. Sed communitas est de ratione universalis. Ergo odium non potest esse alicujus in universali.

3. Præterea, objectum odii est malum. Malum autem est in rebus, et non in mente, ut dicitur [5]. Cum ergo univer-

(1) Rhet. lib. II, cap. 4, a med
(2) Ga . IV, 16.
(3) Confess. lib. X, cap 23, a med. (4) Loc. cit.
(5) Met. lib. VI, text 8

sale sit solum in mente, quæ abstrahit universale a particulari, videtur quod odium non possit esse alicujus universalis.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [1], quod " ira semper fit inter singularia, odium autem etiam ad genera; furem enim odit et calumniatorem unusquisque. "

CONCLUSIO. — Cum ovis non modo hunc lupum, sed in genere lupum odio habeat, odium non tantum ad particulare, verum etiam ad universale se extendere potest.

Respondeo dicendum quod de universali dupliciter contingit loqui: uno modo secundum quod subest intentioni universalitatis; alio autem modo dicitur de natura cui talis intentio attribuitur. Alia est enim consideratio hominis universalis, et alia hominis in eo quod est homo. Si igitur universale accipiatur primo modo, sic nulla potentia sensitivæ partis, neque apprehensiva, neque appetitiva, ferri potest in universale; quia universale fit per abstractionem a materia individuali, in qua radicatur omnis virtus sensitiva. Potest tamen aliqua potentia sensitiva et apprehensiva et appetitiva, ferri in aliquid universaliter; sicut dicimus quod objectum visus est color secundum genus, non quia visus cognoscat colorem universalem, sed quia, quod color sit cognoscibilis a visu, non convenit colori, inquantum est hic color, sed inquantum est color simpliciter. Sic ergo odium etiam sensitivæ partis potest respicere aliquid in universali, quia ex natura communi aliquid adversatur animali, et non solum ex eo quod est particularis; sicut lupus ovi; unde ovis odit lupum generaliter. Sed ira semper causatur ex aliquo particulari, quia ex aliquo actu lædentis; actus autem particularium sunt; et propter hoc Philosophus dicit [2]: " Ira semper est ad aliquid particulare, odium vero potest esse ad aliquid in genere. " Sed odium secundum quod est in parte intellectiva, cum consequatur apprehensionem universalem intellectus, potest utroque modo esse respectu universalis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sensus non apprehendit universale prout est universale; apprehendit tamen aliquid cui per abstractionem accidit universalitas.

Ad *secundum* dicendum, quod id quod commune est omnibus, non potest esse ratio odii; sed nihil prohibet aliquid esse commune multis, quod tamen dissonat ab aliis; et sic est eis odiosum.

Ad *tertium* dicendum, quod illa objectio procedit de universali secundum quod substat intentioni universalitatis; sic enim non cadit sub apprehensione vel appetitu sensitivo.

QUÆSTIO XXX.

DE CONCUPISCENTIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de concupiscentia; et circa hoc quæruntur quatuor: 1. Utrum concupiscentia sit in appetitu sensitivo tantum. — 2. Utrum concupiscentia sit passio specialis. — 3. Utrum sint aliquæ concupiscentiæ naturales, et aliquæ non naturales. — 4. Utrum concupiscentia sit infinita.

ART. I. — UTRUM CONCUPISCENTIA SIT TANTUM IN APPETITU SENSITIVO [3].

De his etiam infra, quæst. XXXII, art. 3 ad 3, et Sent. II, dist. 26, quæst. I, art. 2 corp. fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod concupiscentia non solum sit in appetitu sensitivo. Est enim quædam concupiscentia sapientiæ, ut dicitur Sap. VI, 21: *Concupiscentia sapientiæ deducit ad regnum perpetuum.* Sed appetitus sensitivus non potest ferri ad sapientiam. Ergo concupiscentia non est in solo appetitu sensitivo.

2. Præterea, desiderium mandatorum Dei non est in appetitu sensitivo; imo Apostolus dicit [4]: *Non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum.* Sed desiderium mandatorum Dei sub concupiscentia cadit, secundum illud Ps. CXVIII, 20: *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas.* Ergo concupiscentia non est solum in appetitu sensitivo.

3. Præterea, cuilibet potentiæ est concupiscibile proprium bonum. Ergo concupiscentia est in qualibet potentia animæ, et non solum in appetitu sensitivo.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit [5], quod " irrationale obediens et persuasibile rationi dividitur in concupi-

(1) Rhetor. lib. II, cap. 4, prope fin.
(2) Rhet. lib. II, cap. 4, prope fin.
(3) Concupiscentia hic accipitur pro quolibet actu appetitus concupiscibilis qui versatur circa bonum delectabile secundum sensum.
(4) Rom. VII, 18. (5) Orth. fid. lib. II, cap. 12.

scentiam et iram. Hæc autem est irrationalis animæ pars passiva et appetitiva. „ Ergo concupiscentia est in appetitu sensitivo.

CONCLUSIO. — Concupiscentia, cum sit rei secundum sensum delectabilis appetitus, in vi concupiscibili sensitivi appetitus proprie est.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit [1], " concupiscentia est appetitus delectabilis. „ Est autem duplex delectatio, ut infra dicetur (quæst. XXXI, art. 3 et 4), una quæ est in bono intelligibili, quod est bonum rationis; alia quæ est in bono secundum sensum. Prima quidem delectatio videtur esse animæ tantum; secunda autem est animæ et corporis, quia sensus est virtus in organo corporeo. Unde et bonum secundum sensum est bonum totius conjuncti. Talis autem delectationis appetitus videtur esse concupiscentia quæ simul pertineat et ad animam et ad corpus, ut ipsum nomen concupiscentiæ sonat. Unde concupiscentia, proprie loquendo, est in appetitu sensitivo, et in vi concupiscibili, quæ ab ea denominatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod appetitus sapientiæ vel aliorum spiritualium bonorum interdum concupiscentia nominatur vel propter similitudinem quamdam, vel propter intensionem appetitus superioris partis, ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum [2]; ut simul etiam ipse inferior appetitus suo modo tendat in spirituale bonum consequens appetitum superiorem, et etiam ipsum corpus spiritualibus deserviat, sicut Psal. LXXXIII, 3 dicitur: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.*

Ad *secundum* dicendum, quod desiderium magis pertinere potest, proprie loquendo, non solum ad inferiorem appetitum, sed etiam ad superiorem. Non enim importat aliquam consociationem in cupiendo, sicut concupiscentia, sed simplicem motum in rem desideratam.

Ad *tertium* dicendum, quod unicuique potentiæ animæ appetere competit proprium bonum appetitu naturali, qui non sequitur apprehensionem; sed appetere bonum appetitu animali, qui sequitur apprehensionem, pertinet solum ad vim appetitivam; appetere autem aliquid sub ratione boni delectabilis secundum sensum, quod proprie est concupiscere, pertinet ad vim concupiscibilem.

(1) Rhetor. lib. I, cap. 11, parum a princ.
(2) Ut ait ipse D. Thomas (part. III, quæst. XXI, art. 2 ad 1), caro exultat in Deum vivum, non per actum carnis ascendentem in Deum, sed per redundantiam a corde in carnem, inquantum appetitus sensitivus sequitur motum appetitus rationalis.
(3) Scilicet passio quæ specie differt ab aliis duabus passionibus concupiscibilis, quæ sunt amor et delectatio.
(4) Ut jam supra dictum est (quæst. XXIV, art. 4, argum. 1).
(5) Rhetor. lib. I, cap. 11, parum a princ.
(6) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 33, circa med.
(7) Orth. fid. lib. II, cap. 12, in fin.

ART. II. — UTRUM CONCUPISCENTIA SIT PASSIO SPECIALIS [3].

De his etiam Sent. III, dist. 26, quæst. I, art. 3 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod concupiscentia non sit passio specialis potentiæ concupiscibilis. Passiones enim distinguuntur secundum objecta [4]; sed objectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum, quod etiam est objectum concupiscentiæ, secundum Philosophum [5]. Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

2. Præterea, Augustinus dicit [6], quod " cupiditas est amor rerum transeuntium; „ et sic ab amore non distinguitur. Omnes autem passiones speciales ab invicem distinguuntur. Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

3. Præterea, cuilibet passioni concupiscibilis opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili, ut supra dictum est (quæst. XXIII, art. 2). Sed concupiscentiæ non opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili; dicit enim Damascenus [7], quod " expectatum bonum concupiscentiam constituit, præsens vero lætitiam; similiter expectatum malum, timorem; præsens vero, tristitiam; „ ex quo videtur quod sicut tristitia contrariatur lætitiæ, ita timor contrariatur concupiscentiæ; timor autem non est in concupiscibili, sed in irascibili. Non ergo concupiscentia est specialis passio in concupiscibili.

Sed *contra* est quod concupiscentia causatur ab amore, et tendit in delectationem, quæ sunt passiones concupiscibilis; et sic distinguitur ab aliis passionibus concupiscibilis, tanquam passio specialis.

CONCLUSIO. — Concupiscentia est passio sensitivi appetitus ab amore a quo nascitur, et delectatione in quam tendit, secundum speciem diversa.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (quæst. XXIII, art. 1), bonum delectabile secundum sensum est communiter objectum concupiscibilis; unde secundum ejus differentias diversæ passiones concupiscibilis distinguuntur. Diversitas autem objecti potest attendi vel secundum naturam ipsius objecti, vel secundum diversitatem in virtute agendi. Diversitas quidem objecti activi, quæ est secundum rei naturam, facit materialem [1] differentiam passionum; sed diversitas quæ est secundum virtutem activam, facit formalem differentiam passionum, secundum quam passiones specie differunt. Est autem alia ratio virtutis motivæ ipsius finis vel boni, secundum quod est realiter præsens, et secundum quod est absens; nam secundum quod est præsens, facit in ipso quiescere; secundum autem quod est absens, facit ad ipsum moveri. Unde ipsum delectabile secundum sensum, inquantum appetitum sibi adaptat quodammodo, et conformat, causat amorem; inquantum vero absens attrahit ad se ipsum, causat concupiscentiam; inquantum vero præsens quietat in seipso, causat delectationem. Sic ergo concupiscentia est passio differens specie et ab amore, et a delectatione; sed concupiscere hoc delectabile vel illud facit concupiscentias diversas numero.

Ad *primum* ergo dicendum, quod bonum delectabile non est absolute objectum concupiscentiæ, sed sub ratione absentis, sicut et sensibile sub ratione præteriti est objectum memoriæ: hujusmodi enim particulares conditiones diversificant speciem passionum vel etiam potentiarum sensitivæ partis quæ respicit particularia

Ad *secundum* dicendum, quod illa prædicatio est per causam, non per essentiam; non enim cupiditas est per se amor, sed amoris effectus. Vel aliter dicendum quod Augustinus accipit cupiditatem large pro quolibet motu appetitus, qui potest esse respectu boni futuri: unde comprehendit sub se et amorem et spem.

Ad *tertium* dicendum, quod passio quæ directe opponitur concupiscentiæ, innominata est, quæ [2] ita se habet ad malum, sicut concupiscentia ad bonum. Sed quia est mali absentis [3], sicut et timor, quandoque loco ejus ponitur timor; sicut et quandoque cupiditas loco spei; quod enim est parvum bonum vel malum, quasi non reputatur. Et ideo pro omni motu appetitus in bonum, vel in [4] malum futurum ponitur spes et timor, quæ respiciunt bonum vel malum arduum.

ART. III. — UTRUM SINT ALIQUÆ CONCUPISCENTIÆ NATURALES ET ALIQUÆ NON NATURALES [5].

De his etiam infra, quæst. XXXI, art. 3, et qu. XLI, art. 3 corp. et quæst. LXXVII, art. 5 corp. et 2 2, quæst. CXVII, art. 5 ad 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod concupiscentiarum non sint quædam naturales, et quædam non naturales. Concupiscentia enim pertinet ad appetitum animalem, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed appetitus naturalis dividitur contra animalem. Ergo nulla concupiscentia est naturalis.

2. Præterea, diversitas materialis non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum; quæ quidem diversitas sub arte non cadit. Sed si quæ sint concupiscentiæ naturales et non naturales, non differunt nisi secundum diversa objecta concupiscibilia, quod facit materialem differentiam, et secundum numerum tantum. Non ergo dividendæ sunt concupiscentiæ per naturales et non naturales.

3. Præterea, ratio contra naturam dividitur [6]. Si igitur in homine est aliqua concupiscentia non naturalis, oportet quod sit rationalis. Sed hoc esse non potest; quia concupiscentia, cum sit passio quædam, pertinet ad appetitum sensitivum, non autem ad voluntatem, quæ est appetitus rationis. Non ergo

(1) In genere naturæ nempe, non in genere moris.

(2) Ita codd. et editi passim. Edit. Patav. an. 1712, *quia*.

(3) Ita editi passim. Codd. Alc., Camer., Tarrac. aliique, *mali et absentis*.

(4) In cit. codd. deest *in*.

(5) Per concupiscentias naturales non intelliguntur illæ quæ sunt absque omni cognitione vel apprehensione, ut in omnibus rebus adest amor naturalis; sed illæ quæ sic deserviunt necessitati naturæ pro ea sustentanda ut appetitus sit in eas volut ex naturali instinctu determinatus.

(6) Ut patet Phys. lib. II, in princ. et text. 59.

sunt concupiscentiæ aliquæ non naturales.

Sed *contra* est quod Philosophus [1] ponit quasdam concupiscentias naturales, et quasdam non naturales.

CONCLUSIO. — Ex concupiscentiis aliæ sunt naturales, hominibus et brutis communes, quibus secundum sensus apprehensionem, bonum conveniens naturæ insequuntur; aliæ supra naturam, sive non naturales, quibus movemur ad ea bona quæ in ratione, vel supra rationem sunt.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), concupiscentia est appetitus boni delectabilis. Dupliciter autem aliquid est delectabile: uno modo, quia est conveniens naturæ animalis, sicut cibus et potus, et alia hujusmodi; et hujusmodi concupiscentia delectabilis dicitur naturalis: alio modo dicitur aliquid esse delectabile, quia est conveniens animali secundum apprehensionem; sicut cum aliquis apprehendit aliquid ut bonum et conveniens, et per consequens delectatur in ipso; et hujusmodi delectabilis concupiscentia dicitur non naturalis, et solet magis dici cupiditas. Primæ ergo concupiscentiæ naturales communes sunt hominibus, et aliis animalibus, quia utrisque est aliquid conveniens et delectabile secundum naturam; et in his omnes homines conveniunt. Unde et Philosophus [2] vocat eas communes et necessarias. Sed secundæ concupiscentiæ sunt propriæ hominum, quorum proprium est excogitare aliquid ut bonum, et conveniens, præter id quod natura requirit. Unde et [3] Philosophus dicit primas concupiscentias esse irrationales, secundas vero cum ratione. Et quia diversi diversimode ratiocinantur, ideo etiam secundæ dicuntur [4] " propriæ et appositæ, " scilicet supra naturales [5].

Ad *primum* ergo dicendum, quod illud idem quod appetitur appetitu naturali, potest appeti appetitu animali, cum fuerit apprehensum; et secundum hoc cibi et potus, et hujusmodi, quæ appetuntur naturaliter, potest esse concupiscentia animalis.

(1) Eth. lib. I, c. 11 in princ. et Rhet. l. III, cap. 11, parum a princ.
(2) Eth. lib. III, loc. sup. cit.
(3) Rhet, lib. I, loc. sup. cit.
(4) Eth. lib. III, loc. sup. cit.
(5) Al., *supernaturales*. Codicos Alcan. et Cajet., *supernaturales*. (6) Loc. sup. cit. (7) Ibid.
(8) Vox *infinita* in hoc articulo idem sonat ac indefinita aut illimitata.
(9) Metaph. lib. II, text. 8.
(10) Cod. Alcan., *non proportionatum*. Perperam edit. Rom. *proportionatum*.

Ad *secundum* dicendum, quod diversitas concupiscentiarum naturalium a non naturalibus non est materialis tantum, sed etiam quodammodo formalis, inquantum procedit ex diversitate objecti activi. Objectum autem appetitus est bonum apprehensum. Unde ad diversitatem activi pertinet diversitas apprehensionis, prout scilicet apprehenditur aliquid ut conveniens absoluta apprehensione, ex qua causantur concupiscentiæ naturales, quas Philosophus in Rhet. [6] vocat irrationales; et prout apprehenditur aliquid cum deliberatione, ex qua causantur concupiscentiæ non naturales, quæ propter hoc in Rhet. [7] dicuntur cum ratione.

Ad *tertium* dicendum, quod in homine non solum est ratio universalis, quæ pertinet ad partem intellectivam, sed etiam ratio particularis, quæ pertinet ad partem sensitivam, ut dictum est (part. I, quæst. LXXVIII, art. 4); et secundum hoc etiam concupiscentia quæ est cum ratione, potest ad appetitum sensitivum pertinere. Et propter hoc appetitus sensitivus potest etiam a ratione universali moveri, mediante imaginatione particulari.

ART. IV. — UTRUM CONCUPISCENTIA SIT INFINITA [8].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod concupiscentia non sit infinita. Objectum enim concupiscentiæ est bonum, quod habet rationem finis. Qui autem ponit infinitum, excludit finem, ut dicitur [9]. Concupiscentia ergo non potest esse infinita.

2. Præterea, concupiscentia est boni convenientis, cum procedat ex amore. Sed infinitum, cum sit improportionatum [10], non potest esse conveniens. Ergo concupiscentia non potest esse infinita.

3. Præterea, infinita non est pertransire; et sic in eis non est pervenire ad ultimum. Sed concupiscenti fit delectatio per hoc quod attingit ad ultimum. Ergo si concupiscentia esset infinita, sequeretur quod nunquam fieret delectatio.

Sed *contra* est quod Philosophus di-

cit [1], quod " in infinitum [2] concupiscentia existente, homines infinita desiderant. „

CONCLUSIO. — Cum naturalis concupiscentia sit ejus quod requirit natura, quæ semper ad aliquid finitum et certum tendit, non potest esse infinita in actu, licet in potentia secundum successionem infinita dici possit: non naturalis vero concupiscentia, quæ videlicet non naturam, sed rationem sequitur, quæ in infinitum procedere potest, prorsus infinita est.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), duplex est concupiscentia, una naturalis, et alia non naturalis. Naturalis quidem concupiscentia non potest esse infinita in actu; est enim ejus quod natura requirit; natura vero semper inteudit in aliquid finitum et certum; unde nunquam homo concupiscit infinitum cibum vel infinitum potum. Sed sicut in natura contingit esse infinitum in potentia per successionem, ita hujusmodi concupiscentiam contingit infinitam esse per successionem, ut scilicet post adeptum cibum iterum alia vice desideret cibum vel quodcumque aliud quod natura requirit; quia hujusmodi corporalia bona, cum adveniunt, non perpetuo manent, sed deficiunt. Unde dixit Dominus Samaritanæ [3]: *Qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum.* Sed concupiscentia non naturalis omnino est infinita. Sequitur enim rationem, ut dictum est (art. præc.); rationi autem competit in infinitum procedere. Unde qui concupiscit divitias, potest eas concupiscere non ad aliquem certum terminum, sed simpliciter se divitem esse, quantumcumquo potest. Potest et alia ratio assignari secundum Philosophum [4], quare quædam concupiscentia sit finita et quædam infinita. Semper enim concupiscentia finis est infinita; finis enim per se concupiscitur, ut sanitas; unde major sanitas magis concupiscitur, et sic in infinitum; sicut si album per se disgregat, magis album magis disgregat. Concupiscentia vero ejus quod est ad finem, non est infinita, si secundum illam mensuram appetitur, quæ convenit fini. Unde qui finem ponunt in divitiis, habent concupiscentiam divitiarum in infinitum, qui autem divitias appetunt propter necessitatem vitæ, concupiscunt divitias finitas sufficientes ad necessitatem vitæ, ut Philosophus dicit [5]. Et eadem est ratio de concupiscentia quarumcumque aliarum rerum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod omne quod concupiscitur, accipitur ut quoddam finitum, vel quia est finitum secundum rem, prout concupiscitur semel in actu [6]; vel quia est finitum secundum quod cadit sub apprehensione. Non enim potest sub ratione infiniti apprehendi, quia " infinitum est cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid extra sumere, „ ut dicitur [7].

Ad *secundum* dicendum, quod ratio quodammodo est virtutis infinitæ, inquantum potest in infinitum aliquid considerare, ut apparet in additione numerorum et linearum. Unde infinitum aliquo modo sumptum est proportionatum rationi; nam universale, quod ratio apprehendit, est quodammodo infinitum, inquantum in potentia continet infinita singularia.

Ad *tertium* dicendum, quod ad hoc quod aliquis delectetur, non requiritur quod omnia consequatur quæ concupiscit; sed quod in quolibet concupito quod consequitur delectetur [8].

QUÆSTIO XXXI.

DE DELECTATIONE SECUNDUM SE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de delectatione, et tristitia. Circa delectationem vero considerauda sunt quatuor: primo, de ipsa delectatione secundum se; secundo, de causis delectationis; tertio, de effectibus ejus; quarto, de bonitate et malitia ipsius. Circa primum quæruntur octo: 1. Utrum delectatio sit passio. — 2. Utrum sit in tempore. — 3. Utrum differat a gaudio. — 4. Utrum sit in appetitu intellectivo. — 5. De comparatione delectationum superioris appetitus ad delectationem inferioris. — 6. De comparatione delectationum sensitivarum ad invicem. — 7. Utrum sit aliqua delectatio non naturalis. — 8. Utrum delectatio possit esse contraria delectationi.

ART. I. — UTRUM DELECTATIO SIT PASSIO.

De his etiam infra, art. 4 ad 2, et art. 5 corp. fin., et Sent. IV, dist. 49, quæst. III, art. 1, quæst. I.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non sit passio. Dama-

(1) Polit. lib. I, cap. 6, post med.
(2) Ita cod. Alcan. cui adhærent edit. Patav. Nicolai, *infinita*. Edit. Rom. *infinito concupiscentiæ existente*. (3) Joan. IV, 13.
(4) Polit. lib. I, cap. 6, post med. (5) Ibid.
(6) Ita editi passim. Al. *simul*. Neutrum ha-

beri in quibusdam codd. et editis, notat Garcia. Cod. Alcan., *vrout semel concupiscimus in actu*. (7) Physic. lib. III, text. 63.
(8) Ita Garcia, Nicolai, et posteriores editiones. Edit. Rom. cum cod. Alc., *Sed in quolibet concupito quod consequitur, delectatur*

Avenus enim [1] distinguit operationem a passione, dicens quod " operatio est motus qui est secundum naturam, passio vero est motus contra naturam. „ Sed delectatio est operatio, ut Philosophus dicit [2]. Ergo delectatio non est passio.

2. Præterea, pati est moveri, ut dicitur [3]. Sed delectatio non consistit in moveri, sed in motum esse; causatur enim delectatio ex bono jam adepto. Ergo delectatio non est passio.

3. Præterea, delectatio consistit in quadam perfectione delectati; perficit enim operationem, ut dicitur [4]. Sed perfici non est pati, vel alterari, ut dicitur [5]. Ergo delectatio non est passio.

Sed *contra* est quod Augustinus [6] ponit delectationem, sive gaudium, vel lætitiam, inter alias passiones animæ.

CONCLUSIO. — Delectatio, cum sit motus in appetitu animali consequens apprehensionem sensus, animæ passio est.

Respondeo dicendum quod motus appetitus sensitivi proprie passio nominatur, sicut supra dictum est (quæst. XXII, art. 3). Affectio autem quæcumque ex apprehensione sensitiva procedens est motus appetitus sensitivi. Hoc autem necesse est competere delectationi; nam, sicut Philosophus dicit [7], " delectatio est quidam motus animæ, et constitutio simul tota, et sensibilis in naturam existentem. „ Ad cujus intellectum considerandum est quod, sicut contingit in rebus naturalibus aliqua consequi suas perfectiones naturales, ita hoc contingit in animalibus; et quamvis moveri ad perfectionem non sit totum simul, tamen consequi naturalem perfectionem est totum simul. Hæc autem est differentia inter animalia et alias res naturales, quod aliæ res naturales, quando constituuntur in id quod convenit eis secundum naturam, hoc non sentiunt; sed animalia hoc sentiunt, et ex isto sensu causatur quidam motus animæ in appetitu sensitivo, et iste motus est delectatio. Per hoc ergo quod dicitur quod delectatio est motus animæ, ponitur in genere; per hoc autem quod dicitur constitutio in existentem naturam, id est, in id quod existit in natura rei, ponitur causa delectationis, scilicet præsentia connaturalis boni; per hoc autem quod dicitur simul tota, ostenditur [8] quod constitutio non debet accipi prout est in constitui, sed prout est in constitutum esse [9], quasi in termino motus. Non enim delectatio est generatio, prout Plato posuit; sed magis consistit in factum esse, ut dicitur [10]. Per hoc autem quod dicitur sensibilis, excluduntur perfectiones rerum insensibilium, in quibus non est delectatio. Sic ergo patet quod, cum delectatio sit motus in appetitu animali, consequens apprehensionem sensus, delectatio est passio animæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod operatio connaturalis non impedita est perfectio secunda, ut habetur [11], et ideo quando constituuntur res in propria operatione connaturali et non impedita, sequitur delectatio, quæ consistit in perfectum esse, ut dictum est (in corp. art.). Sic ergo cum dicitur quod delectatio est operatio, non est prædicatio per essentiam, sed per causam.

Ad *secundum* dicendum, quod in animali duplex motus considerari potest: unus secundum intentionem finis, qui pertinet ad appetitum; alius secundum executionem, qui pertinet ad exteriorem operationem. Licet ergo in eo qui jam consecutus est bonum, in quo delectatur, cesset motus executionis, quo tendit ad finem, non tamen cessat motus appetitivæ partis, quæ sicut prius desiderabat non habitum, ita postea delectatur in habito. Licet enim delectatio sit quies quædam appetitus, considerata præsentia boni delectantis quod appetitui satisfacit, tamen adhuc remanet immutatio appetitus ab appetibili, ratione cujus delectatio motus quidam est.

Ad *tertium* dicendum, quod, quamvis nomen passionis magis proprie conve-

(1) Orth. fid. lib. II, cap. 22.
(2) Eth. lib. VII, cap. 12 et 13, et lib. X, cap. 4.
(3) Phys. lib. II, text. 19, et De anima, lib. II, text. 54. (4) Eth. lib. X, cap. 4, post med.
(5) Phys. lib. VII, text. 16, et De anima, lib. II, text. 58.
(6) De civit. Dei, lib. X et XIV, cap. 6, et l. XIV, cap. 8. (7) Rhet. lib. V, cap. 11, in princ.
(8) Al., *ostendit*.

(9) *In constitui* res esse dicitur, quando incipit constitui, sed nondum omnino constituitur. Dicitur in *constitutum esse* quando complete perficitur. Similiter *in fieri* res esse dicitur, dum incipit esse, sed nondum tota est. *In facto* esse dum est *complete* in rerum natura cum iis partibus et constitutivis quibuscum durat et permanet. (10) Eth. lib. VII, cap. 12.
(11) De anima, lib. II, text. 2, 5 et 6.

niat passionibus corruptivis et in malum tendentibus, sicut sunt ægritudines corporales, et tristitia et timor in anima, tamen etiam in bonum ordinantur aliquæ passiones, ut supra dictum est (quæst. XXII et XXIII, art. 1), et secundum hoc delectatio dicitur passio.

ART. II. — UTRUM DELECTATIO SIT IN TEMPORE [1].

De his etiam infra, art. 6 corp., et Sent. IV, dist. 49, quæst. III, art. 1, quæst. III, et De verit. quæst. VIII, art. 14 ad 12.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio sit in tempore. Delectatio enim est motus quidam, ut [2] Philosophus dicit. Sed motus omnis est in tempore. Ergo delectatio est in tempore.

2. Præterea, diuturnum vel morosum dicitur aliquid secundum tempus. Sed aliquæ delectationes dicuntur morosæ. Ergo delectatio est in tempore.

3. Præterea, passiones animæ sunt unius generis. Sed aliquæ passiones animæ sunt in tempore. Ergo et delectatio.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [3] quod " secundum nullum tempus accipiet quis delectationem. "

CONCLUSIO. — Delectatio secundum se nunquam est in tempore; verum si sit in bono jam adepto, quod transmutationi subjacet, est in tempore per accidens.

Respondeo dicendum quod aliquid contingit esse in tempore dupliciter: uno modo secundum se, alio modo per aliud, et quasi per accidens. Quia enim tempus est numerus successivorum, illa secundum se dicuntur esse in tempore, de quorum ratione est successio vel aliquid ad successionem pertinens, sicut motus, quies, locutio, et alia hujusmodi. Secundum aliud vero et non per se dicuntur esse in tempore illa de quorum ratione non est aliqua successio, sed tamen alicui successivo subjacent: sicut esse hominem de sui ratione non habet successionem; non enim est motus, sed terminus motus vel mutationis, scilicet generationis ipsius: sed quia humanum esse subjacet causis transmutabilibus, secundum hoc hominem esse est in tempore. Sic igitur dicendum est quod delectatio secundum se quidem [4] non est in tempore; est enim delectatio in bono jam adepto, quod est quasi terminus motus. Sed si illud bonum adeptum transmutationi subjaceat, erit delectatio per accidens in tempore; si autem sit omnino intransmutabile, delectatio non erit in tempore nec per se, nec per accidens.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut dicitur [5], motus dupliciter dicitur: uno modo, qui est actus imperfecti, scilicet existentis in potentia, inquantum hujusmodi; et talis motus est successivus et in tempore. Alius autem motus est actus perfecti, id est, existentis in actu, sicut intelligere, sentire, velle, et hujusmodi, et etiam delectari; et hujusmodi motus non est successivus, nec per se in tempore.

Ad *secundum* dicendum, quod delectatio dicitur morosa vel diuturna, secundum quod per accidens est in tempore [6].

Ad *tertium* dicendum, quod aliæ passiones non habent pro objecto bonum adeptum, sicut delectatio; unde plus habent de ratione motus imperfecti quam delectatio; et per consequens magis delectationi convenit non esse in tempore.

ART. III. — UTRUM DELECTATIO DIFFERAT A GAUDIO.

De his etiam infra, quæst. XXXV, art. 2 et 7 corp., et quæst. XLI, art. 3 corp., et Sent. III, dist. 17, quæst. XLI, art. 2 ad 3, et IV, dist. 49, quæst. III, art. 3, quæst. I ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod gaudium sit omnino idem quod delectatio. Passiones enim animæ differunt secundum objecta. Sed idem est objectum gaudii et delectationis, scilicet bonum adeptum. Ergo gaudium est omnino idem quod delectatio.

2. Præterea, unus motus non terminatur ad duos terminos; sed idem est motus qui terminatur ad gaudium et de-

(1) Scilicet utrum delectatio tempora mensuretur, ita ut de illius ratione sit successio vel aliquid ad successionem pertinens.
(2) Rhet. lib. I, cap. 11, in princ.
(3) Ethic. lib. X, cap. 3 et 4.
(4) Puta prout consideratur, ut affectio simplex ejus qui delectatur; cum affectio illa non sit aliud nisi quies, mensura vero motus, non quietis dicatur ipsum tempus ut sic et secundum se, quod idem est æquivalenter ac eam esse terminum motus, hic explicat S. Thomas
(5) De anima, lib. III, text. 28.
(6) Hoc est, non ratione sui juxta modum jam explicatum, sed ratione boni transmutabilis quod est ejus objectum, vel id in quo quiescit, ut in termino sui appetitus.

lectationem, scilicet concupiscentia [1]. Ergo delectatio et gaudium sunt omnino idem.

3. Præterea, si gaudium est aliud a delectatione, videtur quod pari ratione et lætitia, et exultatio, et jucunditas significent aliquid aliud a delectatione; et sic erunt omnes diversæ passiones; quod videtur esse falsum. Non ergo gaudium differt a delectatione.

Sed *contra* est quod in brutis animalibus non dicimus gaudium; sed in eis dicimus delectationem. Non ergo est idem gaudium et delectatio.

CONCLUSIO. — Differunt delectatio, quæ etiam brutis attribuitur, et gaudium quod consequitur delectationem quæ sit secundum rationem.

Respondeo dicendum quod gaudium, ut Avicenna dicit in libro suo De anima, est quædam species delectationis. Est enim considerandum quod, sicut sunt quædam concupiscentiæ naturales, quædam autem non naturales, sed consequuntur rationem, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 3), ita etiam delectationum quædam sunt naturales, et quædam non naturales, quæ sunt cum ratione; vel, sicut Damascenus [2] et Gregorius Nyssenus [3] dicunt: " Voluptatum hæ sunt animæ, illæ corporis: „ quod in idem redit. Delectamur enim et in his quæ naturaliter concupiscimus, ea adipiscentes, et in his quæ concupiscimus secundum rationem. Sed nomen *gaudii* non habet locum nisi in delectatione quæ consequitur rationem. Unde gaudium non attribuimus brutis animalibus, sed solum nomen delectationis. Omne autem quod concupiscimus secundum naturam, possumus etiam cum delectatione [4] rationis concupiscere: sed non e converso. Unde de omnibus de quibus est delectatio, potest esse gaudium in habentibus rationem, quamvis non semper de omnibus sit gaudium; quandoque enim aliquis sentit aliquam delectationem secundum corpus, de qua tamen non gaudet secundum rationem. Et secundum hoc patet quod delectatio est in plus quam in gaudium.

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum objectum appetitus animalis sit bonum apprehensum, diversitas apprehensionis pertinet quodammodo ad diversitatem objecti; et sic delectationes animales, quæ dicuntur etiam gaudia, distinguuntur a delectationibus corporalibus, quæ dicuntur solum delectationes; sicut et de concupiscentiis supra dictum est (quæst. præc., art. 3 ad 2).

Ad *secundum* dicendum, quod similis differentia invenitur etiam in concupiscentiis; ita quod delectatio respondeat concupiscentiæ, et gaudium respondeat desiderio; quod magis videtur pertinere ad concupiscentiam animalem; et sic secundum differentiam motus est etiam differentia quietis.

Ad *tertium* dicendum, quod alia nomina ad delectationem pertinentia sunt imposita ab effectibus delectationis; nam lætitia imponitur a dilatatione cordis, ac si diceretur *latitia:* exultatio vero dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris, quæ apparent exterius, inquantum scilicet interius gaudium prosilit ad exteriora; jucunditas vero dicitur a quibusdam specialibus lætitiæ signis vel effectibus; et tamen omnia ista nomina videntur pertinere ad gaudium; non enim utimur eis nisi in naturis rationalibus.

ART. IV. — UTRUM DELECTATIO SIT IN APPETITU INTELLECTIVO.

De his etiam infra, quæst. XXXV, art. 1 corp., et Sent. I, dist. 45, art. 1 corp., et III, dist. 49, quæst. III, art. 1, quæst. I et II.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non sit in appetitu intellectivo. Dicit enim Philosophus [5], quod " delectatio est motus quidam sensibilis, „ qui non est in parte intellectiva. Ergo delectatio non est in parte intellectiva.

2. Præterea, delectatio est passio quædam. Sed omnis passio est in appetitu sensitivo. Ergo delectatio non est nisi in appetitu sensitivo.

3. Præterea, delectatio est communis nobis et brutis. Ergo non est nisi in parte quæ nobis et brutis communis est.

Sed *contra* est quod Psal. XXXVI, 4 dicitur: *Delectare in Domino.* Sed ad Deum

(1) Pro actu sumpta, non pro habitu vel passione; sic enim non est proprie motus ad delectationem vel ad gaudium, sed prout actu per appetitum fertur ac tendit in aliquid quod sit gaudii vel delectationis materia.

(2) Orth. fid. lib. II, cap. 13 et 22.
(3) Nemes. lib. De nat. hom. cap. 18, in princ.
(4) Ita codices, edit. Romana, Nicolai, et Patav. 1698. Edit. Patav. 1712, cum Garcia, *directione.* (5) Rhet. lib. I, cap. 11, in princ.

non potest extendi appetitus sensitivus, sed solum intellectivus. Ergo delectatio potest esse in appetitu intellectivo.

CONCLUSIO. — Cum delectatio sequatur apprehensionem rationis, non solum in appetitu sensitivo, sed in intellectivo necesse est esse.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), delectatio quædam sequitur apprehensionem rationis. Ad apprehensionem autem rationis non solum commovetur appetitus sensitivus per applicationem ad aliquid particulare, sed etiam appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas. Et secundum hoc in appetitu intellectivo, sive in voluntate, est delectatio, quæ dicitur gaudium, non autem delectatio corporalis. Hoc tamen interest inter delectationem utriusque appetitus, quod delectatio appetitus sensibilis est cum aliqua transmutatione corporali; delectatio autem appetitus intellectivi nihil aliud est quam simplex motus voluntatis. Et secundum hoc Augustinus dicit [1], quod " cupiditas et lætitia nihil est aliud quam voluntas in eorum consecutione quæ volumus. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod in illa definitione Philosophi sensibile ponitur communiter pro quacumque apprehensione; dicit enim Philosophus [2], quod " secundum omnem sensum est delectatio, similiter autem secundum intellectum et speculationem. „ Vel potest dici quod ipse definit delectationem appetitus sensitivi.

Ad *secundum* dicendum, quod delectatio habet rationem passionis, proprie loquendo, inquantum est cum aliqua transmutatione corporali; et sic non est in appetitu intellectivo, sed secundum simplicem motum; sic enim etiam est in Deo et in angelis. Unde dicit Philosophus [3], quod " Deus una simplici operatione gaudet; „ et Dionysius dicit [4], quod " Angeli non sunt susceptibiles nostræ passibilis delectationis, sed congaudent Deo secundum incorruptionis lætitiam. „

Ad *tertium* dicendum, quod in nobis non solum est delectatio in qua communicamus cum brutis, sed etiam in qua communicamus cum angelis: unde [5] Dionysius dicit, quod " sancti homines multoties fiunt in participatione delectationum angelicarum. „ Et ita in nobis est delectatio non solum in appetitu sensitivo, in quo communicamus cum brutis, sed etiam in appetitu intellectivo, in quo communicamus cum angelis.

(1) De civ. Dei, lib. XIV, cap. 6, circa princ.
(2) Ethic. lib. X, cap. 4, a princ.
(3) Eth. lib. VII, cap. ult. circa fin.

ART. V. — UTRUM DELECTATIONES CORPORALES ET SENSIBILES SINT MAJORES DELECTATIONIBUS SPIRITUALIBUS ET INTELLIGIBILIBUS.

De his etiam infra, quæst. XXXVIII, art. 4, et Sent. IV, dist. 49, quæst. III, art. 5, quæst. I, et Eth. lib. I, lect. 13 col. 1, et Met. lib. XIII, lect. 6.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod delectationes corporales et sensibiles sint majores delectationibus spiritualibus et intelligibilibus; omnes enim aliquam delectationem sequuntur, secundum Philosophum [6]. Sed plures sequuntur delectationes sensibiles quam delectationes spirituales intelligibiles. Ergo delectationes corporales sunt majores.

2. Præterea, magnitudo causæ ex effectu cognoscitur. Sed delectationes corporales habent fortiores effectus; transmutant enim corpus, et in quibusdam insanias faciunt, ut dicitur [7]. Ergo delectationes corporales sunt fortiores.

3. Præterea, delectationes corporales oportet temperare et refrenare propter earum vehementiam. Sed delectationes spirituales non oportet refrenare. Ergo delectationes corporales sunt majores.

Sed *contra* est quod dicitur Psal. CXVIII, vers. 103: *Quam dulcia faucibus meis eloquia tua, super mel ori meo!* et Philosophus dicit [8] quod " maxima delectatio est quæ est secundum operationem sapientiæ. „

CONCLUSIO. — Cum intellectualis cognitio perfectior et nobis charior sit, et bonum spirituale majus sit magisque dilectum, necessum est delectationes intelligibiles et spirituales majoris delectationis esse quam sensibiles et corporales, licet hæ quoad nos interdum magis sint vehementes.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est (art. 1 hujus quæst.), delectatio provenit ex conjunctione convenientis, cum sentitur et cognoscitur.

(4) De cæl. hierarch. in fin. (5) Ibid.
(6) Ethic. lib. X, cap. 2. (7) Eth. lib. VII, c. 3, circa med. (8) Eth. lib. X, cap. 7.

In operibus autem animæ, præcipue sensitivæ et intellectivæ, est hoc considerandum, quod cum non transeant in materiam exteriorem, sunt actus vel perfectiones operantis, scilicet intelligere, sentire, velle, et hujusmodi. Nam actiones quæ transeunt in exteriorem materiam, magis sunt actiones et perfectiones materiæ transmutatæ: motus enim est " actus mobilis a movente. „ Sic igitur prædictæ actiones animæ sensitivæ et intellectivæ, et ipsæ sunt quoddam bonum operantis, et sunt etiam cognitæ per sensum et intellectum: unde etiam ex ipsis consurgit delectatio, et non solum ex earum objectis [1]. Si igitur comparentur delectationes intelligibiles delectationibus sensibilibus, secundum quod delectamur in ipsis actionibus, puta in cognitione sensus et in cognitione intellectus, non est dubium quod multo sunt majores delectationes intelligibiles quam sensibiles. Multo enim magis delectatur homo de hoc quod cognoscit aliquid intelligendo, quam de hoc quod cognoscit aliquid sentiendo; quia intellectualis cognitio et perfectior est et etiam magis cognoscitur, quia intellectus magis reflectitur supra actum suum quam sensus. Est etiam cognitio intellectiva magis dilecta; nullus enim est qui non vellet magis carere visu corporali quam visu intellectuali, eo modo quo bestiæ vel stulti carent, sicut Augustinus dicit [2]. Sed si comparentur delectationes intelligibiles spirituales delectationibus sensibilibus corporalibus, sic secundum se, et simpliciter loquendo, delectationes spirituales sunt majores. Et hoc apparet secundum tria quæ requiruntur ad delectationem, scilicet bonum conjunctum, et id cui conjungitur, et ipsa conjunctio. Nam ipsum bonum spirituale est majus quam corporale bonum, et est magis dilectum. Cujus signum est quod homines etiam a maximis corporalibus voluptatibus abstinent, ut non perdant honorem, qui est bonum intelligibile. Similiter etiam ipsa pars intellectiva est multo nobilior et magis cognoscitiva quam pars sensitiva. Conjunctio etiam utriusque est magis intima, et magis perfecta, et magis firma. Intimior quidem est, quia sensus sistit circa exteriora accidentia rei; intellectus vero penetrat usque ad rei essentiam; objectum enim intellectus est quod quid est. Perfectior autem est, quia conjunctioni sensibilis ad sensum adjungitur motus, qui est actus imperfectus; unde et delectationes sensibiles non sunt totæ simul, sed in eis aliquid pertransit, et aliquid expectatur consummandum, ut patet in delectatione ciborum et venereorum; sed intelligibilia sunt absque motu, unde delectationes tales sunt totæ simul. Est etiam firmior, quia delectabilia corporalia sunt corruptibilia, et cito deficiunt; bona vero spiritualia sunt incorruptibilia. Sed quoad nos delectationes corporales sunt magis vehementes propter tria: primo, quia sensibilia sunt magis nota quoad nos quam intelligibilia. Secundo etiam, quia delectationes sensibiles, cum sint passiones sensitivi appetitus, sunt cum aliqua transmutatione corporali; quod non contingit in delectationibus spiritualibus, nisi per quamdam redundantiam a superiori appetitu ad inferiorem. Tertio, quia delectationes corporales appetuntur ut medicinæ quædam contra corporales defectus vel molestias, ex quibus tristitiæ quædam consequuntur: unde delectationes corporales tristitiis hujusmodi supervenientes magis sentiuntur, et per consequens magis acceptantur, quam delectationes spirituales, quæ non habent tristitias contrarias, ut infra dicetur (quæst. xxxv, art. 5).

Ad *primum* ergo dicendum, quod ideo plures sequuntur delectationes corporales, quia bona sensibilia sunt magis et pluribus nota; et etiam quia homines indigent delectationibus ut medicinis contra multiplices dolores et tristitias. Et cum plures hominum non possint attingere ad delectationes spirituales, quæ sunt propriæ virtuosorum, consequens est quod declinent ad corporales.

Ad *secundum* dicendum, quod transmutatio corporis magis contingit ex delectationibus corporalibus, inquantum sunt passiones appetitus sensitivi.

(1) Hinc delectationis sensualis objectum est non tantum id quod sensu externo percipitur, sed etiam ipsa sensitiva cognitio; et similiter delectationis intellectualis objectum est id quod intellectu cognoscitur et ipsa cognitio intellectiva.

(2) De Trin. (Al. *De civit. Dei* perperam.) l. XIV, cap. 14, a med.

Ad *tertium* dicendum, quod delectationes corporales sunt secundum partem sensitivam, quæ regulatur ratione; et ideo indigent temperari et refrenari per rationem; sed delectationes spirituales sunt secundum mentem, quæ est ipsa regula; unde sunt secundum seipsas sobriæ et moderatæ.

ART. VI. — UTRUM DELECTATIONES TACTUS SINT MAJORES DELECTATIONIBUS QUÆ SUNT SECUNDUM ALIOS SENSUS.

De his etiam 2 2, quæst. XV, art. 3 corp., et quæst. CXLI, art. 4 corp. et ad 3, et art. 7 corp., Sent. IV, dist. 49, quæst. III, art. 5, quæst. II, et De malo, quæst. XIV, art. 4 corp. et ad 1.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod delectationes quæ sunt secundum tactum, non sint majores delectationibus quæ sunt secundum alios sensus. Illa enim delectatio videtur esse maxima, qua exclusa, gaudium omne cessat. Sed talis est delectatio quæ est secundum visum; dicitur enim Tobiæ v, 12: *Quale gaudium erit mihi, qui in tenebris sedeo, et lumen cœli non video?* Ergo delectatio quæ est per visum, est maxima inter sensibiles delectationes.

2. Præterea, unicuique fit delectabile illud quod amat, ut Philosophus dicit [1]. Sed inter omnes sensus maxime diligitur visus [2]. Ergo delectatio quæ est secundum visum, est maxima.

3. Præterea, principium amicitiæ delectabilis maxime est visio. Sed causa talis amicitiæ est delectatio. Ergo [secundum visum videtur esse maxima delectatio.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [3], quod " maximæ delectationes sunt secundum tactum. „

CONCLUSIO. — Delectatio visus ratione cognitionis inter sensibiles maxima est; sed delectatio tactus tum ratione utilitatis, tum quia ad eam ordinantur concupiscentiæ naturales, est simpliciter omnium aliorum sensuum delectationibus major.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est (art. 1 hujus quæst.), unumquodque, inquantum amatur, efficitur delectabile. Sensus autem, ut dicitur [4], propter duo diliguntur, scilicet propter cognitionem, et propter utilitatem: unde et utroque modo contingit esse delectationem secundum sensum. Sed quia apprehendere ipsam cognitionem tanquam bonum quoddam, proprium est hominis, ideo primæ delectationes sensuum, quæ scilicet sunt secundum cognitionem, sunt propriæ hominum; delectationes autem sensuum, inquantum diliguntur propter utilitatem, sunt communes omnibus animalibus. Si igitur loquamur de delectatione sensus quæ est ratione cognitionis, manifestum est quod secundum visum est major delectatio quam secundum aliquem alium sensum [5]. Si autem loquamur de delectatione sensus quæ est ratione utilitatis, sic maxima delectatio est secundum tactum. Utilitas enim sensibilium attenditur secundum ordinem ad conservationem naturæ animalis. Ad hanc autem utilitatem propinquius se habent sensibilia tactus; est enim tactus cognoscitivus eorum ex quibus consistit animal, scilicet calidi et frigidi, et humidi et sicci, et hujusmodi. Unde secundum hoc delectationes quæ sunt secundum tactum, sunt majores, quasi fini propinquiores. Et propter hoc etiam animalia, quæ non habent delectationem secundum sensum, nisi ratione utilitatis, non delectantur secundum alios sensus nisi in ordine ad sensibilia tactus; neque enim odoribus leporum canes gaudent, sed cibatione, neque leo voce bovis, sed comestione, ut dicitur [6]. Cum igitur delectatio tactus sit maxima ratione utilitatis, delectatio autem visus ratione cognitionis, si quis utramque comparare velit, inveniet simpliciter delectationem tactus esse majorem delectatione visus, secundum quod consistit intra limites sensibilis delectationis: quia manifestum est quod id quod est naturale, in unoquoque est potentissimum. Hujusmodi autem delectationes tactus sunt ad quas ordinantur concupiscentiæ naturales, sicut cibi et venerea, et hujusmodi. Sed si consideremus delectationes visus, secundum quod visus deservit intellectui, sic delectationes visus erunt potiores, ea ratione qua

(1) Rhetor. lib. I, cap. 11.
(2) Quasi plura objecta manifestans, ut dicitur Met. lib. I. (3) Ethicor. lib. III, cap. 10.
(4) Metaph. lib. I, in princ.
(5) Propter allatam rationem, quia objecta plura et distinctius repræsentat. Quod autem tactus propter utilitatem plusquam alii sensus nos delectet quasi ad conservationem vitæ ordinatus, maxime locum habet in gustu qui est species quædam tactus, vel aliquam analogiam habet cum tactu; sicut et sequentia insinuant
(6) Ethic. lib. III, cap. 10, circa med.

t intelligibiles delectationes sunt potiores sensibilibus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod gaudium, sicut supra dictum est (art. 3 hujus quæst.), significat animalem delectationem; et hæc maxime pertinet ad visum; sed delectatio naturalis magis pertinet ad tactum.

Ad *secundum* dicendum, quod visus maxime diligitur propter cognitionem, eo quod multas rerum differentias nobis ostendit, ut [1] dicitur.

Ad *tertium* dicendum, quod alio modo delectatio est causa amoris carnalis; et alio modo visio; nam delectatio, et maxime quæ est secundum tactum, est causa amicitiæ delectabilis per modum finis: visio autem est causa, sicut unde est principium motus, inquantum per visum amabilis imprimitur species rei quæ allicit ad amandum, et ad concupiscendam ejus delectationem.

ART. VII. — UTRUM ALIQUA DELECTATIO SIT NON NATURALIS.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla delectatio sit non naturalis. Delectatio enim in affectibus animæ proportionatur quieti in corporibus. Sed appetitus corporis naturalis non quiescit nisi in loco connaturali. Ergo nec quies appetitus animalis, quæ est delectatio, potest esse nisi in aliquo connaturali. Nulla ergo delectatio est non naturalis.

2. Præterea, illud quod est contra naturam, est violentum. Sed " omne violentum est contristans, „ ut dicitur [2]. Ergo nihil quod est contra naturam, est delectabile.

3. Præterea, constitui in propriam naturam, cum sentitur, causat delectationem, ut patet in definitione Philosophi supra posita (art. 1 huj. quæst.). Sed constitui in naturam unicuique est naturale, quia motus naturalis est qui est ad terminum naturalem. Ergo omnis delectatio est naturalis.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [3], quod " quædam delectationes sunt ægritudinales, et contra naturam. „

CONCLUSIO. — Cum quædam delectationes sint contra naturam, etiam quasdam non esse naturales necesse est.

Respondeo dicendum quod naturale dicitur " quod est secundum naturam, „ ut dicitur [4]. Natura autem in homine dupliciter sumi potest. Uno modo prout intellectus et ratio est potissime hominis natura, quia secundum eam homo in specie constituitur; et secundum hoc naturales delectationes hominum dici possunt quæ sunt in eo quod convenit homini secundum rationem; sicut delectari in contemplatione veritatis et in actibus virtutum est naturale homini. Alio modo potest sumi natura in homine secundum quod condividitur rationi, scilicet id quod est commune homini et aliis, præcipue quod rationi non obedit; et secundum hoc ea quæ pertinent ad conservationem corporis vel secundum individuum (ut cibus, potus, lectus et hujusmodi), vel secundum speciem (sicut venereorum usus), dicuntur homini delectabilia naturaliter. Secundum utrasque autem delectationes contingit aliquas esse innaturales, simpliciter loquendo, sed connaturales secundum quid. Contingit enim in aliquo individuo corrumpi aliquod principiorum naturalium speciei, et sic id quod est contra naturam speciei, fieri per accidens naturale huic individuo, sicut aquæ calefactæ est naturale quod calefaciat; ita igitur contingit quod id quod est contra naturam hominis vel quantum ad rationem, vel quantum ad corporis conservationem, fiat huic homini connaturale propter aliquam corruptionem naturæ in eo existentem. Quæ quidem corruptio potest esse vel ex parte corporis, sicut ex ægritudine, sicut febricitantibus dulcia videntur amara, et e converso; sive propter malam complexionem, sicut aliqui delectantur in comestione terræ, vel carbonum vel aliquorum hujusmodi; vel etiam ex parte animæ, sicut propter consuetudinem aliqui delectantur in comedendo homines, vel in coitu bestiarum, aut masculorum, aut aliorum hujusmodi, quæ non sunt secundum naturam humanam.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. VIII. — UTRUM DELECTATIO POSSIT ESSE DELECTATIONI CONTRARIA.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod delectationi non sit delectatio contraria. Passiones enim animæ speciem

(1) Ibidem.
(2) Met. lib. v, text. 6.
(3) Ethic. lib. vii, cap. 12 et ult.
(4) Phys. lib. ii, text. 4 et 5.

et contrarietatem recipiunt secundum objectum [1]. Objectum autem delectationis est bonum. Cum igitur bonum non sit contrarium bono, sed bonum malo contrarietur, et malum bono, ut dicitur in Prædicamentis [2], videtur quod delectatio non sit contraria delectationi.

2. Præterea, uni est contrarium unum [3], ut probatur [4]. Sed delectationi contraria est tristitia. Non ergo delectationi contraria est delectatio.

3. Præterea, si delectationi contraria est delectatio, hoc non est nisi propter contrarietatem eorum in quibus aliquis delectatur. Sed hæc differentia est materialis; contrarietas autem est differentia secundum formam, ut dicitur [5]. Ergo contrarietas non est delectationis ad delectationem.

Sed *contra*, " ea quæ se impediunt in eodem genero existentia, „ secundum Philosophum [6] " sunt contraria. „ Sed quædam delectationes se invicem impediunt, ut dicitur [7]. Ergo aliquæ delectationes sunt contrariæ.

CONCLUSIO. — Cum aliquæ delectationes se impediant, necesse est quoque aliquas aliis esse contrarias.

Respondeo dicendum quod delectatio in affectionibus animæ, sicut dictum est (art. 2 hujus quæst.), proportionatur quieti in corporibus naturalibus. Dicuntur autem duæ quietes esse contrariæ, quæ sunt in contrariis terminis; sicut quies quæ est sursum, ei quæ est deorsum, ut dicitur [8]. Unde et contingit in affectibus animæ duas delectationes esse contrarias.

Ad *primum* ergo dicendum, quod verbum illud Philosophi est intelligendum, secundum quod bonum et malum accipitur in virtutibus et vitiis; nam inveniuntur duo contraria vitia; non autem invenitur virtus contraria virtuti. In aliis autem nil prohibet duo bona esse ad invicem contraria, sicut calidum et frigidum, quorum unum est bonum igni, alterum aquæ. Et per hunc modum delectatio potest esse delectationi contraria. Sed hoc in bono virtutis esse non potest, quia bonum virtutis non accipitur nisi per convenientiam ad aliquid unum, scilicet rationem.

Ad *secundum* dicendum, quod delectatio se habet in affectibus animæ sicut quies naturalis in corporibus; est enim in aliquo convenienti, et quasi connaturali. Tristitia autem se habet sicut quies violenta; tristabile enim repugnat appetitui animali, sicut locus quietis violentæ appetitui naturali. Quieti autem naturali opponitur et quies violenta ejusdem corporis, et quies naturalis alterius, ut dicitur [9]. Unde delectationi opponitur et delectatio et tristitia.

Ad *tertium* dicendum, quod ea in quibus delectamur, cum sint objecta delectationis, non solum faciunt differentiam materialem, sed etiam formalem, si sit diversa ratio delectabilitatis. Diversa enim ratio objecti diversificat speciem actus vel passionis, ut ex supra dictis patet (quæst. XXIII, art. 1).

(1) Mediate, ut jam notatum est, immediate autem secundum actus qui et ipsi species ab objectis immediate recipiunt.
(2) Cap. De oppos. in princ.
(3) Materiali sensu, non formali: hoc est, unicuique rei una tantum ex opposito adversatur.
(4) Metaph. lib. X, text. 17.
(5) Ibid. text. 13 et 14. (6) Ibid.
(7) Ethic. lib. X, cap. 5, circa med.

QUÆSTIO XXXII.

DE CAUSA DELECTATIONIS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causis delectationis; et circa hoc quæruntur octo: 1. Utrum operatio sit causa propria delectationis. — 2. Utrum motus sit causa delectationis. — 3. Utrum spes et memoria. — 4. Utrum tristitia. — 5. Utrum actiones aliorum sint nobis delectationis causa. — 6. Utrum benefacere alteri sit causa delectationis. — 7. Utrum similitudo sit causa delectationis. — 8. Utrum admiratio sit causa delectationis.

ART. I. — UTRUM OPERATIO SIT CAUSA PROPRIA DELECTATIONIS [10].

De his etiam Sent. IV, dist. 49, quæst. III, art. 5, quæst. IV corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod operatio non sit propria et prima causa delectationis. Ut enim Philosophus dicit [11], " delectari consistit in hoc quod sensus aliquid patiatur; „ requiritur enim ad delectationem cognitio, sicut dictum est (quæst. XXXI, art. 1). Sed per prius sunt cognoscibilia objecta o-

(8) Phys. l. V, text. 54. (9) Ibid. text. 54 et seq.
(10) In hoc articulo S. Doctor docet omnis delectationis causam esse aliquam operationem, sed observandum est quod non omnis operatio causet delectationem, sed ea solum quæ est proportionata et conveniens operanti, ut ait ipse Div. Thomas in resp. ad 3 et Sent. IV, d. 46, quæst. III, art. 2 et 3.
(11) Rhet. lib. I, cap. 11, a princ.

perationum quam ipsæ operationes. Ergo operatio non est propria causa delectationis.

2. Præterea, delectatio potissime consistit in fine adepto ; hoc enim est quod præcipue concupiscitur. Sed non semper operatio est finis, sed quandoque ipsum operatum. Non ergo operatio est propria et per se causa delectationis.

3. Præterea, otium et requies dicuntur per cessationem operationis. Hæc autem sunt delectabilia, ut dicitur [1]. Non ergo operatio est propria causa delectationis.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [2], quod " delectatio est operatio connaturalis, non impedita. „

CONCLUSIO. — Cum omnis delectatio consecutionem boni convenientis et hujusmodi adeptionis cognitionem requirat, et utrumque in quadam operatione consistat, omnem delectationem ex aliqua operatione consequi necessum est.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XXXI, art. 1), ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio boni convenientis, et cognitio hujusmodi adeptionis. Utrumque autem horum in quadam operatione consistit; nam actualis cognitio operatio est quædam. Similiter bonum conveniens adipiscimur aliqua operatione ; ipsa etiam operatio propria est quoddam bonum conveniens. Unde oportet quod omnis delectatio aliquam operationem consequatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ipsa objecta operationum non sunt delectabilia, nisi inquantum conjunguntur nobis vel per cognitionem solam, sicut cum delectamur in consideratione, vel inspectione aliquorum; vel quocumque alio modo simul cum cognitione ; sicut cum aliquis delectatur in hoc quod cognoscit se habere quodcumque bonum, puta divitias, vel honorem, vel aliquid hujusmodi : quæ quidem non essent delectabilia, nisi inquantum apprehenduntur ut habita. Ut enim Philosophus dicit [3], " magnam delectationem habet putare aliquid sibi proprium; „ quæ procedit ex naturali amore alicujus ad seipsum. Habere autem hujusmodi nihil est aliud quam uti eis vel posse uti; et hoc est per aliquam operationem. Unde manifestum est quod omnis delectatio in operationem reducitur sicut in causam.

Ad *secundum* dicendum, quod etiam in illis in quibus operationes non sunt fines, sed operata ipsa, operata sunt delectabilia, inquantum sunt habita, vel facta; quod refertur ad aliquem usum, vel operationem.

Ad *tertium* dicendum, quod operationes sunt delectabiles, inquantum sunt proportionatæ et connaturales operanti. Cum autem virtus humana sit finita, secundum aliquam mensuram operatio est ei proportionata. Unde si excedat illam mensuram, jam non erit proportionata, nec delectabilis, sed magis laboriosa et attædians. Et secundum hoc, otium, et ludus, et alia quæ ad requiem pertinent, delectabilia sunt, inquantum auferunt tristitiam quæ est ex labore.

(1) Rhetor. lib. I, loc. sup. cit.
(2) Ethic. lib. VII, cap. 12 et 13, et X, cap. 4 et 5 implic.
(3) Polit. lib. II, cap. 3, ante med.

ART. II. — UTRUM MOTUS SIT CAUSA DELECTATIONIS [4].

De his etiam Sent. IV, dist 49, quæst. III, art. 2 ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod motus non sit causa delectationis; quia, sicut supra dictum est (qu. XXXI, art. 1), bonum præsentialiter adeptum est causa delectationis ; unde Philosophus dicit [5] quod " delectatio non comparatur generationi, sed operationi rei jam existentis. „ Id autem quod movetur ad aliud, nondum habet illud, sed quodammodo est in via generationis respectu illius secundum quod omni motui adjungitur generatio et corruptio, ut dicitur [6]. Ergo motus non est causa delectationis.

2. Præterea, motus præcipue laborem et lassitudinem inducit in operibus. Sed operationes ex hoc quod sunt laboriosæ et lassantes, non sunt delectabiles, sed magis afflictivæ. Ergo motus non est causa delectationis.

3. Præterea, motus importat innovationem quamdam , quæ opponitur consuetudini. Sed ea quæ sunt consueta, sunt nobis delectabilia, ut Philosophus dicit [7]. Ergo motus non est causa delectationis.

(4) Per motum hic designatur mutatio aut rerum varietas. (5) Eth. lib. VII, cap. 12.
(6) Phys. lib. VIII, text. 24.
(7) Rhetor. lib. I, cap. 11, a princ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [1]: " Quid est hoc, Domine Deus meus, cum tu in æternum tibi ipsi sis gaudium, et quædam de te circa te semper gaudeant, quod hæc rerum pars alterno defectu et profectu, offensionibus et conciliationibus gaudet? " Ex quo accipitur quod homines gaudent et delectantur in quibusdam alternationibus; et sic motus videtur esse causa delectationis.

CONCLUSIO. — Motus est causa delectationis, quoad omnia quæ in ipsa delectatione reperiuntur.

Respondeo dicendum quod ad delectationem tria requiruntur, scilicet bonum delectans, conjunctio delectabilis, et tertium, quod est cognitio hujus conjunctionis. Et secundum hæc tria motus efficitur delectabilis, ut Philosophus dicit [2]. Nam ex parte nostra, qui delectamur, transmutatio efficitur nobis delectabilis propter hoc quod natura nostra transmutabilis est; et propter hoc quod est nobis conveniens nunc, non erit conveniens postea; sicut calefieri ad ignem est conveniens homini in hieme, non autem in æstate. Ex parte vero boni delectantis, quod nobis conjungitur, fit etiam transmutatio delectabilis; quia actio continuata alicujus auget effectum; sicut quanto aliquis diutius appropinquat igni, magis calefit et desiccatur. Naturalis autem habitudo in quadam mensura consistit; et ideo quando continuata præsentia delectabilis superexcedit mensuram naturalis habitudinis, efficitur remotio ejus delectabilis. Ex parte vero ipsius cognitionis, quia homo desiderat cognoscere aliquod totum et perfectum. Cum ergo aliqua non poterunt apprehendi tota simul, delectat in his transmutatio ut unum transeat, et alterum succedat, et sic totum sentiatur. Unde Augustinus dicit [3]: " Non vis utique stare syllabas, sed transvolare ut aliæ veniant, et totum audias: ita semper omnia, ex quibus unum aliquid constat, et non sunt omnia simul, plus delectant omnia quam singula, si possint sentiri omnia. " Si ergo sit aliqua res cujus natura sit intransmutabilis, et non possit in ea fieri excessus naturalis habitudinis per continuationem delectabilis, et quæ possit totum suum delectabile simul intueri, non erit ei transmutatio delectabilis; et quanto aliquæ delectationes plus ad hoc accedunt, tanto plus continuari possunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quod id quod movetur, etsi nondum habeat perfecte id ad quod movetur, incipit tamen jam aliquid habere ejus ad quod movetur; et secundum hoc ipse motus habet aliquid delectationis. Deficit tamen a delectationis perfectione; nam perfectiores delectationes sunt in rebus immobilibus. Motus etiam efficitur delectabilis, inquantum per ipsum fit aliquid conveniens quod prius conveniens non erat, vel desinit [4] esse, ut supra dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod motus laborem et lassitudinem inducit, secundum quod transcendit habitudinem naturalem. Sic autem motus non est delectabilis, sed secundum quod removentur contraria habitudinis naturalis.

Ad *tertium* dicendum, quod id quod est consuetum, efficitur delectabile, inquantum efficitur naturale. Nam consuetudo est quasi altera natura. Motus autem est delectabilis, non quidem quo receditur a consuetudine, sed magis secundum quod per ipsum impeditur corruptio naturalis habitudinis, quæ posset provenire ex assiduitate alicujus operationis. Et sic ex eadem causa connaturalitatis efficitur consuetudo delectabilis et motus.

ART. III. — UTRUM SPES ET MEMORIA SINT CAUSÆ DELECTATIONIS.

De his etiam infra, quæst. XL, art. 8, et 2 2, quæst. XXX, art. 1 ad 3, et Met. lib. XII, lect. 6, col. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod memoria et spes non sint causæ delectationis. Delectatio enim est de bono præsenti, ut Damascenus dicit [5]. Sed memoria et spes sunt de absenti; est enim memoria præteritorum, spes vero futurorum. Ergo memoria et spes non sunt causa delectationis.

2. Præterea, idem non est causa contrariorum. Sed spes est causa afflictionis; dicitur enim Prov. XIII, 12: *Spes quæ differtur, affligit animam.* Ergo spes non est causa delectationis.

3. Præterea, sicut spes convenit cum

(1) Confess. lib. VIII, cap. 3, post med.
(2) Eth. lib. VII, forte cap. 12, et Rhet. lib. I, cap. 11. (3) Conf. lib. IV, cap. 11, a med.

(4) Ita cod. Alc., edit. Rom., Nicolai et Pat an. 1698. Theologi, et edit. Pat. 1712, *desivit.*
(5) Orth. fid. lib. II, cap. 13.

delectatione in eo quod est de bono, ita etiam et concupiscentia et amor. Non ergo magis debet assignari spes causa delectationis quam concupiscentia vel amor.

Sed *contra* est quod dicitur Rom. XII, vers. 12 : *Spe gaudentes* [1]; et Psal. LXXVI, 4 : *Memor fui Dei, et delectatus sum.*

CONCLUSIO. — Cum delectatio ex boni convenientis præsentia et conjunctione nascatur, cum memoria et spes bonum conveniens aliquo modo præsens constituant, etiam memoria et spes sunt causæ delectationis.

Respondeo dicendum quod delectatio causatur ex præsentia boni convenientis, secundum quod sentitur, vel qualitercumque percipitur. Est autem aliquid præsens nobis dupliciter; uno modo secundum cognitionem, prout scilicet cognitum est in cognoscente secundum suam similitudinem; alio modo secundum rem, prout scilicet unum alteri realiter conjungitur vel actu, vel potentia, secundum quemcumque conjunctionis modum. Et quia major est conjunctio secundum rem quam secundum similitudinem, quæ est conjunctio cognitionis, itemque major est conjunctio rei in actu quam in potentia, ideo maxima est delectatio quæ fit per sensum, qui requirit præsentiam rei sensibilis. Secundum autem gradum tenet delectatio spei, in qua non solum est delectabilis conjunctio secundum apprehensionem, sed etiam secundum facultatem vel possibilitatem adipiscendi bonum quod delectat; tertium autem gradum tenet delectatio memoriæ, quæ habet solam conjunctionem apprehensionis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod spes et memoria sunt quidem eorum quæ sunt simpliciter absentia, quæ tamen secundum quid sunt præsentia, scilicet vel secundum apprehensionem solam, vel secundum apprehensionem et facultatem ad minus æstimatam.

Ad *secundum* dicendum, quod nihil prohibet idem secundum diversa esse causam contrariorum. Sic igitur spes, inquantum habet præsentem æstimationem boni futuri, delectationem causat; inquantum autem caret præsentia ejus, causat afflictionem.

Ad *tertium* dicendum, quod amor et concupiscentia delectationem causant. Omne enim amatum fit delectabile amanti, eo quod amor est quædam unio vel connaturalitas amantis ad amatum. Similiter etiam omne concupitum est delectabile concupiscenti, cum concupiscentia sit præcipue appetitus delectationis. Sed tamen spes, inquantum importat quamdam certitudinem realis præsentiæ boni delectantis quam non importat nec amor, nec concupiscentia, magis ponitur causa delectationis quam illa; et similiter magis vel actu, quam memoria, quæ est de eo quod jam transiit.

ART. IV. — UTRUM TRISTITIA SIT CAUSA DELECTATIONIS.

De his etiam infra, quæst. XXXV, art. 5 ad 1, et quæst. XLVIII, art. 4 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia non sit causa delectationis. Contrarium enim non est causa contrarii. Sed tristitia contrariatur delectationi. Ergo non est causa delectationis.

2. Præterea, contrariorum contrarii sunt effectus. Sed delectabilia memorata sunt causa delectationis. Ergo tristia memorata sunt causa doloris et non delectationis.

3. Præterea, sicut se habet tristitia ad delectationem, ita odium ad amorem. Sed odium non est causa amoris, sed magis e converso, ut supra dictum est (quæst. XXIX, art. 2). Ergo tristitia non est causa delectationis.

Sed *contra* est quod Ps. XLI, 4 dicitur: *Fuerunt mihi lacrymæ meæ panes die ac nocte.* Per panem autem refectio delectationis intelligitur. Ergo lacrymæ quæ ex tristitia oriuntur, videntur esse delectationis causa.

CONCLUSIO. — Tristitia secundum quod est in actu, causa delectationis esse potest inquantum memoriam rei dilectæ parit: tristitia autem in memoria existens causa fit delectationis ex subsequenti mali evasione.

Respondeo dicendum quod tristitia potest dupliciter considerari: uno modo secundum quod est in actu; alio modo

(1) Id est expectatione præmiorum cælestium, ut explicat ibi Haymo. Augustinus gaudium præsens comparans cum futuro, et ad eumdem sensum referens illud Apostoli (II. Cor. VI, 10), *quasi tristes, semper autem gaudentes*, ait: *quare semper? quia et hic et ibi hic enim unde gaudemus? De spe. De spe: ibi unde gaudemus? De re. Præsentem gaudium habet spes gaudentis.*

secundum quod est in memoria. Et utroque modo tristitia potest esse delectationis causa. Tristitia quidem in actu existens est causa delectationis, inquantum facit memoriam rei dilectæ [1], de cujus absentia aliquis tristatur, et tamen de sola ejus apprehensione delectatur. Memoria autem tristitiæ fit causa delectationis propter subsequentem evasionem; nam carere malo accipitur in ratione boni; unde secundum quod homo apprehendit se evasisse ab aliquibus tristibus et dolorosis, accrescit ei gaudii materia, secundum quod Augustinus dicit [2], quod " sæpe læti tristium meminimus, et sani dolorum sine dolore, et inde amplius læti et grati sumus; „ et dicit [3] quod " quanto majus fuit periculum in prælio, tanto majus erit gaudium in triumpho. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod contrarium quandoque per accidens est causa contrarii, sicut frigidum quandoque calefacit, ut dicitur [4]; et similiter tristitia per accidens est delectationis causa, inquantum fit per eam apprehensio alicujus delectabilis.

Ad *secundum* dicendum, quod tristia memorata, inquantum sunt tristia et delectabilibus contraria, non causant delectationem, sed inquantum ab eis homo liberatur; et similiter memoria delectabilium ex eo quod sunt amissa, potest causare tristitiam.

Ad *tertium* dicendum, quod odium etiam per accidens potest esse causa amoris, prout scilicet aliqui diligunt se, inquantum convenient in odio unius et ejusdem.

ART. V. — UTRUM ACTIONES ALIORUM SINT NOBIS CAUSA DELECTATIONIS.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod actiones aliorum non sint nobis delectationis causa. Causa enim delectationis est proprium bonum conjunctum. Sed aliorum operationes non sunt nobis conjunctæ. Ergo non sunt nobis causa delectationis.

2. Præterea, operatio est proprium bonum operantis. Si igitur operationes aliorum sint nobis causa delectationis, pari ratione omnia alia bona aliorum erunt nobis delectationis causa; quod patet esse falsum.

3. Præterea, operatio est delectabilis, inquantum procedit ex habitu nobis innato; unde dicitur [5], quod " signum generati habitus oportet accipere fientem in opere delectationem. „ Sed operationes aliorum non procedunt ex habitibus qui in nobis sunt, sed interdum ex habitibus qui sunt in operantibus. Non ergo operationes aliorum sunt nobis delectabiles, sed ipsis operantibus.

Sed *contra* est quod dicitur in II. Canonica Joannis, 4: *Gavisus sum valde, quia inveni de filiis tuis ambulantes in veritate* [6].

CONCLUSIO. — Cum delectemur si quis boni aliquid nobis faciat, si quis nos laudet, aut honoret; actiones aliorum nobis delectabiles esse certum est.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est (art. 1 hujus quæst.), ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio proprii boni, et cognitio proprii boni consecuti. Tripliciter ergo operatio alterius potest esse delectationis causa: uno modo, inquantum per operationem alicujus consequimur aliquod bonum; et secundum hoc operationes illorum qui nobis aliquod bonum faciunt, sunt nobis delectabiles, quia bene pati ab alio est delectabile. Alio modo, secundum quod per operationes aliorum efficitur nobis aliqua cognitio, vel aliqua æstimatio proprii boni; et propter hoc homines delectantur in hoc quod laudantur vel honorantur ab aliis, quia scilicet per hoc accipiunt æstimationem in seipsis aliquod bonum esse; et quia ista æstimatio fortius generatur ex testimonio bonorum et sapientum, ideo in horum laudibus et honoribus homines magis delectautur; et quia adulator est apparens laudator [7], propter hoc etiam adulationes quibusdam sunt delectabiles. Et quia amor est alicujus boni, et admiratio est alicujus magni, idcirco amari ab aliis et in admiratione haberi est delectabile, inquantum per hoc fit homini æstimatio propriæ bonitatis vel magnitudinis, in quibus aliquis delectatur. Tertio modo, inquantum

(1) Cujus recordatio sine delectatione aliqua esse non potest, qualiscumque de absentia ejus tristitia sit, etc.
(2) De civ. Dei, lib. XXII, implic. cap. ult., sed expres. hoc habet Greg. Moral. lib. IV, c. 31, ad fin. (3) Confess. lib. VIII, cap. 3, ante med.
(4) Phys. lib. VIII, text. 8.
(5) Eth. lib. II, cap. 3, in princ.
(6) Verba sunt ejus ad Electam Dominum rescribentis, ut Epistolæ inscriptio expresse habet.
(7) Non enim vere et sincero animo laudat, sed fraudulenta intentione ac simulata.

ipsæ operationes aliorum, si sint bonæ, æstimantur ut bonum proprium propter vim amoris, qui facit æstimare amicum quasi eumdem sibi; et propter odium, quod facit æstimare bonum alterius esse sibi contrarium, efficitur mala operatio inimici delectabilis. Unde dicitur I. Corinth. XIII, 6 quod *charitas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati.*

Ad *primum* ergo dicendum, quod operatio alterius potest esse mihi conjuncta vel per effectum, sicut in primo modo; vel per apprehensionem, sicut in secundo modo; vel per affectionem, sicut in tertio modo.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad tertium modum, non autem quantum ad duos primos.

Ad *tertium* dicendum, quod operationes aliorum, etsi non procedant ex habitibus qui in me sunt, causant tamen in me aliquid delectabile; vel faciunt mihi æstimationem, sive apprehensionem proprii habitus; vel procedunt ex habitu illius qui est unum mecum per amorem.

ART. VI. — UTRUM BENEFACERE ALTERI SIT CAUSA DELECTATIONIS.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod benefacere alteri non sit delectationis causa. Delectatio enim causatur ex consecutione proprii boni, sicut supra dictum est (art. præc. et 1 hujus quæst.). Sed benefacere non pertinet ad consecutionem proprii boni, sed magis ad emissionem. Ergo magis videtur esse causa tristitiæ quam delectationis.

2. Præterea, Philosophus dicit [1] quod " illiberalitas connaturalior est hominibus quam prodigalitas. „ Sed ad prodigalitatem pertinet benefacere aliis, ad illiberalitatem autem pertinet desistere a benefaciendo. Cum ergo operatio connaturalis sit delectabilis unicuique, ut dicitur [2], videtur quod benefacere aliis non sit causa delectationis.

3. Præterea, contrarii effectus ex contrariis causis procedunt. Sed quædam quæ pertinent ad malefacere, sunt naturaliter homini delectabilia, sicut vincere, redarguere vel increpare alios, et etiam punire quantum ad iratos, ut dicit [3] Philosophus [4]. Ergo benefacere magis est causa tristitiæ quam delectationis.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [5], quod " largiri et auxiliari amicis aut extraneis est delectabilissimum. „

CONCLUSIO. — Alteri benefacere causa est delectationis ex comparatione effectus, finis, et multiplicis benefaciendi principii.

Respondeo dicendum quod hoc ipsum quod est benefacere alteri, potest tripliciter esse delectationis causa: uno modo per comparationem ad effectum, quod est bonum in altero constitutum; et secundum hoc, inquantum bonum alterius reputamus quasi nostrum bonum propter unionem amoris, delectamur in bono quod per nos fit aliis, præcipue amicis, sicut in bono proprio. Alio modo per comparationem ad finem; sicut cum aliquis per hoc quod alteri benefacit, sperat consequi aliquod bonum sibi ipsi vel a Deo vel ab homine; spes autem delectationis est causa. Tertio modo per comparationem ad principium; et sic hoc quod est benefacere alteri, potest esse delectabile per comparationem ad triplex principium: quorum unum est facultas benefaciendi; et secundum hoc benefacere alteri fit delectabile, inquantum per hoc fit homini quædam imaginatio abundantis boni in seipso existentis, ex quo possit aliis communicare; et ideo homines delectantur in filiis et operibus propriis, sicut quibus communicant proprium bonum. Aliud principium est habitus inclinans, secundum quem benefacere fit alicui connaturale; unde liberales delectabiliter dant aliis. Tertium principium est motivum; puta cum aliquis movetur ab aliquo quem diligit, ad benefaciendum alicui. Omnia enim quæ facimus vel patimur propter amicum, delectabilia sunt, quia amor præcipua causa delectationis est.

Ad *primum* ergo dicendum, quod emissio, inquantum est indicativa proprii boni est delectabilis; sed inquantum

(1) Eth. lib. IV, cap. 1, a med.
(2) Ethic. lib. VII, cap. 14, et lib. X, c. 4 et 5.
(3) Rhetor. lib. I, cap. 11.
(4) Eodem tenore ibidem dicit Aristoteles quod *et ulcisci jucundum est, si quis consequi possit ultionem; quam si non consequatur est molestum.* Unde Juv. (Sat. XIII, v. 180): *At vindicta bonum vita jucundius ipsa.* Et P. Syrus: *Inimicum ulcisci, vitam accipere est alteram.* Quibus præivit Homerus dicens: *Quæque (vindicta) multo dulcior melle liquidum stillante.*
(5) Polit. lib. II, cap 3, a med

evacuat proprium bonum, potest esse contristans, sicut quando est immoderata.

Ad *secundum* dicendum, quod prodigalitas habet immoderatam emissionem, quæ repugnat naturæ: et ideo prodigalitas dicitur esse contra naturam.

Ad *tertium* dicendum, quod vincere, redarguere et punire non est delectabile, inquantum est in malum alterius; sed inquantum pertinet ad proprium bonum, quod plus homo amat quam odiat malum alterius. Vincere enim est delectabile naturaliter, inquantum per hoc fit æstimatio propriæ excellentiæ; et propter hoc omnes ludi in quibus est concertatio, et in quibus potest esse victoria, sunt maxime delectabiles; et universaliter omnes concertationes, secundum quod habent spem victoriæ. Redarguere autem et increpare potest esse dupliciter delectationis causa: uno modo inquantum facit homini imaginationem propriæ sapientiæ et excellentiæ; increpare enim et corripere est sapientum et majorum. Alio modo secundum quod aliquis increpando et reprehendendo alteri benefacit, quod est delectabile, ut dictum est (in corp. art.). Irato autem est delectabile punire, inquantum videtur removere apparentem minorationem, quæ videtur esse ex præcedenti læsione; cum enim aliquis est ab alio læsus, videtur per hoc ab alio minoratus esse [1]; et ideo appetit ab hac minoratione liberari per retributionem læsionis. Et sic patet quod benefacere alteri per se potest esse delectabile; sed malefacere alteri non est delectabile, nisi inquantum videtur pertinere ad proprium bonum.

ART. VII. — UTRUM SIMILITUDO SIT CAUSA DELECTATIONIS.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod similitudo non sit causa delectationis. Principari enim et præesse quamdam dissimilitudinem importat. Sed principari et præesse naturaliter est delectabile, ut dicitur [2]. Ergo dissimilitudo magis est causa delectationis quam similitudo.

2. Præterea, nihil magis est dissimile delectationi quam tristitia. Sed illi qui patiuntur tristitiam, maxime sequuntur delectationes, ut dicitur [3]. Ergo dissimilitudo est magis causa delectationis quam similitudo.

3. Præterea, illi qui sunt repleti aliquibus delectationibus, non delectantur in eis, sed magis fastidiunt eas; sicut patet in repletione ciborum. Non ergo similitudo est delectationis causa.

Sed *contra* est quod similitudo est causa amoris, ut dictum est supra (quæst. XXVII, art. 3). Amor autem est causa delectationis. Ergo similitudo est causa delectationis.

CONCLUSIO. — Similitudo, quæ amoris est causa, delectationis quoque causa est.

Respondeo dicendum quod similitudo est quædam unitas; unde id quod est simile, inquantum est unum, est delectabile, sicut et amabile, ut supra dictum est (loc. cit.). Et si quidem id quod est simile, proprium bonum non corrumpat, sed augeat, est simpliciter delectabile; puta homo homini, et juvenis juveni. Si vero sit corruptivum proprii boni, sic per accidens efficitur fastidiosum vel contristans; non quidem inquantum est simile et unum, sed inquantum corrumpit id quod est magis unum. Quod autem aliquid simile corrumpat proprium bonum, contingit dupliciter: uno modo quia corrumpit mensuram proprii boni per quemdam excessum. Bonum enim (præcipue corporale), ut sanitas, in quadam commensuratione consistit; et propter hoc superabundantes cibi, vel quælibet delectationes corporales fastidiuntur. Alio modo per directam contrarietatem ad proprium bonum; sicut figuli abominantur alios figulos, non inquantum sunt figuli, sed inquantum per eos amittunt excellentiam propriam, sive proprium lucrum, quæ appetunt sicut proprium bonum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum sit quædam communicatio principantis ad subjectum, est ibi quædam similitudo; tamen secundum quamdam excellentiam, eo quod principari et præesse pertinent ad excellentiam proprii boni. Sapientum enim et meliorum est principari et præesse. Unde per hoc fit homini propriæ bonitatis imaginatio; vel quia per hoc quod homo principatur et præest, aliis benefacit, quod est delectabile.

(1) Hoc est, despectus, pauci vel parvi factus, pro nihilo habitus.

(2) Rhet. lib. I, cap. 11, prope fin.

(3) Ethic. lib. VII, cap. 14

Ad *secundum* dicendum, quod id in quo delectatur tristatus, etsi non sit simile tristitiæ, est tamen simile homini contristato, quia tristitiæ contrariantur proprio bono ejus qui tristatur: et ideo appetitur delectatio ab his qui in tristitia sunt, ut conferens ad proprium bonum, inquantum est medicativa contrarii. Et ista est causa quare delectationes corporales, quibus sunt contrariæ quædam tristitiæ, magis appetuntur quam delectationes intellectuales, quæ non habent contrarietatem tristitiæ, ut infra dicetur (quæst. xxxv, art. 5). Exinde etiam est quod omnia animalia naturaliter appetunt delectationem, quia semper animal laborat per sensum et motum. Et propter hoc etiam juvenes maxime delectationes appetunt, propter multas transmutationes in eis existentes, dum sunt in statu augmenti. Et etiam melancholici vehementer appetunt delectationes ad expellendum tristitiam, quia corpus eorum quasi pravo humore corroditur, ut dicitur [1].

Ad *tertium* dicendum, quod bona corporalia in quadam mensura consistunt; et ideo superexcessus similium corrumpit proprium bonum; et propter hoc efficitur fastidiosus et contristans inquantum contrariatur bono proprio hominis.

ART. VIII. — UTRUM ADMIRATIO SIT CAUSA DELECTATIONIS.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod admiratio non sit causa delectationis. " Admirari enim est ignorantis naturæ, „ ut Damascenus dicit [2]. Sed ignorantia non est delectabilis, sed magis scientia. Ergo admiratio non est causa delectationis.

2. Præterea, admiratio est principium sapientiæ, quasi via ad inquirendam veritatem, ut dicitur [3]. Sed delectabilius est contemplari jam cognita, quam inquirere ignota, ut Philosophus dicit [4], cum hoc habeat difficultatem et impedimentum, illud autem non habeat: delectatio autem causatur ex operatione non impedita, ut dicitur [5]. Ergo admiratio non est causa delectationis, sed magis delectationem impedit.

3. Præterea, unusquisque in consuetis delectatur; unde operationes habituum per consuetudinem acquisitorum sunt delectabiles. Sed consueta non sunt admirabilia, ut dicit Augustinus super Joan. [6]. Ergo admiratio contrariatur causæ delectationis.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [7], quod " admiratio est delectationis causa. „

CONCLUSIO. — Admiratio, ut ei adjungitur spes consequendi cognitionem ejus quod quis scire desiderat, maxima est delectationis causa.

Respondeo dicendum quod adipisci desiderata est delectabile, ut supra dictum est (art. 3 hujus quæst.), et ideo quanto alicujus rei amatæ magis accrescit desiderium, tanto magis per adeptionem accrescit delectatio; et etiam in ipso augmento desiderii fit augmentum delectationis, secundum quod fit etiam spes rei amatæ, sicut supra dictum est (ibid.), quod ipsum desiderium ex spe est delectabile. Est autem admiratio desiderium quoddam sciendi; quod in homine contingit ex hoc quod videt effectum, et ignorat causam, vel ex hoc quod causa talis effectus excedit cognitionem aut facultatem ipsius. Et ideo admiratio est causa delectationis, inquantum habet adjunctam spem consequendi cognitionem ejus quod scire desiderat. Et propter hoc omnia admirabilia sunt delectabilia, sicut quæ sunt rara, et omnes repræsentationes rerum, etiam quæ in se non sunt delectabiles. Gaudet enim anima in collatione unius ad alterum, quia conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus rationis, ut Philosophus dicit [8]. Et propter hoc etiam liberari a magnis periculis magis est delectabile, quia est admirabile, ut dicitur [9].

Ad *primum* ergo dicendum, quod admiratio non est delectabilis, inquantum habet ignorantiam, sed inquantum habet desiderium addiscendi causam; et inquantum admirans aliquid novum addiscit, scilicet talem se esse qualem [10] non æstimabat.

Ad *secundum* dicendum, quod dele-

(1) Ethic. lib. VII, cap. 14, post med.
(2) Orth. fid. lib. II, cap. 22.
(3) Princ. Metaph. cap. 2, ante med.
(4) Ethic. lib. X, cap. 7, paulo post princ.
(5) Eth. lib. VII, cap. 12 et 13, et lib. X, c. 4 et 5.
(6) Tract. 24, in princ.
(7) Rhet. lib. I, cap. 11, post med.
(8) In sua Poetica, cap. 4. (9) Rhet. IIb. I, c. 11.
(10) Alc., *talem esse, quem.*

ctatio duo habet, scilicet quietem in bono, et hujusmodi quietis perceptionem. Quantum igitur ad primum, cum sit perfectius contemplari veritatem cognitam quam inquirere ignotam, contemplationes rerum scitarum per se loquendo sunt magis delectabiles quam inquisitiones rerum ignotarum; tamen per accidens, quantum ad secundum, contingit quod inquisitiones sunt quandoque delectabiliores, secundum quod ex majori desiderio procedunt. Desiderium autem majus excitatur ex perceptione ignorantiæ; unde maxime homo delectatur in his quæ de novo invenit aut addiscit.

Ad *tertium* dicendum, quod ea quæ sunt consueta, sunt delectabilia ad operandum, inquantum sunt quasi connaturalia. Sed tamen ea quæ sunt rara, possunt esse delectabilia vel ratione cognitionis, quia desideratur eorum scientia, inquantum sunt mira, vel ratione operationis, quia ex desiderio magis inclinatur mens ad hoc quod intense in novitate operetur, ut dicitur [1]. Perfectior enim operatio causat perfectiorem delectationem.

QUÆSTIO XXXIII.

DE EFFECTIBUS DELECTATIONIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus delectationis; et circa hoc quæruntur quatuor: 1. Utrum delectationis sit dilatare. — 2. Utrum delectatio causet sui sitim vel desiderium. — 3. Utrum delectatio impediat usum rationis. — 4. Utrum delectatio perficiat operationem.

ART. I. — UTRUM DELECTATIONIS SIT DILATARE.

De his etiam infra, quæst. XXXVII, art. 4 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod dilatatio non sit effectus delectationis. Dilatatio enim videtur ad amorem magis pertinere, secundum quod dicit Apostolus [2]: *Cor nostrum dilatatum est.* Unde et de præcepto charitatis Psalm. CXVIII, 96 dicitur: *Latum mandatum tuum nimis.* Sed delectatio est alia passio ab amore. Ergo dilatatio non est effectus delectationis.

2. Præterea, ex hoc quod aliquid dilatatur, efficitur capacius ad recipiendum. Sed receptio pertinet ad desiderium, quod est rei nondum habitæ. Ergo dilatatio magis videtur pertinere ad desiderium quam ad delectationem.

3. Præterea, constrictio dilatationi opponitur. Sed constrictio videtur ad delectationem pertinere; nam illud constringimus quod firmiter volumus retinere, et talis est affectio appetitus circa rem delectantem. Ergo dilatatio ad delectationem non pertinet.

Sed *contra* est quod ad expressionem gaudii dicitur Isa. LX, 5: *Videbis, et afflues, et mirabitur, et dilatabitur cor tuum.* Ipsa etiam delectatio ex dilatatione nomen accepit, ut lætitia nominetur, sicut supra dictum est (qu. XXXI, art. 3 ad 3).

CONCLUSIO. — Delectatio dilatationis est causa secundum quamdam translationem ex corporibus acceptam, qua animus hominis vel ejus affectus dilatari dicitur.

Respondeo dicendum quod latitudo est quædam dimensio magnitudinis corporalis: unde in affectionibus animæ nonnisi secundum metaphoram dicitur. Dilatatio autem dicitur quasi motus ad latitudinem; et competit delectationi secundum duo quæ ad delectationem requiruntur. Quorum unum est ex parte apprehensivæ virtutis, quæ apprehendit conjunctionem alicujus boni convenientis. Ex hac autem apprehensione apprehendit se homo perfectionem quamdam adeptum, quæ est spiritualis magnitudo; et secundum hoc animus hominis dicitur per delectationem magnificari seu dilatari. Aliud autem est ex parte appetitivæ virtutis, quæ assentit rei delectabili, et in ea quiescit, quodammodo se præbens ei ad eam interius capiendam: et sic dilatatur affectus hominis per delectationem, quasi se tradens ad continendum interius rem delectantem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod nihil prohibet in his quæ dicuntur metaphorice, idem diversis attribui secundum diversas similitudines; et secundum hoc dilatatio pertinet ad amorem, ratione cujusdam extensionis, inquantum affectus amantis ad alios extenditur, ut curet non solum quæ sua sunt, sed quæ aliorum; ad delectationem vero pertinet dilatatio, inquantum aliquid in seipso ampliatur, ut quasi capacius reddatur.

(1) Eth. lib. X, cap. 4, vers. fin.

(2) II. Cor. VI, 2.

Ad *secundum* dicendum, quod desiderium habet quidem aliquam ampliationem ex imaginatione rei desideratæ, sed multo magis ex præsentia rei jam delectantis; quia magis præbet se animus rei jam delectanti quam rei non habitæ desideratæ, cum delectatio sit finis desiderii.

Ad *tertium* dicendum, quod ille qui delectatur constringit quidem rem delectantem, dum ei fortiter inhæret; sed cor suum ampliat, ut perfecte delectabili fruatur.

ART. II. — UTRUM DELECTATIO CAUSET SUI SITIM VEL DESIDERIUM.

De his etiam Sent. IV, dist. 49, quæst. III, art. 2 ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non causet desiderium sui ipsius Omnis enim motus cessat, cum pervenerit ad quietem. Sed delectatio est quasi quædam quies motus desiderii, ut supra dictum est (quæst. XXIII, art. 4, et quæst XXX, art. 2). Cessat ergo motus desiderii, cum ad delectationem pervenerit Non ergo delectatio causat desiderium.

2. Præterea, oppositum non est causa sui oppositi. Sed delectatio quodammodo desiderio opponitur ex parte objecti; nam desiderium est boni non habiti, delectatio vero boni jam habiti. Ergo delectatio non causat desiderium sui ipsius.

3. Præterea, fastidium desiderio repugnat. Sed delectatio plerumque causat fastidium Non ergo facit sui desiderium.

Sed *contra* est quod Dominus dicit [1]: *Qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum;* per aquam autem significatur, secundum Augustinum [2], delectatio corporalis.

CONCLUSIO. — Delectatio secundum quod est in actu, nonnisi per accidens sitim vel desiderium sui ipsius causat: ut vero in memoria est, et non in actu, sitim et sui desiderium causat per se.

Respondeo dicendum quod delectatio dupliciter potest considerari: uno modo secundum quod est in actu; alio modo secundum quod est in memoria. Item sitis vel desiderium potest dupliciter accipi: uno modo proprie, secundum quod importat appetitum rei non habitæ; alio modo communiter, secundum quod importat exclusionem fastidii. Secundum igitur quod est in actu, delectatio non causat sitim vel desiderium sui ipsius, per se loquendo, sed solum per accidens. Si tamen sitis vel desiderium dicatur rei non habitæ appetitus, tunc delectatio non causat simpliciter sitim vel desiderium: nam delectatio est affectio appetitus circa rem præsentem. Sed contingit rem præsentem non perfecte haberi; et hoc potest esse vel ex parte rei habitæ, vel ex parte habentis. Ex parte quidem rei habitæ, eo quod res habita non est tota simul, unde successive recipitur; et dum aliquis delectatur in eo quod habet, desiderat potiri eo quod restat; sicut qui audit primam partem versus, et in hoc delectatur, desiderat alteram partem versus audire, ut Augustinus dicit [3]. Et hoc modo omnes fere delectationes corporales faciunt sui ipsarum sitim, quousque consummentur, eo quod tales delectationes consequuntur aliquem motum, sicut patet in delectationibus ciborum. Ex parte autem ipsius habentis, sicut cum aliquis aliquam rem in se perfectam existentem non statim perfecte habet, sed paulatim acquirit, sicut in mundo isto percipientes aliquid imperfecte de divina cognitione delectamur; et ipsa delectatio excitat sitim vel desiderium perfectæ cognitionis: secundum quod potest intelligi quod habetur Eccli. XXIV, 29: *Qui bibunt me, adhuc sitient.* Si vero per sitim vel desiderium intelligatur sola intensio affectus tollens fastidium, sic delectationes spirituales maxime faciunt sitim vel desiderium sui ipsarum. Delectationes enim corporales, quia augmentatæ vel continuatæ faciunt superexcrescentiam naturalis habitudinis, efficiuntur fastidiosæ, ut patet in delectatione ciborum; et propter hoc quando aliquis jam pervenit ad perfectum in delectationibus corporalibus, fastidit eas, et quandoque appetit aliquas alias. Sed delectationes spirituales non superexcrescunt naturalem habitudinem, sed perficiunt naturam. Unde cum pervenitur ad consummationem in ipsis, tunc sunt magis delectabiles; nisi forte per accidens, inquantum operationi contemplativæ adjunguntur aliquæ operationes virtutum corporalium, quæ per assiduitatem operandi lassantur; et per hunc

(1) Joan. IV, 13.
(2) Tract. 15 in Joan., parum ante med.
(3) Confess. lib. IV, cap. 11, a med.

modum etiam potest intelligi quod dicitur Eccli. XXIV, 29: *Qui bibunt me, adhuc sitient:* quia etiam de angelis, qui perfecte Deum cognoscunt, et delectantur in ipso, dicitur I. Petri I, 12, quod *desiderant in eum prospicere.* Si vero considcretur delectatio, prout est in memoria, et non in actu, sic per se nata est causare sui ipsius sitim et desiderium, quando scilicet homo redit ad illam dispositionem in qua erat sibi delectabile quod præteriit; si vero immutatus sit ab illa dispositione, memoria delectationis non causat in eo delectationem, sed fastidium, sicut pleno existenti memoria cibi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quando delectatio est perfecta, tunc habet omnimodam quietem, et cessat motus desiderii tendentis in non habitum; sed quando imperfecte habetur, tunc non omnino cessat motus desiderii tendentis in non habitum.

Ad *secundum* dicendum, quod id quod imperfecte habetur, secundum quid habetur, et secundum quid non habetur: et ideo simul de eo potest esse et desiderium et delectatio.

Ad *tertium* dicendum, quod delectationes alio modo causant fastidium, et alio modo desiderium, ut dictum est (in corp. art.).

ART. III. — UTRUM DELECTATIO IMPEDIAT USUM RATIONIS.

De his etiam infra, quæst. XXXIV, art. 1 ad 1, et 2 2, quæst. XV, art. 3, et quæst. LIII, art. 6, et Sent. IV, dist. 40, quæst. III ad 3, et art. 5, quæst. I ad 4, et De malo, quæst. X, art. 1 ad 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non impediat usum rationis. Quies enim maxime confert ad debitum rationis usum; unde dicitur [1], quod " in sedendo et quiescendo fit anima sciens et prudens; „ et [2]: *Intrans in domum meam conquiescam cum illa,* scilicet sapientia. Sed delectatio est quædam quies. Ergo non impedit, sed magis juvat rationis usum.

2. Præterea, ea quæ non sunt in eodem, etiamsi sint contraria, non se impediunt. Sed delectatio est in parte appetitiva; usus autem rationis in parte apprehensiva. Ergo delectatio non impedit rationis usum.

(1) Phys. lib. VII, text. 20. (2) Sap. VIII, 16.
(3) Ethic. lib. VI, cap. 5

3. Præterea, quod impeditur ab alio, videtur quodammodo transmutari ab ipso. Sed usus apprehensivæ virtutis magis movet delectationem quam a delectatione moveatur; est enim causa delectationis. Ergo delectatio non impedit usum rationis.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [3], quod " delectatio corrumpit existimationem prudentiæ. „

CONCLUSIO. — Delectationes consequentes actum rationis non impediunt, sed magis adjuvant usum rationis; at corporales delectationes variis modis usum rationis quam maxime impediunt.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur [4], " delectationes propriæ adaugent operationes, extraneæ vero impediunt. „ Est ergo quædam delectatio quæ habetur de ipso actu rationis, sicut cum aliquis delectatur in contemplando vel ratiocinando, et talis delectatio non impedit usum rationis, sed adjuvat; quia illud attentius operamur in quo delectamur; attentio autem adjuvat operationem. Sed delectationes corporales impediunt usum rationis triplici ratione: primo quidem ratione distractionis, quia, sicut jam dictum est (quæst. IV, art. 1 ad 3), ad ea in quibus delectamur, multum attendimus. Cum autem intentio [5] fortiter inhæserit alicui rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur; et secundum hoc, si delectatio corporalis fuerit magna, vel totaliter impediet usum rationis, ad se intentionem animi attrahendo, vel multum impediet. Secundo ratione contrarietatis; quædam enim delectationes, maxime superexcedentes, sunt contra ordinem rationis; et per hunc modum Philosophus dicit [6], quod " delectationes corporales corrumpunt existimationem prudentiæ, „ non autem existimationem speculativam, cui delectatio non contrariatur, puta quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis; secundum autem primum modum utramque impedit. Tertio modo secundum quamdam ligationem, inquantum scilicet ad delectationem corporalem sequitur quædam transmutatio corporalis, major etiam quam in aliis passionibus, quanto vehementius afficitur appetitus ad rem præsentem quam ad rem ab-

(4) Eth. lib. X, cap. 5. (5) Al., *attentio*
(6) Ethic. lib. VI, cap. 5.

sentem. Hujusmodi autem corporales perturbationes impediunt usum rationis, sicut patet in vinolentis, qui habent usum rationis ligatum vel impeditum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod delectatio corporalis habet quidem quietem appetitus in delectabili, quæ quies interdum contrariatur rationi; sed ex parte corporis semper habet transmutationem; et quantum ad utrumque impedit rationis usum.

Ad *secundum* dicendum, quod vis appetitiva et apprehensiva sunt quidem diversæ partes, sed unius animæ: et ideo cum intentio animæ vehementer applicatur ad actum unius, impeditur ab actu contrario alterius.

Ad *tertium* dicendum, quod usus rationis requirit debitum usum imaginationis, et aliarum virium sensitivarum, quæ utuntur organo corporali; et ideo ex transmutatione corporali usus rationis impeditur, impedito actu virtutis imaginativæ et aliarum virium sensitivarum.

ART. IV. — UTRUM DELECTATIO PERFICIAT OPERATIONEM.

De his etiam infra, quæst. XXXIV, art. 4 ad 3, et quæst. XL, art. 8 corp., et Sent. IV, dist. 17, quæst. II, art. 3, quæst. I ad 3, et De verit. quæst. XXVI, art. 10 corp. et ad 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non perficiat operationem. Omnis enim humana operatio ab usu rationis dependet. Sed delectatio impedit usum rationis, ut dictum est (art. præc.). Ergo delectatio non perficit, sed debilitat operationem humanam.

2. Præterea, nihil est perfectivum sui ipsius, vel suæ causæ. Sed delectatio est operatio, ut dicitur [1]; quod oportet ut intelligatur vel essentialiter, vel causaliter. Ergo delectatio non perficit operationem.

3. Præterea, si delectatio perficit operationem, aut perficit ipsam sicut finis, aut sicut forma, aut sicut agens. Sed non sicut finis, quia operationes non quæruntur propter delectationem, sed magis e converso, ut supra dictum est (art. præc.); nec iterum per modum efficientis, quia magis operatio est causa efficiens delectationis; nec iterum sicut forma, non enim perficit delectatio operationem ut habitus quidam, secundum Philosophum [2]. Delectatio ergo non perficit operationem.

Sed *contra* est quod dicitur ibidem [3], quod " delectatio operationem perficit. "

CONCLUSIO. — Delectatio operationem perficit, cum per modum supervenientis finis, tum per modum agentis causæ, indirecte tamen.

Respondeo dicendum quod delectatio dupliciter operationem perficit: uno modo per modum finis, non quidem secundum quod finis dicitur id propter quod aliquid est, sed secundum quod omne bonum completive superveniens potest dici finis; et secundum hoc dicit Philosophus [3], quod " delectatio perficit operationem, sicut quidam superveniens finis, " inquantum scilicet super hoc bonum quod est operatio, supervenit aliud bonum quod est delectatio, quæ importat quietationem appetitus in bono præsupposito. Secundo modo ex parte causæ agentis; non quidem directe, quia Philosophus dicit [4], quod " perficit operationem delectatio, non sicut medicus sanum, sed sicut sanitas; " indirecte autem, inquantum scilicet agens, quia delectatur in sua actione, vehementius attendit ad ipsam, et diligentius eam operatur; et secundum hoc dicitur [5], quod " delectationes adaugent proprias operationes, et impediunt extraneas. "

Ad *primum* ergo dicendum, quod non omnis delectatio impedit actum rationis, sed delectatio corporalis, quæ non consequitur actum rationis, sed actum concupiscibilis, qui per delectationem augetur; delectatio autem, quæ consequitur actum rationis, fortificat rationis usum.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut dicitur [6], contingit quod duo sibi invicem sunt causa, ita quod unum sit causa efficiens, et aliud causa finalis alterius: et per hunc modum operatio causat delectationem sicut causa efficiens; delectatio autem perficit operationem per modum finis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* patet responsio ex dictis.

(1) Eth. lib. VII, cap. 12 et 13, et lib. X, cap. 4.
(2) Eth. lib. X, cap. 4, a med.
(3) Eth. lib. X, loc. nunc cit.
(4) Ethic. lib. X, ibidem.
(5) Ethic. lib. X, cap. 5.
(6) Physic. lib. II, text. 30.

QUÆSTIO XXXIV.

DE BONITATE ET MALITIA DELECTATIONUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de bonitate et malitia delectationum; et circa hoc quæruntur quatuor: 1. Utrum omnis delectatio sit mala. — 2. Dato quod non, utrum omnis delectatio sit bona. — 3. Utrum aliqua delectatio sit optima. — 4. Utrum delectatio sit mensura vel regula secundum quam judicetur bonum vel malum in moralibus.

ART. I. — UTRUM OMNIS DELECTATIO SIT MALA [1].

De his etiam Sent. IV, dist. 39, quæst. III, art. 4, quæst. III corp., et De verit. quæst. XV, art. 4, et Ethic. lib. X, lect. 1, 2, 3 et 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis delectatio sit mala. Illud enim quod corrumpit prudentiam, et impedit rationis usum, videtur esse secundum se malum, quia " bonum hominis est secundum rationem esse, „ ut Dionysius dicit [2]. Sed delectatio corrumpit prudentiam, et impedit rationis usum, et tanto magis, quanto delectationes sunt majores. Unde in delectationibus venereis, quæ sunt maximæ, impossibile est aliquid intelligere, ut dicitur [3]; et Hieronymus etiam dicit super Matth. [4], quod " illo tempore quo conjugales actus geruntur, præsentia sancti Spiritus non dabitur, etiamsi propheta videatur esse qui officio generationis obsequitur. „ Ergo delectatio est secundum se malum. Ergo omnis delectatio est mala.

2. Præterea, illud quod fugit virtuosus, et prosequitur aliquis deficiens a virtute, videtur esse secundum se malum et fugiendum: quia, ut dicitur [5], " virtuosus est quasi mensura et regula humanorum actuum; „ et Apostolus dicit [6]: *Spiritualis judicat omnia.* Sed pueri et bestiæ, in quibus non est virtus, prosequuntur delectationes; fugit autem eas temperatus. Ergo delectationes secundum se sunt malæ et fugiendæ.

3. Præterea, virtus et ars sunt circa difficile et bonum, ut dicitur [7]. Sed nulla ars ordinata est ad delectationem. Ergo delectatio non est aliquid bonum.

Sed *contra* est quod Psalm. XXXVI, 4 dicitur: *Delectare in Domino.* Cum igitur ad nihil mali auctoritas divina inducat, videtur quod non omnis delectatio sit mala.

CONCLUSIO. — Non omnes delectationes malæ sunt, sed quædam malæ, quæ scilicet sunt præter rationem rectam, et quædam bonæ, videlicet quæ sunt secundum rationem.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur [8], aliqui posuerunt omnes delectationes esse malas. Cujus ratio videtur fuisse, quia intentionem suam referebant ad solas delectationes sensibiles et corporales, quæ sunt magis manifestæ. Nam et in cæteris intelligibilia a sensibilibus antiqui philosophi non distinguebant, nec intellectum a sensu, ut dicitur [9]. Delectationes autem corporales arbitrabantur dicendas omnes esse malas; ut sic homines, qui ad delectationes immoderatas sunt proni, a delectationibus se retrahentes, ad medium virtutis perveniant. Sed hæc existimatio non fuit conveniens. Cum enim nullus possit vivere sine aliqua sensibili et corporali delectatione, si illi qui docent omnes delectationes esse malas, deprehendantur aliquas delectationes suscipere, magis homines ad delectationes erunt proclives exemplo operum, verborum doctrina prætermissa. In operationibus enim et passionibus humanis, in quibus experientia plurimum valet, magis movent exempla quam verba. Dicendum est ergo aliquas delectationes esse bonas, et aliquas esse malas. Est enim delectatio quies appetitivæ virtutis in aliquo bono amato, et consequens aliquam operationem. Unde hujus ratio duplex accipi potest: una quidem ex parte boni, in quo aliquis quiescens delectatur: bonum enim et malum in moralibus dicitur, secundum quod convenit rationi, vel discordat ab ea, ut supra dictum est (quæst. XIX, art. 3); sicut in rebus naturalibus aliquid dicitur naturale ex eo quod naturæ convenit, innaturale vero ex eo quod est a natura discordans. Sicut igitur in naturalibus

(1) In hoc articulo et sequenti S. Doctor docet contra quosdam stoicorum non omnes delectationes esse malas, et contra epicureos non omnes delectationes esse bonas, sed quasdam esse bonas et quasdam malas.
(2) De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 21.
(3) Ethic. lib. VII, cap. 11.
(4) Ubi nihil occurrit; sed implic. habet Ep. ad Ageruch. a med., express. autem Orig. hom. VI in Num. a med. (5) Eth. lib. X, cap. 5, circa fin.
(6) I. Cor II, 15.
(7) Ethic. lib. II, cap. 3, circa fin.
(8) Ethic. lib. X, cap 2 et 3.
(9) De anima, lib. II, text. 150.

est quædam quies naturalis, quæ scilicet est in eo quod convenit naturæ, ut cum grave quiescit deorsum; et quædam innaturalis, quæ est in eo quod repugnat naturæ, sicut cum grave quiescit sursum: ita et in moralibus est quædam delectatio bona, secundum quod appetitus superior aut inferior requiescit in eo quod convenit rationi; et quædam mala ex eo quod quiescit in eo quod a ratione discordat, et a lege Dei. Alia ratio accipi potest ex parte operationum, quarum quædam sunt malæ, et quædam bonæ. Operationibus autem magis sunt affines delectationes quæ sunt eis conjunctæ, quam concupiscentiæ quæ tempore eas præcedunt. Unde cum concupiscentiæ bonarum operationum sint bonæ, malarum vero malæ, multo magis delectationes bonarum operationum sunt bonæ, malarum vero malæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XXXIII, art. 3), delectationes quæ sunt de actu rationis, non impediunt rationem, neque corrumpunt prudentiam; sed delectationes extraneæ, cujusmodi sunt delectationes corporales, quæ quidem rationis usum impediunt, sicut supra dictum est (ibid.), vel per contrarietatem appetitus qui quiescit in eo quod repugnat rationi, et ex hoc habet delectatio quod sit moraliter mala; vel secundum quamdam ligationem rationis, sicut in concubitu conjugali; quamvis delectatio sit in eo quod convenit rationi, tamen impedit rationis usum propter corporalem transmutationem adjunctam. Sed ex hoc non consequitur malitiam moralem, sicut nec somnus, quo ligatur usus rationis, moraliter est malus, si sit secundum rationem receptus; nam et ipsa ratio hoc habet, ut quandoque rationis usus intercipiatur. Dicimus tamen, quod hujusmodi ligamentum rationis ex delectatione in actu conjugali, etsi non habeat malitiam moralem, quia non est peccatum mortale nec veniale, provenit tamen ex quadam morali malitia, scilicet ex peccato primi parentis; nam hoc in statu innocentiæ non erat, ut patet ex his quæ in primo dicta sunt (quæst. XCVIII, art. 2).

Ad *secundum* dicendum, quod temperatus non fugit omnes delectationes, sed immoderatas et rationi non convenientes. Quod autem pueri et bestiæ delectationes prosequantur, non ostendit eas universaliter esse malas: quia in eis est naturalis appetitus a Deo, qui movetur in id quod est ei conveniens.

Ad *tertium* dicendum, quod non omnis boni est ars, sed exteriorum factibilium, ut infra dicetur (quæst. LVII, art. 3). Circa operationes autem et passiones quæ sunt in nobis, magis est prudentia et virtus quam ars: et tamen aliqua ars est factiva delectationis, scilicet pulmentaria et pigmentaria, ut dicitur [1].

(1) Ethic. lib. VII, cap. 12, circa fin

ART. II. — UTRUM OMNIS DELECTATIO SIT BONA.

De his etiam Sent. IV, dist. 49, quæst. III, art. 3, quæst. III ad 2, et art. 4, quæst. I, per tot., et 2 corp., et Eth. lib. X, lect. 1, 2, 3 et 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis delectatio sit bona. Sicut enim in primo dictum est (quæst. V, art. 6), bonum in tria dividitur, scilicet honestum, utile et delectabile. Sed honestum omne est bonum, et similiter omne utile. Ergo et omnis delectatio est bona.

2. Præterea, illud secundum se est bonum, quod non quæritur propter aliud, ut dicitur [2]. Sed delectatio non quæritur propter aliud; ridiculum enim videtur ab aliquo quærere quare vult delectari. Ergo delectatio est per se bona. Sed quod per se prædicatur de aliquo, universaliter prædicatur de eo. Ergo omnis delectatio est bona.

3. Præterea, id quod ab omnibus desideratur, videtur esse per se bonum; nam "bonum est quod omnia appetunt," ut dicitur [3]. Sed omnes appetunt aliquam delectationem, etiam pueri et bestiæ. Igitur delectatio est secundum se bonum; omnis ergo delectatio est bona.

Sed *contra* est quod dicitur Prov. II, 14: *Qui lætantur cum malefecerint, et exultant in rebus pessimis.*

CONCLUSIO. — Non omnes delectationes bonæ sunt, sed quædam sunt simpliciter bonæ, quædam vero bonæ secundum quid, et his oppositæ sunt delectatio simpliciter mala, et secundum quid mala.

Respondeo dicendum quod, sicut aliqui stoicorum posuerunt omnes delectationes esse malas, ita epicurei po-

(2) Ethic. lib. I, cap. 6 et 7.
(3) Ethic. lib. I, in princ.

suerunt delectationem secundum se esse bonam, et per consequens delectationes omnes esse bonas. Qui ex hoc decepti esse videntur, quod non distinguebant inter id quod est bonum simpliciter, et inter id quod est bonum quoad hunc. Simpliciter quidem bonum est quod secundum se bonum est. Contingit autem, quod non est secundum se bonum, esse huic bonum, dupliciter: uno modo, quia est ei conveniens secundum dispositionem in qua nunc est, quæ tamen non est naturalis; sicut leproso bonum est quandoque comedere aliqua venenata, quæ non sunt simpliciter convenientia complexioni humanæ. Alio modo, quia id quod non est conveniens, æstimatur ut conveniens. Et quia delectatio est quies appetitus in bono, si sit bonum simpliciter illud in quo quiescit appetitus, erit simpliciter delectatio et simpliciter bona; si autem non sit bonum simpliciter, sed quoad hunc, tunc nec delectatio est simpliciter, sed huic; nec simpliciter est bona, sed bona secundum quid, vel apparens bona.

Ad *primum* ergo dicendum, quod honestum et utile dicuntur secundum rationem; et ideo nihil est honestum vel utile quod non sit bonum. Delectabile autem dicitur secundum appetitum, qui quandoque in illud tendit quod non est conveniens rationi; et ideo non omne delectabile est bonum bonitate morali, quæ attenditur secundum rationem.

Ad *secundum* dicendum, quod ideo delectatio non quæritur propter aliud, quia est quies in fine; finem autem contingit esse bonum et malum; quamvis nunquam sit finis, nisi secundum quod est bonum quoad hunc; ita etiam est de delectatione.

Ad *tertium* dicendum quod hoc modo omnia appetunt delectationem, sicut et bonum, cum delectatio sit quies appetitus in bono. Sed sicut contingit non omne bonum quod appetitur esse per se et vere bonum; ita non omnis delectatio est per se et vere bona.

ART. III. — UTRUM ALIQUA DELECTATIO SIT OPTIMUM [1].

De his etiam Sent. IV, dist. 49, quæst. III, art. 4, quæst. III, et Cont. gent. lib. III, cap. 26, et Eth. lib. X, lect. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nulla delectatio sit optimum. Nulla enim generatio est optimum; nam generatio non potest esse ultimus finis. Sed delectatio consequitur generationem, nam ex eo quod aliquid constituitur in suam naturam, delectatur, ut supra dictum est (quæst. XXXI, art. 1). Ergo nulla delectatio potest esse optimum.

2. Præterea, illud quod est optimum, nullo addito potest fieri melius. Sed delectatio, aliquo addito, fit melior; est enim melior delectatio cum virtute quam sine virtute. Ergo delectatio non est optimum.

3. Præterea, id quod est optimum, est universaliter bonum, sicut per se bonum existens; nam quod est per se, est prius et potius eo quod est per accidens. Sed delectatio non est universaliter bonum, ut dictum est (art. præc.). Ergo delectatio non est optimum.

Sed *contra*, beatitudo est optimum, cum sit finis humanæ vitæ. Sed beatitudo non est sine delectatione, dicitur enim Psalmi XV, 10: *Adimplebis me lætitia cum vultu tuo; delectationes in dextera tua usque in finem.*

CONCLUSIO. — Possibile est inter humana bona aliquam delectationem optimum esse, quippe quæ hominis beatitudinem consequitur.

Respondeo dicendum quod Plato non posuit omnes delectationes esse malas, sicut stoici; neque omnes esse bonas, sicut epicurei; sed quasdam esse bonas, et quasdam esse malas; ita tamen quod nulla sit summum bonum vel optimum. Sed, quantum ex ejus rationibus datur intelligi, in duobus deficit; in uno quidem, quia cum videret delectationes sensibiles et corporales in quodam motu et generatione consistere, sicut patet in repletione ciborum et hujusmodi, æstimavit omnes delectationes consequi generationem et motum; unde cum generatio et motus sint actus imperfecti, sequeretur quod delectatio non haberet rationem ultimæ perfectionis. Sed hoc manifeste apparet falsum in delectationibus intellectualibus. Aliquis enim non solum delectatur in generatione scientiæ, puta cum addiscit aut miratur, sicut supra dictum est (quæst. XXXII, art. 2 et 8), sed etiam in contemplando secundum scientiam jam acquisitam. Alio vero modo, quia dicebat optimum illud quod est simpliciter summum bonum, quod scilicet est ipsum bonum quasi abstra-

(1) Scilicet optimum inter bona humana.

ctum, et non participatum; sicut ipse Deus est summum bonum. Nos autem loquimur de optimo in rebus humanis. Optimum autem in unaquaque re est ultimus finis. Finis autem, ut supra dictum est (quæst. 1, art. 8), dupliciter dicitur, scilicet ipsa res, et usus rei; sicut finis avari est vel pecunia vel possessio pecuniæ. Et secundum hoc ultimus finis hominis dici potest vel ipse Deus, qui est summum bonum simpliciter, vel fruitio ipsius, quæ importat delectationem quamdam in ultimo fine. Et per hunc modum aliqua delectatio hominis potest dici optimum inter bona humana.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non omnis delectatio consequitur generationem; sed aliquæ delectationes consequuntur operationes perfectas, ut dictum est (in corp.). Et ideo nihil prohibet aliquam delectationem esse optimam, etsi non omnis sit talis.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procedit de optimo simpliciter, per cujus participationem omnia sunt bona, unde ex nullius additione fit melius; sed in aliis bonis universaliter verum est quod quodlibet bonum ex additione alterius fit melius. Quamvis posset dici quod " delectatio non est aliquid extraneum ab operatione virtutis, sed concomitans ipsam, " ut dicitur [1].

Ad *tertium* dicendum, quod delectatio non habet quod sit optimum ex hoc quod est delectatio, sed ex hoc quod est perfecta quies in optimo. Unde non oportet quod omnis delectatio sit optima, aut etiam bona; sicut aliqua scientia est optima, non tamen omnis.

ART. IV. — UTRUM DELECTATIO SIT MENSURA VEL REGULA SECUNDUM QUAM JUDICETUR BONUM VEL MALUM IN MORALIBUS.

De his etiam Sent. IV, dist. 49, quæst. III, art. 4, quæst. III ad 1.

Ad quartum sic proceditur. 1 Videtur quod delectatio non sit mensura vel regula boni et mali moralis. " Omnia enim mensurantur primo suis generis, " ut dicitur [2]. Sed delectatio non est primum in genere moralium, sed præcedunt ipsam amor et desiderium. Non ergo est regula bonitatis et malitiæ in moralibus.

2. Præterea, mensuram et regulam oportet esse uniformem: et ideo " motus qui est maxime uniformis, est mensura et regula omnium motuum, " ut dicitur [3]. Sed delectatio est varia et multiformis; cum quædam earum sint bonæ, et quædam malæ. Ergo delectatio non est mensura et regula moralium.

3. Præterea, certius judicium sumitur de effectu per causam, quam e converso. Sed bonitas vel malitia operationis est causa bonitatis vel malitiæ delectationis; quia " bonæ delectationes sunt quæ consequuntur bonas operationes; malæ autem quæ malas, " ut dicitur [4]. Ergo delectationes non sunt regula et mensura bonitatis et malitiæ in moralibus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit super illud Psal. VII: *Scrutans corda et renes Deus:* " Finis curæ, et cogitationis [5] est delectatio, ad quam quis nititur pervenire. " Et Philosophus dicit [6] quod " delectatio est finis architectus [7], id est principalis, ad quem [8] respicientes, unumquodque, hoc quidem malum, hoc autem bonum simpliciter dicimus [9]. "

CONCLUSIO. — Quoniam quies voluntatis et cujuslibet appetitus in bono est delectatio, ideo secundum delectationem voluntatis humanæ hominem bonum vel malum moraliter judicamus.

Respondeo dicendum quod bonitas vel malitia moralis principaliter in voluntate consistit, ut supra dictum est (quæst. XX, art. 1). Utrum autem voluntas sit bona vel mala, præcipue ex fine cognoscitur. Id autem habetur pro fine in quo voluntas quiescit. Quies autem voluntatis et cujuslibet appetitus in bono est delectatio. Et ideo secundum delectationem voluntatis humanæ præcipue ju-

(1) Ethic. lib. I, cap. 8, a med.
(2) Metaph. lib. X, text. 3 et 4.
(3) Metaph. lib X, text. 3.
(4) Eth. lib. X, cap. 5, post med.
(5) Ita codd. Alcan. et Camer. cum Nicolai ex Augustino. Al., *cognitionis.*
(6) Eth. lib. VII, cap. 11, in princ.
(7) Ita theologi ex quibusdam codd. et edit. Pat. 1712. Edit. Rom. et Pat. 1698, *architectorum.* Nicolai, *architecton.* Qui notat hanc vocem ex græco ἀρχιτέκτων per metaphoram usurpari. At in obliquo casu (nempe in genitivo) sumi oportere satis aperte indicat græcus contextus; του τέλους ἀρχιτέκτων; finis architectus: id est, delectatio est architectus finis, quia est principalis opifex ac director ipsius finis; ut ex citato Augustini testimonio, quod sic plenius legitur in ejus textu: finis curæ delectatio est, quia eo quisque curis, et cogitationibus nititur ut ad suam delectationem perveniat. (8) Al., *ad quam.*
(9) Ex hoc enim, addit Philosophus, aliquis bonus cognoscitur, quod delectatur in bonis, malus autem ex hoc quod delectatur in malis.

dicatur homo bonus vel malus. Est enim bonus et virtuosus qui gaudet in operibus virtutum; malus autem qui in operibus malis. Delectationes autem appetitus sensitivi non sunt regula bonitatis vel malitiæ moralis; nam cibus communiter delectabilis est secundum appetitum sensitivum bonis et malis: sed voluntas bonorum delectatur in eis secundum convenientiam rationis, quam non curat voluntas malorum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod amor et desiderium sunt priora delectatione in via generationis; sed delectatio est prior secundum rationem finis, qui in operabilibus habet rationem principii, a quo maxime sumitur judicium, sicut a regula vel mensura.

Ad *secundum* dicendum, quod omnis delectatio in hoc est uniformis, quod est quies in aliquo bono; et secundum hoc potest esse regula vel mensura. Nam ille bonus est cujus voluntas quiescit in vero bono; malus autem cujus voluntas quiescit in malo.

Ad *tertium* dicendum, quod cum delectatio perficiat operationem per modum finis, ut supra dictum est (quæst. XXXIII, art. 4), non potest esse operatio perfecte bona, nisi etiam adsit delectatio in bono. Nam bonitas rei dependet ex fine: et sic quodammodo bonitas delectationis est causa bonitatis in operatione.

QUÆSTIO XXXV.

DE DOLORE ET TRISTITIA SECUNDUM SE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de dolore et tristitia: et circa hoc primo considerandum est de tristitia seu dolore secundum se; secundo de causis ejus; tertio de effectibus ipsius; quarto de remediis; quinto de bonitate vel malitia ejus. Circa primum quæruntur octo: 1. Utrum dolor sit passio animæ. — 2. Utrum tristitia sit idem quod dolor. — 3. Utrum tristitia, seu dolor, sit contraria delectationi. — 4. Utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur. — 5. Utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria. — 6. Utrum magis fugienda sit tristitia quam delectatio appetenda. — 7. Utrum dolor exterior sit major quam dolor interior. — 8. De speciebus tristitiæ.

ART. I. — UTRUM DOLOR SIT PASSIO ANIMÆ.

De his etiam part. III, quæst. XXXIV, art. 8 et 9, et quæst. LXXXV, art. 1 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod dolor non sit passio animæ. Nulla enim passio animæ est in corpore. Sed dolor potest esse in corpore: dicit enim Augustinus [1], quod " dolor, qui dicitur corporis, est corruptio repentina salutis ejus rei, quam, male utendo, anima corruptioni fecit obnoxiam. " Ergo dolor non est passio animæ.

2. Præterea, omnis passio animæ pertinet ad vim appetitivam. Sed dolor non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad apprehensivam. Dicit enim Augustinus [2], quod " dolorem in corpore facit sensus resistens corpori potentiori. " Ergo dolor non est passio animæ.

3. Præterea, omnis passio animæ pertinet ad appetitum animalem. Sed dolor non pertinet ad appetitum animalem, sed magis ad appetitum naturalem. Dicit enim Augustinus [3]: " Nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullius boni amissi esset dolor in pœna. " Ergo dolor non est passio animæ.

Sed *contra* est quod Augustinus [4] ponit dolorem inter passiones animæ, inducens illud Virgilii [5]:

Hinc metuunt, cupiunt, gaudentque, dolentque [6]...

CONCLUSIO. — Dolor, cum sit appetitus sensitivi motus consequens apprehensionem mali, propriissime passio animæ est.

Respondeo dicendum quod, sicut ad delectationem duo requiruntur, scilicet conjunctio boni, et perceptio hujusmodi conjunctionis; ita etiam ad dolorem duo requiruntur, scilicet conjunctio alicujus mali, quod ea ratione est malum, quia privat aliquo bono, et perceptio hujusmodi conjunctionis. Quidquid autem con-

(1) Lib. De vera relig. cap. 12, parum a princ.
(2) De natura boni, cap. 20, post princ.
(3) Sup. Gen. ad litt. lib. VIII, c. 14. circa med.
(4) De civ. Dei, lib. XIV, cap. 8, a med.
(5) Æneid. VI, vers. 733.
(6) Sic refertur ab Augustino, inversis verbis. Nam, ita legitur in textu Virgilii: *hinc metuunt, cupiuntque, dolent, gaudentque.* Quibus brevissimis notis quatuor passiones vel perturbationes complectitur Sybilla Æneam alloquens in Elysios campos descendentem, et explicans quid animæ in illo tam diverso subterraneo statu patiantur.

Eodem modo ac Augustinus retulit Virgilianum hemistichium Macrobius lib. I, cap. 8 in Somn. Scipionis), inquiens: *Passiones autem, ut scimus, vocantur, quod homines,*

Metuunt, cupiunt, gaudentque, dolentque,

Has primæ mollium, secundæ auferunt, tertiæ obliviscuntur: in quartis nefas est nominari. Sed Gronovius in hunc locum observat hoc esse metrum editorum. Sed librum antiquissimum (Macrobii) habere prout in Virgilio legitur

jungitur, si non habeat respectu ejus cui conjungitur, rationem boni vel mali, non potest causare delectationem vel dolorem. Ex quo patet quod aliquid sub ratione boni vel mali est objectum delectationis et doloris. Bonum autem et malum, inquantum hujusmodi, sunt objecta appetitus. Unde patet quod delectatio et dolor ad appetitum pertinent. Omnis autem motus appetitivus seu inclinatio consequens apprehensionem, pertinet ad appetitum intellectivum vel sensitivum. Nam inclinatio appetitus naturalis non consequitur apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, ut dictum est (part. I, quæst. CIII, art. 1 et 8). Cum igitur delectatio et dolor præsupponant in eodem subjecto sensum vel apprehensionem aliquam, manifestum est quod dolor, sicut et delectatio, est in appetitu intellectivo vel sensitivo. Omnis autem motus appetitus sensitivi dicitur passio, ut supra dictum est (quæst. XXII, art. 2), et præcipue illi qui defectum sonant. Unde dolor, secundum quod est in appetitu sensitivo, propriissime dicitur passio animæ; sicut molestiæ corporales proprie passiones corporis dicuntur. Unde et Augustinus [1] dolorem specialiter ægritudinem nominat [2].

Ad *primum* ergo dicendum, quod dolor dicitur esse corporis, quia causa doloris est in corpore, puta cum patimur aliquod nocivum corpori; sed motus doloris semper est in anima: nam " corpus non potest dolere, nisi dolente anima, „ ut Augustinus dicit [3].

Ad *secundum* dicendum, quod dolor dicitur esse sensus, non quia sit actus sensitivæ virtutis, sed quia requiritur ad dolorem corporalem, sicut ad delectationem.

Ad *tertium* dicendum, quod dolor de amissione boni demonstrat bonitatem naturæ: non quia dolor sit actus naturalis appetitus, sed quia natura aliquid appetit ut bonum, quod cum removeri sentitur, sequitur doloris passio in appetitu sensitivo.

(1) De civ. Dei, lib. XIV, cap. 7, circa fin.
(2) Hinc dolor definiri potest: motus appetitus sensitivi cum quadam inquietudine aversantis malum quod est vel apprehenditur ut præsens.
(3) Implic. sup. Gen. ad litt. lib. XII, cap. 24 in med., et clarius sup. illud Psal. VIII: *Repleta est malis*, etc.
(4) De civ. Dei, lib. XIV, cap. 7, in fin.

ART. II. — UTRUM TRISTITIA SIT IDEM QUOD DOLOR.

De his etiam part. III, quæst. XV, art. 6 corp., et Sent. III, dist. 15, quæst. XI, art. 3, qu. I et II, et De verit. quæst. XXVI, art. 3 ad 9, et art. 4 ad 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia non sit dolor. Dicit enim Augustinus [4], quod " dolor in corporalibus dicitur, tristitia autem dicitur magis in anima. „ Ergo tristitia non est dolor.

2. Præterea, dolor non est nisi de præsenti malo. Sed tristitia potest esse de præterito et de futuro: sicut pœnitentia est tristitia de præterito, et anxietas de futuro [5]. Ergo tristitia omnino a dolore differt.

3. Præterea, dolor non videtur consequi nisi sensum tactus. Sed tristitia potest consequi ex omnibus sensibus. Ergo tristitia non est dolor, sed se habet in pluribus

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [6]: *Tristitia est mihi magna, et continuus dolor cordi meo*, pro eodem utens tristitia et dolore.

CONCLUSIO. — Si dolor accipiatur pro corporali dolore, quod usitatius est, dividitur contra tristitiam secundum distinctionem apprehensionis interioris et exterioris; si vero dolor accipiatur communiter, genus est tristitiæ.

Respondeo dicendum, quod delectatio et dolor ex duplici apprehensione causari possunt; vel ex apprehensione exterioris sensus, vel ex apprehensione interioris, sive intellectus sive imaginationis. Interior autem apprehensio ad plura se extendit quam exterior, eo quod quæcumque cadunt sub exteriori apprehensione, cadunt sub interiori, sed non e converso. Sola igitur illa delectatio quæ ex interiori apprehensione causatur, gaudium nominatur, ut supra dictum est (quæst. XXXI, art. 3), et similiter ille solus dolor qui ex apprehensione interiori causatur, nominatur tristitia. Et sicut illa delectatio quæ ex exteriori apprehensione causatur, delectatio quidem nominatur, non autem gaudium; ita ille dolor qui ex exteriori apprehen-

(5) Vel quia non sufficit ut præterita plangat, nisi etiam sollicite caveat ne plangenda committat in futurum, vel quia incertum est an talis esse possit pœnitentia quæ obtinendæ remissioni sufficiat. (6) Rom. IX, 2.

sione causatur, nominatur quidem dolor, non autem tristitia. Sic igitur tristitia est quædam species doloris, sicut gaudium est species delectationis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus loquitur ibi quantum ad usum vocabuli: quia dolor magis usitatur in corporalibus doloribus, qui sunt magis noti, quam in doloribus spiritualibus.

Ad *secundum* dicendum, quod sensus exterior non percipit nisi præsens; vis autem cognitiva interior potest percipere præsens, præteritum et futurum, et ideo tristitia potest esse de præsenti, præterito et futuro; dolor autem corporalis, qui sequitur apprehensionem sensus exterioris, non potest esse nisi de præsenti.

Ad *tertium* dicendum, quod sensibilia tactus sunt dolorosa, non solum inquantum sunt improportionata virtuti apprehensivæ, sed etiam inquantum contrariantur naturæ. Aliorum vero sensuum sensibilia possunt quidem esse improportionata virtuti apprehensivæ, non tamen contrariantur naturæ, nisi in ordine ad sensibilia tactus. Unde solus homo, qui est animal perfectum in cognitione, delectatur in sensibilibus aliorum sensuum secundum seipsa; alia vero animalia non delectantur in eis, nisi secundum quod referuntur ad sensibilia tactus, ut dicitur [1]. Et ideo de sensibilibus aliorum sensuum non dicitur esse dolor, secundum quod contrariatur delectationi naturali, sed magis tristitia, quæ contrariatur gaudio animali. Sic igitur si dolor accipiatur pro corporali dolore (quod usitatius est), dolor ex opposito dividitur contra tristitiam, secundum distinctionem apprehensionis interioris et exterioris; licet quantum ad objecta delectatio ad plura se extendat quam dolor corporalis. Si vero dolor accipiatur communiter, sic est genus tristitiæ, ut dictum est (in corp. art.).

ART. III. — UTRUM TRISTITIA SIT CONTRARIA DELECTATIONI.

De his etiam Sent. IV, dist. 19, quæst. III, art. 3, quæst. I.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dolor delectationi non contrarietur. Unum enim contrariorum non est causa alterius. Sed tristitia potest esse causa delectationis; dicitur enim Matthæi v, 5: *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur*. Ergo non sunt contraria.

2. Præterea, unum contrariorum non denominat aliud. Sed in quibusdam ipse dolor vel tristitia est delectabilis, sicut Augustinus dicit [2], quod " dolor in spectaculis delectat; „ et [3] quod " fletus amara res est, et tamen quandoque delectat. „ Ergo dolor non contrariatur delectationi.

3. Præterea, unum contrariorum non est materia alterius, quia contraria simul esse non possunt. Sed dolor potest esse materia delectationis; dicit enim Augustinus [4]: " Semper pœnitens doleat, et de dolore gaudeat; „ et Philosophus dicit [5], quod e converso " malus dolet, eo qnod delectatus est. „ Ergo delectatio et dolor non sunt contraria.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [6] quod " lætitia est voluntas in eorum consensione quæ volumus; tristitia autem est voluntas in dissensione ab his quæ volumus. „ Sed consentire et dissentire sunt contraria. Ergo lætitia et tristitia sunt contraria.

CONCLUSIO. — Delectatio et tristitia ex suis objectis contrariantur invicem.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit [7], " contrarietas est differentia secundum formam. „ Forma autem seu species passionis et motus sumitur ex objecto vel termino. Unde cum objecta delectationis et tristitiæ seu doloris sint contraria, scilicet bonum præsens et malum præsens, sequitur quod dolor et delectatio sint contraria.

Ad *primum* ergo dicendum, quod nihil prohibet unum contrariorum esse causam alterius per accidens. Sic autem tristitia potest esse causa delectationis; uno quidem modo inquantum tristitia de absentia alicujus rei, vel de præsentia contrarii, vehementius quærit id in quo delectetur, sicut sitiens vehementius quærit delectationem potus, ut remedium contra tristitiam quam patitur; alio modo inquantum ex magno desiderio delectationis alicujus non recusat aliquis tristitias perferre, ut ad illam delectationem perveniat. Et utroque modo luctus præsens ad consolationem

(1) Ethic. lib. III, cap. 10, a med.
(2) Confess. lib. III, cap. 2, in princ.
(3) Confess. lib. IV, cap. 5 in fin.
(4) Lib. De pœnit. cap. 13, in fin.
(5) Ethic. lib. IX, cap. 4, vers. fin.
(6) De civ. Dei, lib. XIV, cap. 6, in princ.
(7) Metaph. lib. X, text. 13 et 14.

futuræ vitæ perducit: quia ex hoc ipso quod homo luget pro peccatis vel pro dilatione gloriæ, meretur consolationem æternam. Similiter meretur etiam eam aliquis ex hoc quod ad ipsam consequendam non refugit labores et angustias propter ipsam sustinere.

Ad *secundum* dicendum, quod dolor ipse potest esse delectabilis per accidens, inquantum scilicet habet adjunctam admirationem, ut in spectaculis; vel inquantum facit recordationem rei amatæ, et facit percipere amorem ejus, de cujus absentia doletur. Unde, cum amor sit delectabilis; et dolor, et omnia quæ ex amore consequuntur, inquantum in eis sentitur amor, sunt delectabilia. Et propter hoc etiam dolores in spectaculis possunt esse delectabiles, inquantum in eis sentitur aliquis amor conceptus ad illos qui in spectaculis commemorantur.

Ad *tertium* dicendum quod voluntas et ratio supra suos actus reflectuntur, inquantum ipsi actus voluntatis et rationis accipiuntur sub ratione boni vel mali; et hoc modo tristitia potest esse materia delectationis, vel e converso, non per se, sed per accidens, inquantum scilicet utrumque accipitur in ratione boni vel mali

ART. IV. — UTRUM OMNIS TRISTITIA OMNI DELECTATIONI CONTRARIETUR.

De his etiam inf., art. 6 corp. fin. et qu. XXXVIII, art. 1 ad 1 et part. III, quæst. XLVI, art. 8 ad 2, et Sent. IV, dist. 14, quæst. I, art. 4, quæst. II corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis tristitia omni delectationi contrarietur Sicut enim albedo et nigredo sunt contrariæ species coloris; ita delectatio et tristitia sunt contrariæ species animæ passionum. Sed albedo et nigredo universaliter sibi opponuntur. Ergo etiam delectatio et tristitia.

2. Præterea, medicinæ per contraria fiunt. Sed quælibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam, ut patet per Philosophum [1]. Ergo quælibet delectatio cuilibet tristitiæ contrariatur.

3. Præterea, contraria sunt quæ se invicem impediunt. Sed quælibet tristitia impedit quamlibet delectationem, ut patet per illud quod dicitur [1]. Ergo quælibet tristitia cuilibet delectationi contrariatur.

(1) Eth. lib. VII, cap. ult.

Sed *contra*, contrariorum non est eadem causa. Sed ab eodem habitu procedit quod aliquis gaudeat de uno, et tristetur de opposito; ex charitate enim contingit *gaudere cum gaudentibus, et flere cum flentibus*, ut dicitur Rom. XII, 15. Ergo non omnis tristitia omni delectationi contrariatur.

CONCLUSIO. — Tristitia et delectatio secundum suum genus universaliter contrariantur, tristitia quoque et delectatio de eodem secundum speciem similiter contrariæ sunt: nonnunquam vero non contrariæ secundum speciem, sed magis diversæ vel disparatæ dicuntur, si de diversis et disparatis sint: quando vero illa diversa sunt contraria, tunc nullo modo pugnant: quemadmodum gaudere de bono, et de malo tristari non opponuntur.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur [3], " contrarietas est differentia secundum formam. „ Forma autem est et generalis et specialis; unde contingit esse aliqua contraria secundum formam generis, sicut virtus et vitium; et secundum formam speciei, sicut justitia et injustitia. Est autem considerandum quod quædam specificantur secundum formas absolutas, sicut substantiæ et qualitates; quædam vero specificantur per comparationem ad aliquid extra, sicut passiones et motus recipiunt speciem ex terminis, sive ex objectis. In his ergo quorum species considerantur secundum formas absolutas, contingit quidem species quæ continentur sub contrariis generibus, non esse contrarias secundum rationem speciei; non tamen contingit quod habeant aliquam affinitatem vel convenientiam ad invicem. Intemperantia enim et justitia, quæ sunt in contrariis generibus, virtute scilicet et vitio, non contrariantur ad invicem secundum rationem propriæ speciei; nec habent aliquam affinitatem vel convenientiam ad invicem. Sed in illis quorum species sumuntur secundum habitudinem ad aliquid extrinsecum, contingit quod species contrariorum generum non solum non sunt contrariæ ad invicem, sed etiam habent quamdam convenientiam et affinitatem; eo quod eodem modo se habere ad contraria contrarietatem inducit, sicut accedere ad album, et accedere ad nigrum,

(2) Ethic. lib. X, cap. 5.
(3) Metaph. lib. X, text. 13 et 14.

habent rationem contrarietatis; sed contrario modo se habere ad contraria habet rationem similitudinis, sicut recedere ab albo, et accedere ad nigrum; et hoc maxime apparet in contradictione, quæ est principium oppositionis. Nam in affirmatione et negatione ejusdem consistit oppositio, sicut album et non album; in affirmatione autem unius oppositorum, et negatione alterius attenditur convenientia et similitudo; ut si dicam, nigrum et non album. Tristitia autem et delectatio, cum sint passiones, specificantur ex objectis. Et quidem secundum genus suum contrarietatem habent; nam unum pertinet ad prosecutionem, aliud vero ad fugam, quæ se habent in appetitu sicut affirmatio et negatio in ratione, ut dicitur [1]. Et ideo tristitia et delectatio quæ sunt de eodem, habent oppositionem ad invicem secundum speciem; tristitia vero et delectatio de diversis (siquidem illa diversa non sunt diversa opposita, sed disparata) non habent oppositionem ad invicem secundum rationem speciei, sed sunt etiam disparatæ; sicut tristari de morte amici, et delectari in contemplatione. Si vero illa diversa sunt contraria, tunc delectatio et tristitia non solum non habent contrarietatem secundum rationem speciei, sed etiam habent convenientiam et affinitatem, sicut gaudere de bono, et tristari de malo.

Ad *primum* ergo dicendum, quod albedo et nigredo non habent speciem ex habitudine ad aliquid exterius, sicut delectatio et tristitia; unde non est eadem ratio.

Ad *secundum* dicendum, quod genus sumitur ex materia [2]: in accidentibus autem loco materiæ est subjectum. Dictum est autem (in corp. art.) quod delectatio et tristitia contrariantur secundum genus; et ideo in qualibet tristitia est contraria dispositio subjecti dispositioni quæ est in qualibet delectatione. Nam in qualibet delectatione appetitus se habet ut acceptans id quod habet; in qualibet autem tristitia se habet ut fugiens: et ideo ex parte subjecti quælibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam; et quælibet tristitia est impeditiva cujuslibet delectationis, præcipue tamen quando delectatio tristitiæ contrariatur etiam secundum speciem.

Unde patet solutio ad *tertium*. — Vel aliter dicendum quod, etsi non omnis tristitia contrarietur omni delectationi secundum speciem, tamen quantum ad effectum contrariatur. Nam ex uno confortatur natura animalis, ex alio vero quodammodo molestatur.

(1) Ethic. lib. VI, cap. 2, in princ.
(2) Ut patet Metaph. lib. VIII, text. 6.
(3) Contemplatio, per se loquendo, nihil aliud est quam consideratio veri quod est bonum intellectus, ut ait ipse sanctus Thomas in respons. ad 3.
(4) II. Cor. VII, 10.
(5) De Trin. lib. XII, cap. 3 et 4.
(6) Metaph. lib. XII, text. 51.
(7) Ethic. lib. VII, c. 12 et 13, et lib. X, c. 4 et 5.

ART. V. — UTRUM DELECTATIONI CONTEMPLATIONIS SIT ALIQUA TRISTITIA CONTRARIA [3].

De his etiam 2 2, quæst. IX, art. 4 ad 2, et quæst. CLXXX, art. 8 corp et III, quæst. XLVI, art. 7 ad 4, et Sent. IV, dist. 49, quæst. III, art. 3, quæst. II, et Opusc. II, cap. 168, et Eth. lib. VII, lect. 6.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria. Dicit enim Apostolus [4]: *Quæ secundum Deum est tristitia, pœnitentiam in salutem stabilem operatur*. Sed respicere ad Deum pertinet ad superiorem rationem, cujus est contemplationi vacare, secundum Augustinum [5]. Ergo delectationi contemplationis opponitur tristitia.

2. Præterea, contrariorum contrarii sunt effectus. Si ergo unum contrariorum contemplatum est causa delectationis, aliud erit causa tristitiæ, et sic delectationi contemplationis erit tristitia contraria.

3. Præterea, sicut objectum delectationis est bonum, ita objectum tristitiæ est malum. Sed contemplatio potest habere mali rationem: dicit enim Philosophus [6], quod " quædam inconveniens est meditari. " Ergo contemplationis delectationi potest esse contraria tristitia.

4. Præterea, operatio quælibet, secundum quod non est impedita, est causa delectationis, ut dicitur [7]. Sed operatio contemplationis potest multipliciter impediri, vel ut totaliter non sit, vel ut cum difficultate sit. Ergo in contemplatione potest esse tristitia delectationi contraria.

5. Præterea, carnis afflictio est causa

tristitiæ. Sed, sicut dicitur Eccle. ult., 12, *frequens meditatio carnis est afflictio.* Ergo contemplatio habet tristitiam delectationi contrariam.

Sed *contra* est quod dicitur Sap. VIII, 16: *Non habet amaritudinem conversatio illius*, scilicet sapientiæ, *nec tædium convictus ejus, sed lætitiam et gaudium.* Conversatio autem et convictus sapientiæ est per contemplationem. Ergo nulla tristitia est quæ sit contraria delectationi contemplationis.

CONCLUSIO. — Delectationi quæ de ipsa contemplatione est, nulla tristitia contraria est, nec ei admiscetur nisi per accidens.

Respondeo dicendum quod delectatio contemplationis potest intelligi dupliciter: uno modo ita quod contemplatio sit delectationis causa, et non objectum; et tunc delectatio non est de ipsa contemplatione, sed de re contemplata. Contingit autem contemplari aliquid nocivum et contristans, sicut et aliquid conveniens et delectans. Unde si sic delectatio contemplationis accipiatur, nihil prohibet delectationi contemplationis esse tristitiam contrariam. Alio modo potest dici delectatio contemplationis, quia contemplatio est ejus objectum, et causa, puta cum aliquis delectatur de hoc ipso quod contemplatur; et sic, ut dicit Gregorius Nyssenus [1], " ei delectationi quæ est secundum contemplationem, non opponitur aliqua tristitia. „ Et hoc idem Philosophus dicit [2]. Sed hoc est intelligendum per se loquendo. Cujus ratio est, quia tristitia per se contrariatur delectationi, quæ est de contrario objecto; sicut delectationi quæ est de calore, contrariatur tristitia quæ est de frigore. Objecto autem contemplationis nihil est contrarium. Contrariorum enim rationes, secundum quod sunt apprehensæ, non sunt contrariæ; sed unum contrarium est ratio cognoscendi aliud. Unde delectationi quæ est in contemplando, per se loquendo, non potest esse aliqua tristitia contraria. Sed nec etiam habet tristitiam annexam, sicut corporales delectationes, quæ sunt ut medicinæ quædam contra aliquas molestias; sicut aliquis delectatur in potu ex hoc quod anxiatur siti, quando autem jam tota sitis est repulsa, etiam cessat delectatio potus. Delectatio enim contemplationis non causatur ex hoc quod excluditur aliqua molestia, sed ex hoc quod est secundum seipsam delectabilis; non est enim generatio, ut dictum est (quæst. XXXIV, art. 3), sed operatio quædam perfecta. Per accidens autem admiscetur tristitia delectationi apprehensionis; et hoc dupliciter: uno modo ex parte organi; alio modo ex impedimento apprehensionis. Ex parte quidem organi admiscetur tristitia vel dolor apprehensioni, directe quidem in viribus apprehensivis sensitivæ partis, quæ habent organum corporale; vel ex sensibili, quod est contrarium debitæ complexioni organi (sicut gustus rei amaræ, et olfactus rei fœtidæ), vel ex continuitate sensibilis convenientis, quod per assiduitatem facit superexcrescentiam naturalis habitus, ut supra dictum est (quæst. XXXIII, art. 2), et sic redditur apprehensio sensibilis, quæ prius erat delectabilis, tædiosa. Sed hæc duo directe in contemplatione mentis locum non habent, quia mens non habet organum corporale; unde dictum est in auctoritate inducta [3], quod " non habet contemplatio mentis nec amaritudinem, nec tædium. „ Sed quia mens humana utitur in contemplando viribus apprehensivis sensitivis, in quarum actibus accidit lassitudo; ideo indirecte admiscetur aliqua afflictio vel dolor contemplationi. Sed neutro modo tristitia contemplationi adjuncta per accidens contrariatur delectationi ejus. Nam tristitia quæ est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis, sed magis habet affinitatem et convenientiam cum ipsa, ut ex supra dictis patet (art. præc.). Tristitia vero vel afflictio quæ est de lassitudine corporali, non ad idem genus refertur, unde est penitus disparata. Et sic manifestum est quod delectationi quæ est de ipsa contemplatione, nulla tristitia contrariatur, nec adjungitur ei aliqua tristitia, nisi per accidens.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa tristitia quæ est secundum Deum, non est de ipsa contemplatione mentis, sed est de aliquo quod mens contemplatur,

(1) Nomesius, lib. De nat. hom., cap. 18, parum a princ.

(2) Topic. lib. I, cap. 13, loc 2; et Ethic. lib. X, cap. 3, circa med.

(3) In arg. *Sed cont.*

scilicet de peccato, quod mens considerat ut contrarium delectationi [1] divinæ.

Ad *secundum* dicendum, quod ea quæ sunt contraria in rerum natura, secundum quod sunt in mente, non habent contrarietatem. Non enim rationes contrariorum sunt contrariæ; sed magis unum contrariorum est ratio cognoscendi aliud; propter quod est una scientia contrariorum.

Ad *tertium* dicendum, quod contemplatio secundum se nunquam habet rationem mali, cum contemplatio nihil aliud sit quam consideratio veri, quod est bonum intellectus; sed per accidens tantum, inquantum scilicet contemplatio vilioris impedit contemplationem melioris; vel ex parte rei contemplatæ, ad quam inordinate appetitus afficitur.

Ad *quartum* dicendum, quod tristitia quæ est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis, sed est ei affinis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *quintum* dicendum, quod afflictio carnis per accidens et indirecte se habet ad contemplationem mentis, ut dictum est (ibid.).

ART. VI. — UTRUM MAGIS SIT FUGIENDA TRISTITIA QUAM DELECTATIO APPETENDA [2].

De his etiam 2 2, quæst. CXXXVIII, art. 1 corp., et Sent. III, dist. 27, quæst. I, art. 3 ad 3, et IV, dist. 49, quæst. III, art. 3, quæst. III.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod magis sit fugienda tristitia quam delectatio appetenda. Dicit enim Augustinus [3]: " Nemo est qui non magis dolorem fugiat quam appetat voluptatem. „ Illud autem in quo communiter omnia consentiunt, videtur esse naturale. Ergo naturale est et conveniens quod plus tristitia fugiatur quam delectatio appetatur.

2. Præterea, actio contrarii facit ad velocitatem et intensionem motus; aqua enim calida citius et fortius congelatur, ut dicit Philosophus [4]. Sed fuga tristitiæ est ex contrarietate contristantis; appetitus autem delectationis non est ex aliqua contrarietate contristantis, sed magis procedit ex convenientia delectantis. Ergo major est fuga tristitiæ quam appetitus delectationis.

3. Præterea, quanto aliquis secundum rationem fortiori passioni repugnat, tanto laudabilior est et virtuosior; quia " virtus est circa difficile et bonum, „ ut dicitur [5]. Sed fortis, qui resistit motui quo fugitur dolor, est virtuosior quam temperatus, qui resistit motui quo appetitur delectatio; dicit enim Philosophus [6], quod " fortes et justi maxime honorantur. „ Ergo vehementior est motus quo fugitur tristitia, quam motus quo appetitur delectatio.

Sed *contra*, " bonum est fortius quam malum, „ ut patet per Dionysium [7]. Sed delectatio est appetibilis propter bonum, quod est ejus objectum; fuga autem tristitiæ est propter malum. Ergo fortior est appetitus delectationis quam fuga tristitiæ.

CONCLUSIO. — Quia delectatio integra et perfecta esse potest, tristitia autem semper est secundum partem, manifestum est majorem esse naturaliter delectationis appetitum, quam tristitiæ fugam; etsi per accidens contingat aliquem magis tristitiam fugere, quam delectationem appetere.

Respondeo dicendum quod per se loquendo appetitus delectationis est fortior quam fuga tristitiæ. Cujus ratio est, quia causa delectationis est conveniens bonum; causa autem doloris sive tristitiæ est aliquod malum repugnans. Contingit autem aliquod bonum esse conveniens absque omni dissonantia; non autem potest esse aliquod malum totaliter absque omni convenientia repugnans: unde delectatio potest esse integra et perfecta; tristitia autem est semper secundum partem. Unde naturaliter major est appetitus delectationis quam fuga tristitiæ. Alia vero ratio est, quia bonum, quod est objectum delectationis, per seipsum appetitur; malum autem, quod est objectum tristitiæ, est fugiendum, inquantum est privatio boni; quod autem est per se, potius est illo quod est per accidens. Cujus etiam

(1) Ita cod. Alcan., edit. Romana et Nicolai: Garcia et edit. Patav., *dilectioni*.

(2) Hujus quæstionis sensus est, ait Sylvius, an tristitia et objectivum contristans, magis moveat ad fugam quam delectatio et delectabile moveat ad sui appetitionem et prosecutionem; ac per consequens an appetitus fortius moveatur ad malum fugiendum quam ad bonum appetendum.

(3) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 36 parum a princ.

(4) Lib. I Meteor. cap. 12.

(5) Ethic. lib. II, cap. 3, circa fin.

(6) Rhet. lib. I, cap. 4, ante med.

(7) De div. nom. c. 4, part. 4, a med. lect. 21 et 22.

signum apparet in motibus naturalibus. Nam omnis motus naturalis intensior est in fine, cum appropinquat ad terminum suæ naturæ convenientem, quam in principio, cum recedit a termino suæ naturæ non convenienti; quasi natura magis tendat in id quod est sibi conveniens, quam fugiat id quod est sibi repugnans. Unde et inclinatio appetitivæ virtutis, per se loquendo, vehementius tendit in delectationem quam fugiat tristitiam. Sed per accidens contingit quod tristitiam aliquis magis fugiat quam delectationem appetat; et hoc tripliciter: primo quidem ex parte apprehensionis: quia, ut Augustinus dicit [1], " amor magis sentitur cum eum prodit indigentia [2]; „ ex indigentia autem amati procedit tristitia, quæ est ex amissione alicujus boni amati, vel ex incursu alicujus mali contrarii; delectatio autem non habet indigentiam boni amati, sed quiescit in eo jam adepto. Cum igitur amor sit causa delectationis et tristitiæ, tanto magis fugitur tristitia, quanto magis sentitur amor, ex eo quod contrariatur amori. Secundo ex parte causæ contristantis vel dolorem inferentis, quæ repugnat bono magis amato quam sit bonum illud in quo delectamur: magis enim amamus consistentiam corporis naturalem quam delectationem cibi; et ideo timore doloris qui provenit ex flagellis vel aliis hujusmodi quæ contrariantur bonæ consistentiæ corporis, dimittimus delectationem ciborum vel aliorum hujusmodi. Tertio ex parte effectus, scilicet inquantum tristitia impedit non unam tantum delectationem, sed omnes.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illud quod Augustinus dicit, quod " dolor magis fugitur quam voluptas appetatur, „ est verum per accidens, et non per se; et hoc patet ex eo quod subdit: " Quandoquidem etiam videmus immanissimas bestias a maximis voluptatibus abstinere dolorum metu, „ quia contrariantur vitæ, quæ maxime amatur.

Ad *secundum* dicendum, quod alitor est in motu qui est ab interiori, et aliter in motu qui est ab exteriori. Motus onim qui est ab interiori, magis tendit in id quod est conveniens, quam recedat a contrario, sicut supra dictum est (in corp. art.) do motu naturali; sod motus qui est ab extrinseco, intenditur ex ipsa contrarietate; quia unumquodque suo modo nititur ad resistendum contrario, sicut ad conservationem sui ipsius; unde motus violentus intenditur in principio, ot remittitur in fine. Motus autem appotitivæ partis est ab intrinseco, cum sit ab anima ad res; ot ideo, por se loquendo, magis appetitur delectatio quam fugiatur tristitia. Sed motus sensitivæ partis [3] est ab exteriori, quasi a rebus ad animam; unde magis sentitur quod est magis contrarium. Et sic etiam per accidens, inquantum sensus requiritur ad dclectationem ct tristitiam, magis fugitur tristitia quam delectatio appetatur.

Ad *tertium* dicendum, quod fortis non laudatur ex eo quod secundum rationem non vincitur a dolore vel tristitia quacumque, sod ab ea quæ consistit in periculis mortis; quæ quidem tristitia magis fugitur quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia; sicut vita magis amatur quam cibus vel coitus. Sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus, quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias [4].

(1) De Trin. lib. x, circa fin. lib.
(2) Nam res amata quando semper est præsens, facit ut ipsius indigentiam tunc non sentiat amans, ac proinde minus etiam ejus amor sentiatur.
(3) Id est per sensum cognoscentis.

ART. VII. — UTRUM DOLOR EXTERIOR SIT MAJOR QUAM INTERIOR.

De his etiam infra, quæst. XXXVII, art. 1 ad 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod dolor corporis extérior sit major quam dolor cordis interior. Dolor enim corporis exterior [5] causatur ex causa repugnante bonæ consistentiæ corporis, in quo est vita [6]; dolor autem interior causatur ex aliqua imaginatione mali. Cum ergo vita magis ametur quam imaginatum bonum, vidotur secundum prædicta quod dolor exterior sit major quam dolor interior.

2. Præterea, res magis movet quam rei similitudo. Sed dolor oxterior provonit ex reali conjunctione alicujus

(4) Ut patet Ethic. lib. III, cap. II.
(5) Ita cod. Alcan. et edit. Patav. 1712. Nicolai cum edit. Patav. 1698: *Dolor enim exterior.* Edit. Rom. aliæque: *Dolor enim cordis exterior.*
(6) Radicaliter ut in eo quod vitam fovet et conservat.

contrarii; dolor autem interior ex similitudine contrarii apprehensa. Ergo major est dolor exterior quam dolor interior.

3. Præterea, causa ex effectu cognoscitur. Sed dolor exterior habet fortiores effectus; facilius enim homo moritur propter dolores exteriores quam propter dolorem interiorem. Ergo exterior dolor est major et magis fugitur quam dolor interior.

Sed *contra* est quod dicitur Eccli. xxv, vers. 17: *Omnis plaga tristitia cordis est, et omnis malitia nequitia mulieris.* Ergo, sicut nequitia mulieris alias nequitias superat, ut ibi intenditur, ita tristitia cordis omnem plagam exteriorem excedit.

CONCLUSIO. — Cum dolores exteriores voluntarie a quibusdam suscipiantur ut interiores evitentur, signum est interiorem dolorem esse exteriori majorem.

Respondeo dicendum quod dolor exterior et interior in uno conveniunt, et in duobus differunt. Conveniunt quidem in hoc quod uterque est motus appetitivæ virtutis, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.); sed differunt secundum illa duo quæ ad tristitiam et delectationem requiruntur, scilicet secundum causam, quæ est bonum vel malum conjunctum, et secundum apprehensionem. Causa enim doloris exterioris est malum conjunctum, quod repugnat corpori; causa autem interioris doloris est malum conjunctum, quod repugnat appetitui. Dolor etiam exterior sequitur apprehensionem sensus, et specialiter tactus; dolor autem interior sequitur apprehensionem interiorem, vel imaginationis scilicet, vel etiam rationis. Si ergo comparetur causa interioris doloris ad causam exterioris, una per se pertinet ad appetitum, cujus est uterque dolor, alia vero per aliud. Nam dolor interior est ex hoc quod aliquid repugnat ipsi appetitui; exterior autem dolor ex eo quod repugnat appetitui, quia repugnat corpori. Semper autem quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Unde ex parte ista dolor interior præeminet dolori exteriori. Similiter etiam ex parte apprehensionis: nam apprehensio rationis et imaginationis altior est quam apprehensio sensus tactus. Unde, simpliciter et per se loquendo, dolor interior potior est quam dolor exterior. Cujus signum est quod etiam dolores exteriores aliquis voluntarie suscipit, ut evitet interiorem; et inquantum non repugnat dolor exterior interiori appetitui fit quodammodo delectabilis et jucundus interiori gaudio. Quandoque tamen dolor exterior est cum interiori dolore, et tunc dolor augetur; non solum enim interior est major quam exterior, sed etiam universalior. Quidquid enim est repugnans corpori, potest esse repugnans interiori appetitui; et quidquid apprehenditur sensu, potest apprehendi imaginatione et ratione; sed non convertitur. Et ideo signanter in auctoritate adducta [1] dicitur: " Omnis plaga tristitia cordis est, " quia etiam dolores exteriorum plagarum sub interiori cordis tristitia comprehenduntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod dolor interior potest etiam esse de his quæ contrariantur vitæ; et sic comparatio doloris interioris ad exteriorem non est accipienda secundum diversa mala, quæ sunt causa doloris, sed secundum diversam comparationem hujus causæ doloris ad appetitum [2].

Ad *secundum* dicendum, quod tristitia interior non procedit ex similitudine rei apprehensa sicut ex causa. Non enim homo tristatur interius de ipsa similitudine apprehensa, sed de re cujus est similitudo; quæ quidem res tanto perfectius apprehenditur per aliquam similitudinem, quanto similitudo est magis immaterialis et abstracta. Et ideo dolor interior, per se loquendo, est major, tanquam de majori malo [3] existens, propter hoc quod interiori apprehensione magis cognoscitur malum.

Ad *tertium* dicendum, quod immutationes corporales magis causantur ex dolore exteriori; tum quia causa doloris exterioris est corrumpens conjunctum corporaliter, quod exigit apprehensio tactus [4]; tum etiam quia sensus

(1) In arg. *Sed contra.*

(2) Puta vel quia secundum se directe repugnans est appetitui; vel quia indirecte appetitui et directe corpori, ut in corpore articuli explicatum est.

(3) Formaliter, non materialiter; quia uterque dolor idem pro materia malum habere potest; sed interior ut apprehensum, exterior sicut inflictum, etc.

(4) Ut nimirum doloris causa corrumpat illud quod conjunctum est corporaliter; vel referendo *ad conjunctum corporaliter* vel *ad corrumpat*, etc.

exterior est magis corporalis quam sensus interior, sicut et appetitus sensitivus quam intellectivus. Et propter hoc, ut supra dictum est (quæst. XXXI, art. 4), ex motu appetitus sensitivi magis corpus immutatur [1], et similiter ex dolore exteriori magis quam ex dolore interiori.

ART. VIII. — UTRUM SINT TANTUM QUATUOR SPECIES TRISTITIÆ.

De his etiam infra, quæst. XLI, art. 4 ad 1, et 2 2, quæst. XXXV, art. 4 ad 3, et Sent. III, dist. 26, quæst. II, art. 3 corp. fin. et De ver. quæst. XXVI, art. 4 ad 6.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod Damascenus [2] inconvenienter quatuor tristitiæ species assignet; quæ sunt acedia, *achos* [3], vel anxietas secundum Gregorium Nyssenum [4], misericordia et invidia. Tristitia enim delectationi opponitur. Sed delectationis non assignantur aliquæ species. Ergo nec tristitiæ species debent assignari.

2. Præterea, pœnitentia est quædam species tristitiæ; similiter etiam nemesis et zelus, ut dicit Philosophus [5], quæ quidem sub his speciebus non comprehenduntur. Ergo insufficiens est ejus prædicta divisio.

3. Præterea, omnis divisio debet esse per opposita. Sed prædicta non habent oppositionem ad invicem: nam, secundum Gregorium Nyssenum [6], " acedia est tristitia vocem amputans; anxietas vero est tristitia aggravans; invidia vero est tristitia in alienis bonis; misericordia autem est tristitia in alienis malis. „ Contingit autem aliquem tristari et de alienis malis, et de alienis bonis, et simul cum hoc interius aggravari, et exterius vocem amittere. Ergo prædicta divisio non est conveniens.

Sed *contra* est auctoritas utriusque, scilicet Gregorii Nysseni et Damasceni [7].

CONCLUSIO. — Quatuor sunt tristitiæ species, acedia, anxietas, misericordia atque invidia.

Respondeo dicendum quod ad rationem speciei pertinet quod se habeat ex additione ad genus. Sed generi potest aliquid addi dupliciter: uno modo quod per se ad ipsum pertinet, et virtute continetur in ipso, sicut rationale additur animali; et talis additio facit veras species alicujus generis, ut per Philosophum patet [8]. Aliud vero [9] additur generi quasi aliquid extraneum a ratione ipsius, sicut si album animali addatur, vel aliquid hujusmodi; et talis additio non facit veras species generis. secundum quod communiter loquimur de generibus et speciebus. Interdum tamen dicitur aliquid esse species alicujus generis propter hoc quod habet aliquid extraneum, ad quod applicatur generis ratio; sicut carbo et flamma dicuntur esse species ignis, propter applicationem naturæ ignis ad materiam alienam. Et simili modo loquendi dicuntur astrologia et perspectiva species mathematicæ, inquantum principia mathematica applicantur ad materiam naturalem. Et hoc modo loquendi assignantur hic species tristitiæ per applicationem rationis tristitiæ ad aliquid extraneum; quod quidem extraneum accipi potest vel ex parte causæ objecti [10], vel ex parte effectus. Proprium enim objectum tristitiæ est proprium malum; unde extraneum objectum tristitiæ accipi potest vel secundum alterum tantum, quia scilicet est malum, sed non proprium; et sic est misericordia, quæ est tristitia de alieno malo, inquantum tamen æstimatur ut proprium; vel quantum ad utrumque, quia neque est de proprio neque de malo, sed de bono alieno; inquantum tamen bonum alienum æstimatur ut proprium malum, et sic est invidia. Proprius autem effectus tristitiæ consistit in quadam fuga appetitus; unde extraneum circa effectum tristitiæ potest accipi quantum ad alterum tantum, quia scilicet tollitur fuga; et sic est anxietas, quæ sic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium, unde alio nomine dicitur angustia. Si vero intantum procedat talis aggrava-

(1) Materialiter et mediate vel quasi per accidens; non per se immediate, formaliter.
(2) Orth. fid. lib. II, cap 13.
(3) Juxta Nemesium Gregorii Nysseni latinum interpretem ἄχος est *ægritudo vocis usum adimens*. Nicolai sustulit ea verba *secundum Gregorium Nyssenum*, quia gratuita, ut ipse dicit.
(4) Seu Nemes. lib. De nat. hom., cap. 19.
(5) Rhetor. lib. II, cap. 9 et 11.
(6) Loc. sup. cit. (7) Locis sup. cit.
(8) Met. lib. VII, text. 13, et lib. VIII, text. 10.
(9) Ita cod. Alcan. cui adhærent edit. Rom. et Patav. 1698, mutantes tantum *aliud* in *aliquid*. Theologi, Nicolai et edit. Patav. 1712: *Alio modo aliquid additur.*
(10) Ita codd. et editi antiqui, quod Madalena exponit, *causæ, scilicet objecti*. Theologi et editi recentiores. *causæ et objecti*.

tio, ut etiam exteriora membra immobiliet ab opere, quod pertinet ad acediam, sic erit extraneum quantum ad utrumque, quia nec est fuga, nec est in appetitu. Ideo autem specialiter acedia dicitur vocem amputare, quia vox inter omnes exteriores motus magis exprimit interiorem conceptum et affectum, non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus, ut dicitur [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod delectatio causatur ex bono, quod uno modo dicitur; et ideo delectationis non assignantur tot species, sicut tristitiæ, quæ causatur ex malo, quod multifariam contingit, ut dicit Dionysius [2].

Ad *secundum* dicendum, quod pœnitentia est de malo proprio, quod per se est objectum tristitiæ, unde non pertinet ad has species: zelus vero et *nemesis* sub invidia continentur [3], ut infra patebit (2 2, quæst. XXXVI, art. 2).

Ad *tertium* dicendum, quod divisio ista non sumitur secundum oppositiones specierum, sed secundum diversitatem extraneorum, ad quæ trahitur ratio tristitiæ, ut dictum est (in corp. art.).

QUÆSTIO XXXVI.

DE CAUSIS TRISTITIÆ SEU DOLORIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causis tristitiæ; et circa hoc quæruntur quatuor: 1. Utrum causa doloris sit bonum amissum vel magis malum conjunctum. — 2. Utrum concupiscentia sit causa doloris. — 3. Utrum appetitus unitatis sit causa doloris. — 4. Utrum potestas cui resisti non potest, sit causa doloris.

ART. I. — UTRUM CAUSA DOLORIS SIT BONUM AMISSUM VEL MALUM CONJUNCTUM.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum amissum sit magis causa doloris quam malum conjunctum. Dicit enim Augustinus [4], dolorem esse de amissione bonorum temporalium. Eadem ergo ratione quilibet dolor ex amissione alicujus boni contingit.

2. Præterea, supra dictum est (quæst. præc., art. 4), quod dolor, qui delectationi contrariatur, est de eodem de quo est delectatio. Sed delectatio est de bono, sicut supra dictum est (ibid.). Ergo dolor est principaliter de amissione boni.

3. Præterea, secundum Augustinum [5], amor est causa tristitiæ, sicut et aliarum affectionum animæ. Sed objectum amoris est bonum. Ergo dolor vel tristitia magis respicit bonum amissum quam malum conjunctum.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit [6] quod " expectatum malum timorem constituit, præsens vero tristitiam. "

CONCLUSIO. — Sicut delectatio prius respicit bonum adeptum, ut proprium objectum, ita magis tristitiæ causa est malum conjunctum, quam bonum amissum.

Respondeo dicendum quod si hoc modo se haberent privationes in apprehensione animæ, sicut se habent in ipsis rebus, ista quæstio nullius momenti esse videretur. " Malum enim, ut habitum est (part. I, quæst. XLVIII, art. 1), est privatio boni. " Privatio autem in rerum natura nihil est aliud quam carentia oppositi habitus. Secundum hoc ergo idem esset tristari de bono amisso, et de malo habito. Sed tristitia est motus appetitus apprehensionem sequentis; in apprehensione autem ipsa privatio habet rationem cujusdam entis, unde dicitur ens rationis; et sic malum, cum sit privatio, se habet per modum contrarii. Et ideo quantum ad motum appetitivum differt, utrum respiciat principalius malum conjunctum vel bonum amissum. Et quia motus appetitus animalis hoc modo se habet in operibus animæ, sicut motus naturalis in rebus naturalibus, ex consideratione naturalium motuum veritas accipi potest. Si enim accipiamus in motibus naturalibus accessum et recessum, accessus per se respicit id quod est convenions naturæ, recessus autem per se respicit id quod est contrarium; sicut grave per se recedit a loco superiori, accedit autem naturaliter ad locum inferiorem. Sed si accipiamus causam utriusque motus, scilicet gravitatem, ipsa gravitas per prius inclinat ad locum deor-

(1) Politic. lib. I, cap. 2, circa med.
(2) De div. nom. cap. 4, part. 4, a med. lect. 22.
(3) Tristitia, inquantum bonum alienum nobis deesse permoleste ferimus, ac dolemus, dicitur *zelus:* inquantum dolemus inesse bonum alicui quem eo prorsus esse indignum arbitramur, dicitur *nemesis*, seu indignatio. Licet hi modi tristitiæ semper conjuncti sint cum quadam invidia, tamen solus modus quo dolemus de alieno bono inquantum est diminutivum gloriæ propriæ, pertinet proprie ad invidiam.
(4) Lib. de octo Quæstionibus Dulcitii, qu. I, a med.
(5) De civ. Dei, lib. XIV, cap. 7 et 9.
(6) Orth. fid. lib. II, cap. 12.

sum quam trahat a loco sursum, a quo recedit, ut deorsum tendat. Sic igitur, cum tristitia in motibus appetitivis se habeat per modum fugæ vel recessus, delectatio autem per modum prosecutionis vel accessus; sicut delectatio per prius respicit bonum adeptum quasi proprium objectum, ita tristitia respicit malum conjunctum; sed causa delectationis et tristitiæ, scilicet amor, per prius respicit bonum quam malum. Sic ergo eo modo quo objectum est causa passionis, magis proprie est causa tristitiæ vel doloris malum conjunctum quam bonum amissum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ipsa amissio boni apprehenditur sub ratione mali, sicut et amissio mali apprehenditur sub ratione boni; et ideo Augustinus dicit dolorem provenire ex amissione temporalium bonorum.

Ad *secundum* dicendum, quod delectatio et dolor ei contrarius respiciunt idem, sed sub contraria ratione. Nam si delectatio est de præsentia alicujus, tristitia est de absentia ejusdem. In uno autem contrariorum includitur privatio alterius [1]. Et inde est quod tristitia, quæ est de contrario, est quodammodo de eodem sub contraria ratione.

Ad *tertium* dicendum, quod quando ex una causa proveniunt multi motus, non oportet quod omnes principalius respiciant illud quod principalius respicit causa, sed primus tantum; unusquisque autem aliorum principalius respicit illud quod est ei conveniens secundum propriam rationem.

ART. II. — UTRUM CONCUPISCENTIA SIT CAUSA DOLORIS.

De his etiam infra, art. 4 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod concupiscentia non sit causa doloris seu tristitiæ. Tristitia enim per se respicit malum [2], ut dictum est (art. præc.). Concupiscentia autem est motus quidam appetitus in bonum; motus autem qui est in unum contrarium, non est causa motus, qui respicit aliud contrarium. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

2. Præterea, dolor, secundum Damascenum [3], est de præsenti, concupiscentia autem est de futuro [4]. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

3. Præterea, id quod per se est delectabile, non est causa doloris. Sed concupiscentia est secundum seipsam delectabilis, ut Philosophus dicit [5]. Ergo concupiscentia non est causa doloris seu tristitiæ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [6]: " Subintrantibus ignorantia agendarum rerum et concupiscentia noxiarum, comites subinferuntur error et dolor. " Sed ignorantia est causa erroris. Ergo concupiscentia est causa doloris.

CONCLUSIO. — Concupiscentia secundum propriam rationem aliquando doloris est causa, inquantum de retardatione boni concupiti, vel ejus totali ablatione tristamur: universalis autem causa doloris esse non potest.

Respondeo dicendum quod tristitia est motus quidam appetitus animalis. Motus autem appetitivus habet, sicut dictum est (art. præc.), similitudinem appetitus naturalis. Cujus duplex causa assignari potest: una per modum finis; alia sicut unde est principium motus: sicut descensionis corporis gravis causa, sicut finis, est locus deorsum; principium autem motus est inclinatio naturalis, quæ est ex gravitate. Causa autem motus appetitivi per modum finis est ejus objectum; et sic supra dictum est (art. præc.), quod causa doloris seu tristitiæ est malum conjunctum. Causa autem sicut unde est principium talis motus, est interior inclinatio appetitus; qui quidem per prius inclinatur ad bonum, et ex consequenti ad repudiandum malum contrarium. Et ideo hujusmodi motus appetitivi primum principium est amor, qui est prima inclinatio appetitus ad bonum consequendum; secundum autem principium est odium, quod est inclinatio prima appetitus ad malum fugiendum. Sed quia concupiscentia vel cupiditas est primus effectus amoris, quo maxime delectamur, ut supra dictum est (quæst. XXXII, art. 6), ideo

(1) Ut patet Metaph. lib. x, text. 15.

(2) Contrario respectu quam quo concupiscentia respicit bonum. Nam tristitia respicit malum ut fugiat; concupiscentia bonum ut appetat. (3) Orth. fid. lib. II, cap. 12, in fin.

(4) Imaginato vel reali; non enim semper id quod concupiscitur futurum est, sed ut concupiscatur apprehenditur ut futurum, vel saltem possibile futurum; dolor autem vel tristitia est de malo præsenti realiter, nisi apud insanos qui de malis a se imaginatis dolent vel tristitiam concipiunt ac si reipsa eos afficerent.

(5) Rhet. lib. I, cap. 11, circa princ.

(6) Enchirid. cap. 24.

frequenter Augustinus cupiditatem vel concupiscentiam pro amore ponit, ut supra dictum est (quæst. XXX, art. 2 ad 2, et loco August. ibi cit.), et hoc modo concupiscentiam dicit esse universalem causam doloris. Sed ipsa concupiscentia secundum propriam rationem considerata est interdum causa doloris. Omne enim quod impedit motum ne perveniat ad terminum, est contrarium motui; illud autem quod est contrarium motui appetitus est contristans; et sic per consequens concupiscentia fit causa tristitiæ, inquantum de retardatione boni concupiti, vel totali ablatione tristamur. Universalis autem causa doloris esse non potest, quia magis dolemus de subtractione bonorum præsentium, in quibus jam delectamur, quam futurorum quæ concupiscimus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod inclinatio appetitus ad bonum consequendum est causa inclinationis appetitus ad malum fugiendum, sicut dictum est (in corp. art.), et ex hoc contingit quod motus appetitus qui respiciunt bonum, ponuntur causa motuum appetitus qui respiciunt malum.

Ad *secundum* dicendum, quod illud quod concupiscitur, etsi realiter sit futurum, est tamen quodammodo præsens, inquantum speratur. Vel potest dici quod, licet bonum concupitum sit futurum, tamen impedimentum præsentialiter apponitur, quod dolorem causat.

Ad *tertium* dicendum, quod concupiscentia est delectabilis, quamdiu manet spes adipiscendi quod concupiscitur; sed, subtracta spe per impedimentum appositum, concupiscentia dolorem causat.

ART. III. — UTRUM APPETITUS UNITATIS SIT CAUSA DOLORIS.

De his etiam Sent. III, dist. 15, quæst. II, art. 3, quæst. 1 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod appetitus unitatis non sit causa doloris. Dicit enim Philosophus [1], quod " hæc opinio quæ posuit repletionem esse causam delectationis, et incisionem causam tristitiæ, videtur esse facta ex delectationibus et tristitiis quæ sunt circa cibum. „ Sed non omnis delectatio vel tristitia est hujusmodi. Ergo appetitus unitatis non est causa universalis doloris; cum repletio ad unitatem pertineat, incisio vero multitudinem inducat.

2. Præterea, quælibet separatio unitati opponitur. Si ergo dolor causaretur ex appetitu unitatis, nulla separatio esset delectabilis; quod patet esse falsum in separatione omnium superfluorum.

3. Præterea, eadem ratione appetimus conjunctionem boni et remotionem mali. Sed sicut conjunctio pertinet ad unitatem, cum sit unio quædam, ita separatio est contraria unitati. Ergo appetitus unitatis non magis debet poni causa doloris quam appetitus separationis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [2], quod " ex dolore quem bestiæ sentiunt, satis apparet in regendis animandisque suis corporibus, quam sint animæ appetentes unitatis. Quid enim est aliud dolor nisi quidam sensus divisionis vel corruptionis impatiens? „

CONCLUSIO. — Sicut concupiscentia vel cupiditas boni, est causa doloris: ita amor vel appetitus unitatis, ejusdem est causa.

Respondeo dicendum quod eo modo quo concupiscentia vel cupiditas boni est causa doloris, etiam appetitus unitatis vel amor causa doloris ponendus est. Bonum enim uniuscujusque rei in quadam unitate consistit, prout scilicet unaquæque res habet in se unita illa ex quibus consistit ejus perfectio; unde et Platonici posuerunt unum [3] esse principium, sicut et bonum. Unde naturaliter unumquodque appetit unitatem, sicut et bonitatem. Et propter hoc sicut amor vel appetitus boni est causa doloris, ita etiam amor vel appetitus unitatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non omnis unio perficit rationem boni, sed solum illa a qua dependet esse perfectum rei. Et propter hoc etiam non cujuslibet appetitus unitatis est causa doloris vel tristitiæ, ut quidam opinabantur; quorum opinionem ibi Philosophus excludit per hoc quod quædam repletiones non sunt delectabiles, sicut re-

(1) Ethic. lib. X, cap. 3, in med.
(2) De lib. arbit. lib. III, cap. 23, a med.
(3) Non adjective quasi principium duntaxat unum posuisse intelligantur, sed substantive accipiendo illud unum, quia id quod est unum, vel unitatem ipsam pro principio posuerunt, sicut etiam id quod est bonum, vel bonitatem ipsam.

pleti cibis non delectantur in ciborum sumptione. Talis enim repletio sive unio magis repugnaret ad perfectum esse, quam ipsum constitueret. Unde dolor non causatur ex appetitu cujuslibet unitatis, sed ejus in qua consistit perfectio naturæ.

Ad *secundum* dicendum, quod separatio potest esse delectabilis, vel inquantum removetur illud quod est contrarium perfectioni rei, vel inquantum separatio habet aliquam unionem adjunctam, puta sensibilis ad sensum.

Ad *tertium* dicendum, quod separatio nocivorum et corrumpentium appetitur, inquantum tollunt debitam unitatem; unde appetitus hujusmodi separationis non est prima causa doloris, sed magis appetitus unitatis.

ART. IV. — UTRUM POTESTAS CUI NON POTEST RESISTI, SIT CAUSA DOLORIS.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod potestas major non debet poni causa doloris. Quod enim est in potestate agentis, nondum est præsens, sed futurum. Dolor autem est de malo præsenti. Ergo potestas major non est causa doloris.

2. Præterea, nocumentum illatum est causa doloris. Sed nocumentum potest inferri etiam a potestate minore. Ergo potestas major non debet poni causa doloris.

3. Præterea, causæ appetitivorum motuum sunt interiores inclinationes animæ. Potestas autem major est aliquid exterius. Ergo non debet poni causa doloris.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [1]: " In animo dolorem facit voluntas resistens potestati majori, in corpore dolorem facit sensus resistens corpori potentiori. "

CONCLUSIO. — Major potestas, cui resisti non potest, est doloris causa, dum mali corruptivi conjunctionem facit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), malum conjunctum est causa doloris vel tristitiæ per modum objecti [2]. Id ergo quod est causa conjunctionis mali, debet poni causa doloris vel tristitiæ. Manifestum est autem hoc esse contra inclinationem appetitus, ut malo præsentialiter inhæreat. Quod autem est contra inclinationem alicujus, nunquam advenit ei nisi per actionem alicujus fortioris; et ideo potestas major ponitur esse causa doloris ab Augustino. Sed sciendum est quod si potestas fortior intantum invalescat, quod mutet contrariam inclinationem in inclinationem propriam, jam non erit aliqua repugnantia vel violentia; sicut quando agens fortius, corrumpendo corpus grave, aufert ei inclinationem qua tendit deorsum; et tunc ferri sursum non est ei violentum, sed naturale. Sic igitur si aliqua potestas major intantum invalescat, quod auferat inclinationem voluntatis vel appetitus sensitivi, ex ea non sequitur dolor vel tristitia; sed tunc solum sequitur quando remanet inclinatio appetitus in contrarium. Et inde est quod Augustinus dicit [3], quod " voluntas resistens potestati fortiori causat dolorem; " si enim non resisteret, sed cederet consentiendo, non sequeretur dolor, sed delectatio.

Ad *primum* ergo dicendum, quod major potestas dolorem causat non secundum quod est agens in potentia, sed secundum quod est agens actu, dum scilicet facit conjunctionem mali corruptivi.

Ad *secundum* dicendum, quod nihil prohibet aliquam potestatem quæ non est major simpliciter, esse majorem quantum ad aliquid; et secundum hoc aliquod nocumentum inferre potest. Si autem nullo modo major esset, nullo modo posset nocere; unde non posset causam doloris inferre.

Ad *tertium* dicendum, quod exteriora agentia possunt esse causa motuum appetitivorum, inquantum causant præsentiam objecti; et hoc modo potestas major ponitur causa doloris.

QUÆSTIO XXXVII.

DE EFFECTIBUS DOLORIS VEL TRISTITIÆ, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus doloris vel tristitiæ; et circa hoc quæruntur quatuor: 1. Utrum dolor auferat facultatem addiscendi.

(1) Lib. de nat. boni, c. 20, non procul a princ.
(2) Quatenus nempe apprehenditur ab anima quasi contristans; quia quantumcumque conjunctum esset vel afficeret corpus, nisi pariter afficeret animam vel apprehenderetur sub ratione mali et afflictivi, tristitiam hoc ipso non causaret. Hinc lætitia martyrum in mediis tormentis quibus cruciabatur corpus.
(3) Loc. in arg. *Sed cont.*

— 2. Utrum aggravatio animi sit effectus tristitiæ vel doloris. — 3. Utrum tristitia vel dolor debilitet omnem operationem. — 4. Utrum tristitia noceat corpori magis quam aliæ passiones animæ.

ART. I. — UTRUM DOLOR AUFERAT FACULTATEM ADDISCENDI.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod dolor non auferat facultatem addiscendi. Dicitur enim Isai. XXVI, 9: *Cum feceris judicia tua in terra, justitiam discent omnes habitatores orbis;* et infra, 16: *In tribulatione murmuris doctrina tua eis.* Sed ex judiciis Dei et tribulatione sequitur dolor seu tristitia in cordibus hominum. Ergo dolor vel tristitia non tollit, sed magis auget facultatem addiscendi.

2. Præterea, Isai. XXVIII, 9 dicitur: *Quem docebit scientiam, et quem intelligere faciet auditum? Ablactatos a lacte, avulsos ab uberibus,* id est a delectationibus. Sed dolor et tristitia maxime tollunt delectationes; impedit enim tristitia omnem delectationem, ut dicitur [1], et Eccli. XI, 29 dicitur, quod *malitia unius horæ oblivionem facit luxuriæ maximæ.* Ergo dolor non tollit, sed magis præbet facultatem addiscendi.

3. Præterea, tristitia interior præeminet dolori exteriori, ut supra dictum est (quæst. XXXV, art. 7). Sed simul cum tristitia potest homo addiscere. Ergo multo magis simul cum dolore corporali.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [2]: " Quanquam aerrimo dolore dentium his diebus torquerer, non quidem sinebar animo volvere nisi ea quæ jam forte didiceram; a discendo autem penitus impediebar, ad quod mihi tota intentione animi opus erat. „

CONCLUSIO. — Dolor intensus, quoniam animi intentionem ad se trahit, non modo diminuit, verum sæpe numero aufert omnem addiscendi voluntatem et facultatem.

Respondeo dicendum quod, quia omnes potentiæ animæ in una essentia animæ radicantur, necesse est quod quando intentio animæ vehementer trahitur ad operationem unius potentiæ, retrahatur ab operatione alterius. Unius enim animæ non potest esse nisi una intentio: et propter hoc si aliquid ad se trahat totam intentionem animæ, vel magnam partem ipsius, non compatitur secum aliquid aliud quod magnam attentionem requirat. Manifestum est autem quod dolor sensibilis maxime trahit ad se intentionem animæ, quia naturaliter unumquodque tota intentione tendit ad repellendum contrarium, sicut etiam in rebus naturalibus apparet. Similiter etiam manifestum est quod ad addiscendum aliquid de novo requiritur studium, et conatus cum magna intentione, ut patet per illud quod dicitur Prov. II, 4: *Si quæsieris sapientiam quasi pecuniam, et sicut thesauros effoderis eam, tunc intelliges disciplinam.* Et ideo si sit dolor intensus, impeditur homo ne tunc aliquid addiscere possit; et tantum potest intendi quod nec etiam instante dolore potest homo aliquid considerare etiam quod prius scivit. In hoc tamen attenditur diversitas secundum diversitatem amoris, quem homo habet ad addiscendum vel considerandum; quia quanto major fuerit, magis retinet intentionem animi, ne omnino feratur ad dolorem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod tristitia moderata, quæ excludit evagationem animi, potest conferre ad disciplinam suscipiendam, et præcipue eorum per quæ homo sperat se posse a tristitia liberari; et hoc modo " in tribulatione murmuris „ homines doctrinam Dei magis recipiunt.

Ad *secundum* dicendum, quod tam delectatio quam dolor, inquantum ad se trahunt animæ intentionem, impediunt considerationem rationis: unde [3] dicitur quod impossibile est in ipsa delectatione venereorum aliquid intelligere. Sed tamen magis trahit ad se intentionem animæ dolor quam delectatio; sicut etiam videmus in rebus naturalibus quod actio corporis naturalis magis intenditur in contrarium, sicut aqua calefacta magis patitur a frigido, ut fortius congeletur. Si ergo dolor seu tristitia fuerit moderata, per accidens potest conferre ad addiscendum inquantum aufert superabundantiam delectationum; sed per se impedit, et si intendatur, totaliter aufert.

Ad *tertium* dicendum, quod dolor exterior accidit ex læsione corporali; et ita magis habet transmutationem corporalem adjunctam quam dolor interior; qui tamen est major secundum illud quod est formale in dolore, quod est ex parte

(1) Ethic. lib VII, cap. 5.

(2) Soliloq. lib. I, cap. 12, circa med

(3) Ethic. lib. VII, cap. 11, non procul a fin.

animæ. Et ideo dolor corporalis magis impedit contemplationem, quæ requirit omnimodam quietem, quam dolor interior; et tamen etiam dolor interior, si multum intendatur, ita trahit intentionem, ut non possit homo de novo aliquid addiscere. Unde et Gregorius propter tristitiam intermisit Ezechielis expositionem [1].

ART. II. — UTRUM AGGRAVATIO ANIMI SIT EFFECTUS TRISTITIÆ VEL DOLORIS.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aggravatio animi non sit effectus tristitiæ. Dicit enim Apostolus [2]: *Ecce hoc ipsum contristari vos secundum Deum, quantam in vobis operatur sollicitudinem, sed defensionem, sed indignationem*, etc. Sed sollicitudo et indignatio ad quamdam erectionem animi pertinent, quæ aggravationi opponitur. Non ergo aggravatio est effectus tristitiæ.

2. Præterea, tristitia delectationi opponitur. Sed effectus delectationis est dilatatio; cui non opponitur aggravatio, sed constrictio. Ergo effectus tristitiæ non debet poni aggravatio.

3. Præterea, ad tristitiam pertinet absorbere, ut patet per illud quod Apostolus dicit [3]: *Ne forte abundantiori tristitia absorbeatur qui est ejusmodi.* Sed quod aggravatur non absorbetur, quinimo sub aliquo ponderoso deprimitur; quod autem absorbetur, intra absorbens includitur. Ergo aggravatio non debet poni effectus tristitiæ.

Sed *contra* est quod Gregorius Nyssenus [4] et Damascenus [5] ponunt tristitiam aggravantem.

CONCLUSIO. — Tristitia cum ex malo præsenti contingat, maxime animum aggravat, et quandoque animi et corporis motus impedit.

Respondeo dicendum quod effectus passionum animæ quandoque metaphorice nominantur secundum similitudinem sensibilium corporum, eo quod motus appetitus animalis sunt similes inclinationibus appetitus naturalis. Et per hunc modum fervor attribuitur amori, dilatatio delectationi, et aggravatio tristitiæ. Dicitur enim homo aggravari ex eo quod aliquo pondere impeditur a proprio motu. Manifestum autem est ex prædictis (qu. XXXVI, art. 1), quod tristitia contingit ex aliquo malo præsenti; quod quidem ex hoc ipso quod repugnat motui voluntatis aggravat animum, inquantum impedit ipsum ne fruatur eo quod vult. Et si quidem non sit tanta vis mali contristantis ut auferat spem evadendi, licet animus aggravetur quantum ad hoc quod in præsenti non potitur eo quod vult, remanet tamen motus ad repellendum nocivum contristans. Si vero superexcrescat vis mali in tantum ut spem evasionis excludat, tunc simpliciter impeditur etiam interior motus animi anguntiati, ut neque hac, neque illac divertere valeat; et quandoque etiam impeditur exterior motus corporis, ita quod remaneat homo stupidus in seipso.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa erectio animi provenit ex tristitia quæ est secundum Deum, propter spem adjunctam de remissione peccati.

Ad *secundum* dicendum, quod, quantum ad motum appetitivum pertinet, ad idem refertur constrictio et aggravatio. Ex hoc enim quod aggravatur animus, ut ad exteriora libere progredi non possit, ad seipsum retrahitur, quasi in seipso constrictus.

Ad *tertium* dicendum, quod tristitia absorbere hominem dicitur, quando sic totaliter vis contristantis mali afficit animum, ut omnem spem evasionis excludat; et sic etiam eodem modo aggravat et absorbet; quædam enim se consequuntur in his quæ metaphorice dicuntur, quæ sibi repugnare videntur, si secundum proprietatem accipiantur.

ART. III. — UTRUM TRISTITIA, VEL DOLOR DEBILITET OMNEM OPERATIONEM.

De his etiam infra, quæst. XXXIX, art. 3 ad 3, et quæst. LX, art. 3 ad 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia non impediat omnem operationem. Sollicitudo enim ex tristitia causatur, ut patet per auctoritatem Apostoli inductam (art. præc. arg. 1). Sed sollicitudo adjuvat ad bene operandum; unde Apostolus dicit [6]: *Sollicite cura teipsum exhibere..... operarium inconfusibilem.* Ergo tristitia non impedit operationem, sed magis adjuvat ad bene operandum.

2. Præterea, " tristitia causat in mul-

(1) Ut patet ex ejusdem homil XXII in Ezech. circa fin.
(2) II Cor. VII. 11. (3) II. Cor. II, VII.
(4) Nemesius, lib. de nat. hom., cap. 19.
(5) Orth. fid. lib. II, cap. 13.
(6) II. Timoth. II, 15.

tis concupiscentiam, „ ut dicitur in lib. VII Ethic.[1], ut explicat D. Thom.[2]. Sed concupiscentia facit ad intensionem operationis. Ergo et tristitia.

3. Præterea, sicut quædam operationes propriæ sunt gaudentium, ita etiam quædam operationes conveniunt his qui contristantur, sicut lugere. Sed unumquodque augetur ex sibi convenienti. Ergo aliquæ operationes non impediuntur, sed meliorantur propter tristitiam.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit[3] quod " delectatio perficit operationem, et e converso tristitia impedit. „

CONCLUSIO. — Operatio si conferatur ad tristitiam ut objectum, maxime ex ea impeditur; si vero comparetur ad illam ut effectus, magis augetur et perficitur.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est (art. præc.), tristitia quandoque non ita aggravat vel absorbet animum, ut omnem motum interiorem et exteriorem excludat; sed aliqui motus quandoque ex ipsa tristitia causantur. Sic ergo operatio ad tristitiam dupliciter potest comparari: uno modo, sicut ad id de quo est tristitia, et sic tristitia quamlibet operationem impedit. Nunquam enim illud quod cum tristitia facimus, ita bene facimus sicut illud quod facimus cum delectatione vel sine tristitia. Cujus ratio est quia voluntas est causa operationis humanæ; unde quando operatio est de qua aliquis contristatur, necesse est quod actio debilitetur. Alio modo comparatur operatio ad tristitiam sicut ad principium et ad causam, et sic necesse est quod operatio talis ex tristitia augeatur; sicut quanto aliquis magis tristatur de re aliqua, tanto magis conatur ad expellendam tristitiam, dummodo remaneat spes expellendi; alioquin nullus motus vel operatio ex tristitia causaretur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. IV. — UTRUM TRISTITIA MAGIS NOCEAT CORPORI QUAM ALIÆ ANIMÆ PASSIONES.

De his etiam infra, quæst. XLI, art. 1 corp., et Sent. IV, dist. 15, qu. II, art. 3, quæst. II corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia non inferat maxime corpori nocumentum. Tristitia enim habet esse spirituale in anima. Sed ea quæ habent tantum esse spirituale, non causant transmutationem corporalem; sicut patet de intensionibus colorum quæ sunt in aere, a quibus nullum corpus coloratur. Ergo tristitia non facit aliquod corporale nocumentum.

2. Præterea, si tristitia facit aliquod corporale nocumentum, hoc non est nisi inquantum habet corporalem transmutationem adjunctam. Sed corporalis transmutatio invenitur in omnibus animæ passionibus, ut supra dictum est (quæst. XXII, art. 2 ad 3). Ergo non magis tristitia quam aliæ animæ passiones corpori nocet.

3. Præterea, Philosophus dicit[4], quod " iræ et concupiscentiæ quibusdam insanias faciunt; „ quod videtur esse maximum nocumentum, cum ratio sit excellentissimum eorum quæ sunt in homine. Desperatio etiam videtur esse magis nociva quam tristitia, cum sit causa tristitiæ. Ergo tristitia non magis nocet corpori quam aliæ animæ passiones.

Sed *contra* est quod dicitur Prov. XVII, vers. 22: *Animus gaudens ætatem floridam facit, spiritus tristis exsiccat ossa;* et Prov. XXV, 20: *Sicut tinea vestimento, et vermis ligno, ita tristitia viri nocet corpori;* et Eccli. XXXVIII, 19: *A tristitia festinat mors.*

CONCLUSIO. — Tristitia magis corpori nocet quam aliæ animi passiones, cum vitalem cordis motum impediat.

Respondeo dicendum quod tristitia inter omnes animæ passiones magis corpori nocet. Cujus ratio est quia tristitia repugnat humanæ vitæ quantum ad speciem motus sui, et non solum quantum ad mensuram, seu quantitatem, sicut aliæ animæ passiones. Consistit enim humana vita in quadam motione, quæ a corde in cætera membra diffunditur; quæ quidem motio convenit naturæ humanæ secundum aliquam determinatam mensuram. Si ergo ista motio procedat ultra mensuram debitam, repugnabit humanæ vitæ secundum quantitatis mensuram, non autem secundum similitudinem speciei: si autem impediatur processus hujus motionis, repugnabit vitæ secundum suam speciem. Est autem attendendum in omnibus animæ passionibus, quod transmutatio corporalis[5], quæ est in eis materialis, est conformis et

(1) Cap. ult. (2) Lect. 14.
(3) Ethic. lib. X, cap. 4.
(4) Ethic lib. VII, cap. 3, circa med
(5) Al., *corporis.*

proportionata motui appetitus, qui est formalis, sicut in omnibus materia proportionatur formæ. Illæ ergo animæ passiones quæ important motum appetitus ad prosequendum aliquid, non repugnant vitali motioni secundum speciem, sed possunt repugnare secundum quantitatem, ut amor, gaudium, desiderium, et hujusmodi. Et ideo ista secundum speciem suam juvant naturam corporis; sed propter excessum possunt nocere. Passiones autem quæ important motum appetitus cum fuga vel retractione quadam, repugnant vitali motioni, non solum secundum quantitatem, sed etiam secundum speciem motus, et ideo simpliciter nocent; sicut timor, et desperatio, et præ omnibus tristitia, quæ aggravat animum ex malo præsenti, cujus est fortior impressio quam futuri.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quia anima naturaliter movet corpus, spiritualis motus animæ naturaliter est causa transmutationis corporalis. Nec est simile de spiritualibus intentionibus, quæ non habent naturaliter ordinem movendi alia corpora, quæ non sunt nata moveri ab anima.

Ad *secundum* dicendum, quod aliæ passiones habent transmutationem corporalem conformem secundum suam speciem motioni vitali; sed tristitia contrariam, ut supra dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod ex leviori causa impeditur usus rationis quam corrumpatur vita; cum videamus multas ægritudines usum rationis tollere, quæ nondum adimunt vitam. Et tamen timor et ira maxime nocumentum corporale afferunt ex permixtione tristitiæ propter absentiam ejus quod cupitur. Ipsa etiam tristitia quandoque rationem aufert, sicut patet in his qui propter dolorem in melancholiam, vel in maniam incidunt.

QUÆSTIO XXXVIII.

DE REMEDIIS TRISTITIÆ SEU DOLORIS, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de remediis doloris, seu tristitiæ; et circa hoc quæruntur quinque: 1. Utrum dolor vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem. — 2. Utrum mitigetur per fletum. — 3. Utrum per compassionem amicorum. — 4. Utrum per contemplationem veritatis. — 5. Utrum per somnum et balnea.

(1) Ethic. lib. II, cap. 3. (2) Ethic. lib. IX, c. 4, circa fin. (3) Confess. lib. IV, cap 7, in fin.

ART. I. — UTRUM DOLOR VEL TRISTITIA MITIGETUR PER QUAMLIBET DELECTATIONEM.

De his etiam supra, quæst. XXXV, art. 4 ad 2 et 3, et infra, art. 4 corp. et art. 5, per totum, et quæst. XLVIII, art. 1, et part. III, quæst. XLVI, art. 8 ad 2, et I. Cor. VII.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non quælibet delectatio mitiget quemlibet dolorem, seu tristitiam. Non enim delectatio tristitiam mitigat, nisi inquantum ei contrariatur; medicinæ enim fiunt per contraria, ut dicitur [1]. Sed non quælibet delectatio contrariatur cuilibet tristitiæ, ut supra dictum est (quæst. XXXV, art. 4). Ergo non quælibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

2. Præterea, illud quod causat tristitiam, non mitigat tristitiam. Sed aliquæ delectationes causant tristitiam, quia, ut dicitur [2], " malus tristatur, quoniam delectatus est. „ Non ergo omnis delectatio mitigat tristitiam.

3. Præterea, Augustinus dicit [3], quod ipse fugit de patria, in qua conversari solitus erat cum amico suo jam mortuo; " minus enim eum quærebant oculi ejus, ubi eum videre non solebant. „ Ex quo accipi potest, quod illa in quibus nobis amici mortui vel absentes communicaverunt, efficiuntur nobis de eorum morte vel absentia dolentibus onerosa. Sed maxime communicaverunt nobis in delectationibus. Ergo ipsæ delectationes efficiuntur nobis dolentibus onerosæ. Non ergo quælibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [4], quod " expellit delectatio tristitiam, et quæ contraria, et quæ contingens [5], si sit fortis. „

CONCLUSIO. — Quoniam omnis delectatio omni tristitiæ aliquo modo, nempe secundum genus, contrariatur; idcirco quælibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari et imminui potest.

Respondeo dicendum quod, sicut ex prædictis patet (quæst. XXXIII, art. 1), delectatio est quædam quies appetitus in bono convenienti, tristitia autem est ex eo quod repugnat appetitui. Unde sic se habet delectatio ad tristitiam in motibus appetitivis, sicut se habet in corporibus quies ad fatigationem, quæ

(4) Ethic. lib. VII, cap. ult.
(5) Nicolai addit intra parenthesim: *id est, quælibet.*

accidit ex aliqua transmutatione innaturali; nam et ipsa tristitia fatigationem quamdam seu ægritudinem appetitivæ virtutis importat. Sicut igitur quælibet quies corporis remedium affert contra quamlibet fatigationem ex quacumque causa innaturali provenientem; ita quælibet delectatio remedium affert ad mitigandam quamlibet tristitiam, ex quocumque procedat.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, licet non omnis delectatio contrarietur omni tristitiæ secundum speciem, contrariatur tamen secundum genus [1], ut supra dictum est (quæst. XXXV, art. 4 ad 2); et ideo ex parte dispositionis subjecti quælibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari potest.

Ad *secundum* dicendum, quod delectationes malorum non causant tristitiam in præsenti, sed in futuro [2], inquantum scilicet mali pœnitent de malis de quibus lætitiam habuerunt; et huic tristitiæ subvenitur per contrarias delectationes.

Ad *tertium* dicendum, quod quando sunt duæ causæ ad contrarios motus inclinantes, utraque alteram impedit; et tamen illa finaliter vincit quæ fortior est et diuturnior. In eo autem qui tristatur de his in quibus simul cum amico mortuo vel absente delectari consuevit, duæ causæ in contrarium inducentes invcniuntur. Nam mors vel absentia amici recogitata inclinat ad dolorem; bonum autem præsens inclinat ad delectationem; unde utrumque per alterum minuitur. Sed tamen quia fortius movet sensus præsentis quam memoria præteriti, et amor sui ipsius quam amor alterius diuturnius manet, inde est quod finaliter delectatio tristitiam expellit. Unde post pauca subdit idem Augustinus [3], quod " pristinis generibus delectationum cedebat dolor ejus. „

ART. II. — UTRUM DOLOR VEL TRISTITIA MITIGETUR PER FLETUM.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fletus non mitiget tristitiam. Nullus enim effectus diminuit suam causam. Sed fletus vel gemitus est effectus tristitiæ. Ergo non minuit tristitiam.

2. Præterea, sicut fletus vel gemitus est effectus tristitiæ, ita risus est effectus lætitiæ. Sed risus non minuit lætitiam. Ergo fletus non mitigat tristitiam.

3. Præterea, in fletu repræsentatur nobis malum contristans. Sed imaginatio rei contristantis auget tristitiam, sicut imaginatio rei delectantis auget lætitiam. Ergo videtur quod fletus non mitiget tristitiam.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [4], quod quando dolebat de morte amici, " in solis gemitibus et lacrymis erat ei aliquantula requies. „

CONCLUSIO. — Quia per fletum et gemitum animi intentio, quæ est circa malum, ad exteriora diffunditur, fletus quoque et gemitus dolorem et tristitiam naturaliter minuunt.

Respondeo dicendum quod lacrymæ et gemitus naturaliter mitigant tristitiam; et hoc duplici ratione: primo quidem quia omne nocivum interius clausum magis affligit, quia magis multiplicatur intentio animæ circa ipsum; sed quando ad exteriora diffunditur, tunc animæ intentio ad exteriora quodammodo disgregatur, et sic interior dolor minuitur. Et propter hoc, quando homines qui sunt in tristitiis, exterius suam tristitiam manifestant, vel fletu, aut gemitu, vel etiam verbo, mitigatur tristitia. Secundo, quia semper operatio conveniens homini secundum dispositionem in qua est, sibi est delectabilis; fletus autem et gemitus sunt quædam operationes convenientes tristato vel dolenti; et ideo efficiuntur eis delectabiles. Cum igitur omnis delectatio aliqualiter mitiget tristitiam vel dolorem, ut dictum est (art. præc.), sequitur quod per planctum et gemitum tristitia mitigetur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ipsa habitudo causæ ad effectum contrariatur habitudini contristantis ad contristatum. Nam omnis effectus est conveniens suæ causæ [5], et per consequens est ei delectabilis. Contristans autem contrariatur contristato; et ideo effectus tristitiæ habet contrariam habitudinem

(1) Puta cum ex genere suo ad fugam tristitia, delectatio vero ad prosecutionem pertineat.

(2) Ut sit sensus quod non eodem illo tempore quo delectantur simul doleant vel tristentur, sed postquam prius delectati sunt, sicut et verba ipsa ex Philosopho sumpta insinuant et ex adjunctis patet.

(3) Conf. lib. IV, cap. 8 in princ.

(4) Ibid. c. 4, in fin. et c. 7, parum ante med.

(5) Seu convenientiam quamdam habet cum causa sua, vel conformis est conditioni causæ suæ.

ad contristatum [1], quam contristans ad ipsum; et propter hoc mitigatur tristitia per effectum tristitiæ ratione contrarietatis prædictæ.

Ad *secundum* dicendum, quod habitudo effectus ad causam est similis habitudini delectantis ad delectatum, quia utrobique convenientia invenitur. Omne autem simile auget suum simile; et ideo per risum et alios effectus lætitiæ augetur lætitia, nisi forte per accidens propter excessum.

Ad *tertium* dicendum, quod imaginatio rei contristantis, quantum est de se, nata est augere tristitiam; sed ex hoc ipso quod homo imaginatur quod facit illud quod convenit sibi secundum talem statum, consurgit inde quædam delectatio [2]. Et eadem ratione si alicui subrepat risus in statu in quo videtur sibi esse lugendum, ex hoc ipso dolet, tanquam faciat id quod non convenit, ut Tullius dicit [3].

ART. III. — UTRUM DOLOR ET TRISTITIA MITIGENTUR PER COMPASSIONEM AMICORUM.

De his etiam Job., II, fin., et cap. 16, et Rom. XII, lect. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dolor amici compatientis non mitiget tristitiam. Contrariorum enim contrarii sunt effectus. Sed, sicut Augustinus dicit [4], " quando cum multis gaudetur, in singulis uberius est gaudium, quia fervefaciunt se, et inflammantur ex alterutro. „ Ergo, pari ratione, quando multi simul tristantur, videtur quod sit major tristitia.

2. Præterea, hoc requirit amicitia, ut amoris vicem quis rependat, ut Augustinus dicit [5]. Sed amicus condolens dolet de dolore amici dolentis. Ergo ipse dolor amici condolentis est amico prius dolenti de proprio malo causa alterius doloris; et sic, duplicato dolore, videtur tristitia crescere.

3. Præterea, omne malum amici est contristans, sicut et malum proprium; nam amicus est alter ipse. Sed dolor est quoddam malum. Ergo dolor amici condolentis auget tristitiam amico cui condolet.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [6], quod " in tristitiis amicus condolens consolatur. „

CONCLUSIO. — Quoniam ex hoc quod ab amicis nobis compatitur, delectationem capimus; idcirco per compassionem amicorum, naturaliter dolor et tristitia minuuntur.

Respondeo dicendum quod naturaliter amicus condolens in tristitiis est consolativus. Cujus duplicem rationem tangit Philosophus [7]. Quarum prima est, quia, cum ad tristitiam pertineat aggravare, habet rationem cujusdam oneris, a quo aliquis aggravatus allevari conatur. Cum ergo aliquis videt de sua tristitia alios contristatos, fit ei quasi quædam imaginatio quod illud onus alii cum ipso ferant, quasi conantes ad ipsum ab onere allevandum: et ideo levius fert tristitiæ onus, sicut etiam in portandis oneribus corporalibus contingit. Secunda ratio et melior est, quia per hoc quod amici contristantur ei, percipit se ab eis amari; quod est delectabile, ut supra dictum est (qu. XXXII, art. 5). Unde, cum omnis delectatio mitiget tristitiam, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), sequitur quod amicus condolens tristitiam mitiget.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in utroque amicitia manifestatur, scilicet et quod congaudet gaudenti, et quod condolet dolenti; et ideo utrumque rationc causæ redditur delectabile.

Ad *secundum* dicendum, quod ipse dolor amici secundum se contristaret; sed consideratio causæ ejus, quæ est amor, magis delectat.

Et per hoc patet responsio ad *tertium*.

ART. IV. — UTRUM PER CONTEMPLATIONEM VERITATIS DOLOR ET TRISTITIA MITIGENTUR.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod contemplatio veritatis non mitiget dolorem. Dicitur enim Eccle. I, 18: *Qui addit scientiam, addit et dolorem.* Sed scientia ad contemplationem veritatis pertinet. Non ergo contemplatio veritatis mitigat dolorem.

2. Præterea, contemplatio veritatis ad intellectum speculativum pertinet. Sed intellectus speculativus non movet, ut

(1) Ita cod. Alcan. Alii codd. cum editis, *magis ad contristatum.*
(2) Propter causam notatam paulo ante, quia ex convenientia delectatio causatur, etc.
(3) De quæstionibus Tuscul. lib. III, a med.
(4) Confess lib. VIII, cap. 4, parum a princ.
(5) Ibid. lib. IV, ex cap. 8 et 9.
(6) Ethic. lib. IX, cap. 11, ante med. (7) Ibid.

licitur [1]. Cum igitur gaudium et dolor sint quidam motus animi, videtur quod contemplatio veritatis nihil faciat ad mitigationem doloris.

3. Præterea, remedium ægritudinis apponendum est ubi est ægritudo. Sed contemplatio veritatis est in intellectu. Non ergo mitigat dolorem corporalem, qui est in sensu.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [2]: " Videbatur mihi, si se ille mentibus nostris veritatis fulgor aperiret, aut non me sensurum fuisse illum dolorem, aut certe pro nihilo toleraturum. „

CONCLUSIO. — Cum in veritatis contemplatione maxima consistat delectatio, per veritatis contemplationem tristitiam et dolorem mitigari necessarium est.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XXXI, art. 5), in contemplatione veritatis maxima delectatio consistit. Omnis autem delectatio dolorem mitigat, ut supra dictum est (art. præc. et art. 1 hujus quæst.), et ideo contemplatio veritatis mitigat tristitiam vel dolorem; et tanto magis, quanto perfectius aliquis est amator sapientiæ. Et ideo homines ex contemplatione divinorum, et, futuræ beatitudinis, in tribulationibus gaudent, secundum illud Jacobi I, 2: *Omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis;* et, quod est amplius, etiam inter corporis cruciatus hujusmodi gaudium invenitur; sicut Tiburtius martyr, cum nudatis plantis super ardentes prunas incederet, dixit: " Videtur mihi quod super roseos flores incedam in nomine Jesu Christi. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod " qui addit scientiam, addit dolorem, „ vel propter difficultatem et defectum inveniendæ veritatis, vel propter hoc quod per scientiam homo cognoscit multa quæ voluntati contrariantur. Et sic ex parte rerum cognitarum scientia dolorem causat; ex parte autem contemplationis veritatis, delectationem.

Ad *secundum* dicendum, quod intellectus speculativus non movet animum ex parte rei speculatæ [3]; movet tamen animum ex parte ipsius contemplationis, quæ est quoddam oonum hominis, et naturaliter delectabilis.

Ad *tertium* dicendum, quod in viribus animæ fit redundantia a superiori ad inferius; et secundum hoc delectatio contemplationis, quæ est in superiori parte, redundat ad mitigandum etiam dolorem, qui est in sensu.

ART. V. — UTRUM DOLOR ET TRISTITIA MITIGENTUR PER SOMNUM ET BALNEA.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod somnus et balneum non mitigent tristitiam. Tristitia enim in anima consistit. Sed somnus et balneum ad corpus pertinent. Non ergo aliquid faciunt ad mitigationem tristitiæ.

2. Præterea, idem effectus non videtur causari ex contrariis causis. Sed hujusmodi, cum sint corporalia, repugnant contemplationi veritatis, quæ est causa mitigationis tristitiæ, ut dictum est (art. præc.). Non ergo per hujusmodi tristitia mitigatur.

3. Præterea, tristitia et dolor, secundum quod pertinent ad corpus, in quadam transmutatione cordis consistunt. Sed hujusmodi remedia magis videntur pertinere ad exteriores sensus et membra, quam ad interiorem cordis dispositionem. Non ergo per hujusmodi tristitia mitigatur.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [4]: " Audieram balnei nomen inde dictum, quod anxietatem pellat ex animo; „ et infra [5]: " Dormivi et evigilavi, et non parva ex parte mitigatum inveni dolorem meum. „ Et inducit quod in hymno Ambrosii dicitur, quod

> Quies artus solutos
> Reddit laboris usui,
> Mentesque fessas allevat,
> Luctusque solvit anxios.

CONCLUSIO — Cum somnus et balnea restaurent et reforment corporalem naturam in debitum statum vitalis motionis, necessarium est ea quoque tristitiam mitigare et minuere.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XXXVII, art. 4), tristitia secundum suam speciem repugnat vitali motioni corporis, et ideo illa quæ reformant naturam corporalem in debitum statum vitalis motionis, repugnant tristitiæ, et ipsam mitigant.

(1) De anima, lib. III, text. 58.
(2) Soliloq. lib. I, cap. 12, a med.
(3) Id est, ut apprehendit rem solum speculative, nihil dicens de appetibilitate, sed movet animum inquantum contemplatio apprehenditur ut quoddam bonum appetibile et delectabile.
(4) Conf. lib. IX, cap. 12, sub fin. (5) Ibid.

Per hoc etiam quod hujusmodi remediis reducitur natura ad debitum statum, causatur ex his delectatio; hoc enim est quod delectationem facit, ut supra dictum est (quæst. XXXI, art. 1). Unde, cum omnis delectatio tristitiam mitiget, per hujusmodi remedia corporalia tristitia mitigatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ipsa debita corporis dispositio, inquantum sentitur, delectationem causat, et per consequens tristitiam mitigat.

Ad *secundum* dicendum quod delectationum una aliam impedit, ut supra dictum est (quæst. XXXI, art. 8), et tamen omnis delectatio tristitiam mitigat. Unde non est inconveniens quod ex causis se invicem impedientibus tristitia mitigetur.

Ad *tertium* dicendum, quod omnis bona dispositio corporis redundat quodammodo ad cor sicut ad principium et finem corporalium motionum, ut dicitur in lib. De causa motus animalium [1].

QUÆSTIO XXXIX.

DE BONITATE ET MALITIA TRISTITIÆ SEU DOLORIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de bonitate et malitia doloris vel tristitiæ; et circa hoc quæruntur quatuor: 1. Utrum omnis tristitia sit malum. — 2. Utrum possit esse bonum honestum. — 3. Utrum possit esse bonum utile. — 4. Utrum dolor corporis sit summum malum.

ART. I. — UTRUM OMNIS TRISTITIA SIT MALA.

De his etiam infra, qu. LIX, art. 3, et part. III, quæst. XV, art. 5 et 6, et Sent. III, dist. 15, quæst. II, art. 2, quæst. 1 ad 3, et art. 3, quæst. II corp. fin. et IV, dist. 49, quæst. III, art. 4, quæst II.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis tristitia sit mala. Dicit enim Gregorius Nyssenus [2]: " Omnis tristitia malum est sui ipsius natura. „ Sed quod naturaliter est malum, semper et ubique est malum. Ergo omnis tristitia est mala.

2. Præterea, illud quod omnes fugiunt, etiam virtuosi, est malum. Sed tristitiam omnes fugiunt, etiam virtuosi; quia, ut dicitur [3], " etsi prudens non intendat delectari, tamen intendit non tristari. „ Ergo tristitia est malum.

3. Præterea, sicut malum corporale est objectum et causa doloris corporalis, ita malum spirituale est objectum et causa tristitiæ spiritualis. Sed omnis dolor corporalis est malum corporis. Ergo omnis tristitia spiritualis est malum animæ.

Sed *contra*, tristitia de malo contrariatur delectationi de malo. Sed delectatio de malo est mala; unde in detestationem quorumdam dicitur Prov. II, 14, *quod lætantur, cum male fecerint.* Ergo tristitia de malo est bona.

CONCLUSIO. — Quamvis tristitia omnis secundum se mala sit, inquantum impedit quietem appetitus in bono; attamen bona est tristitia, qua quis de malo tristatur opere.

Respondeo dicendum quod aliquid esse bonum vel malum potest dici dupliciter: uno modo simpliciter et secundum se; et sic omnis tristitia est quoddam malum; hoc enim ipsum quod est appetitum hominis anxiari de malo præsenti, rationem mali habet; impeditur enim per hoc quies appetitus in bono. Alio modo dicitur aliquid bonum vel malum ex suppositione alterius, sicut verecundia dicitur esse bonum ex suppositione alicujus turpis commissi, ut dicitur [4]. Sic igitur, supposito aliquo contristabili vel doloroso, ad bonitatem pertinet quod aliquis de malo præsenti tristetur vel doleat. Quod enim non tristaretur vel non doleret, non posset esse nisi quia vel non sentiret, vel quia non reputaret sibi repugnans; et utrumque istorum est malum manifeste. Et ideo ad bonitatem pertinet ut, supposita præsentia mali, sequatur tristitia vel dolor. Et hoc est quod Augustinus dicit [5]: " Adhuc est bonum quod dolet amissum bonum; nam nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullius [6] boni amissi dolor esset in pœna. „ Sed quia sermones morales sunt in singularibus, quorum sunt operationes, illud quod est ex suppositione bonum, debet bonum judicari; sicut quod est ex suppositione voluntarium, judicatur voluntа-

(1) Seu De comm. animal. mot. cap. 11, sub fin.
(2) Nemes. lib. De nat. hom. cap. 19, in princ.
(3) Ethic. lib. VII, cap. 11.
(4) Ethic. lib. IV, cap. ult.
(5) Sup. Gen. ad litt. lib. VIII, cap. 14, circa med.
(6) Vel potius *nullus*, ut in textu originali sancti Augustini, sic construendo: *nullus dolor amissi boni.*

rium, ut dicitur [1], et supra habitum est (quæst. VI, art. 6).

Ad *primum* ergo dicendum quod Gregorius Nyssenus loquitur de tristitia ex parte mali tristantis, non autem ex parte sentientis et repudiantis malum; et ex hac etiam parte omnes fugiunt tristitiam, inquantum fugiunt malum, sed sensum et refutationem mali non fugiunt. Et sic dicendum etiam est de dolore corporali; nam sensus et recusatio mali corporalis attestatur naturæ bonæ.

Unde patet responsio ad *secundum* et ad *tertium*.

ART. II. — UTRUM TRISTITIA POSSIT ESSE BONUM HONESTUM.

De his etiam part. III, quæst. XV, art. 6 ad 2 et 3, et quæst. XLVI, art. 6 ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia non habeat rationem boni honesti. Quod enim ad inferos deducit, contrariatur honesto. Sed, sicut dicit Augustinus [2], " Jacob hoc timuisse videtur, ne nimia tristitia sic perturbaretur, ut non ad requiem beatorum iret, sed ad inferos peccatorum. „ Ergo tristitia non habet rationem boni honesti.

2. Præterea, bonum honestum habet rationem laudabilis et meritorii. Sed tristitia diminuit rationem laudis et meriti; dicit enim Apostolus [3]: *Unusquisque, prout destinavit in corde suo, non ex tristitia aut ex necessitate.* Ergo tristitia non est bonum honestum.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit [4], " tristitia est de his quæ nobis nolentibus accidunt. „ Sed non velle ea quæ præsentialiter fiunt, est habere voluntatem repugnantem ordinationi divinæ, cujus providentiæ subjacent omnia quæ aguntur. Ergo cum conformitas humanæ voluntatis ad divinam pertineat ad rectitudinem voluntatis, ut supra dictum est (quæst. XIX, art. 10), videtur quod tristitia contrarietur rectitudini voluntatis, et sic non habeat rationem honesti.

Sed *contra*, omne quod meretur præmium vitæ æternæ, habet rationem honesti. Sed tristitia est hujusmodi, ut patet per id quod dicitur Matth. V, 5: *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Ergo tristitia est bonum honestum.

CONCLUSIO. — Tristitia cum quandoque bona sit, honestatem etiam habere potest.

Respondeo dicendum quod secundum illam rationem qua tristitia est bonum, potest esse bonum honestum. Dictum est enim (art. præc.) quod tristitia est bonum secundum cognitionem et recusationem [5] mali; quæ quidem duo in dolore corporali attestantur bonitati naturæ, ex qua provenit quod sensus sentit et natura refugit læsivum, quod causat dolorem. In interiori vero tristitia cognitio mali quandoque quidem est per rectum judicium rationis, et recusatio mali est per voluntatem bene dispositam detestantem malum. Omne autem bonum honestum ex his duobus procedit, scilicet ex rectitudine rationis et voluntatis. Unde manifestum est quod tristitia potest habere rationem boni honesti.

Ad *primum* ergo dicendum, quod omnes passiones animæ regulari debent secundum regulam rationis, quæ est radix boni honesti, quam transcendit immoderata tristitia, de qua loquitur Augustinus; et ideo recedit a ratione honesti.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut tristitia de malo procedit ex voluntate et ratione recta, quæ detestatur malum; ita tristitia de bono procedit ex ratione et voluntate perversa, quæ detestatur bonum: et ideo talis tristitia impedit laudem vel meritum boni honesti, sicut cum quis facit cum tristitia eleemosynam.

Ad *tertium* dicendum, quod aliqua præsentialiter eveniunt, quæ non fiunt Deo volente, sed Deo permittente, sicut peccata; unde voluntas repugnans peccato existenti vel in se vel in alio, non discordat a voluntate Dei. Mala vero pœnalia præsentialiter contingunt etiam Deo volente. Non tamen exigitur ad rectitudinem voluntatis quod ea secundum se homo velit, sed solum quod non contranitatur ordini divinæ justitiæ, ut supra dictum est (q. XIX, art. 10).

(1) Ethic. lib. III, cap. 1. (2) Sup. Gen. ad litt. lib. XII, cap. 33, circa fin. (3) II. Cor. IX, 7.
(4) De civ. Dei, lib. XIV, c. 15, parum anto fin.
(5) Hoc est, quatenus sentit sive cognoscit sibi perniciosum et afflictivum esse ac proinde refugit illud; ut præcedenti articulo explicatum est in corp. ubi etiam dictum quod sive cognoscere, sive fugere malum ad bonitatem pertineat.

ART. III. — UTRUM TRISTITIA POSSIT ESSE BONUM UTILE.

De his etiam part. III, quæst. XV, art. 6 ad 2, et 3, et quæst. XLIX, art. 6 ad 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia non possit esse bonum utile. Dicitur enim Eccli. XXX, 25: *Multos occidit tristitia, et non est utilitas in illa.*

2. Præterea, electio est de eo quod est utile ad finem aliquem. Sed tristitia non est eligibilis; quinimo idem sine tristitia, quam cum tristitia magis est eligendum, ut dicitur [1]. Ergo tristitia non est bonum utile.

3. Præterea, omnis res est propter suam operationem, ut dicitur [2]. Sed tristitia impedit operationem, ut dicitur [3]. Ergo tristitia non habet rationem boni utilis.

Sed *contra*, sapiens non quærit nisi utilia. Sed, sicut dicitur Eccle. VII, 5, *Cor sapientum ubi tristitia, et cor stultorum ubi lætitia.* Ergo tristitia est utilis.

CONCLUSIO. — Tristitia quæ hominem ad malum fugiendum vel vitandum impellit, maximam illi præstat utilitatem.

Respondeo dicendum quod ex malo præsenti insurgit duplex appetitivus motus: unus quidem est, quo appetitus contrariatur malo præsenti; et ex ista parte tristitia non habet utilitatem, quia id quod est præsens, non potest non esse præsens. Secundus motus consurgit in appetitu ad fugiendum et repellendum malum contristans; et quantum ad hoc tristitia habet utilitatem, si sit de aliquo quod est fugiendum. Est enim aliquid fugiendum dupliciter: uno modo propter seipsum, ex contrarietate quam habet ad bonum, sicut peccatum; et ideo tristitia de peccato utilis est ad hoc quod homo fugiat peccatum, sicut Apostolus dicit [4]: *Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad pœnitentiam.* Alio modo est aliquid fugiendum, non quia sit secundum se malum, sed quia est occasio mali; dum vel homo nimis inhæret ei per amorem, vel etiam ex hoc quod præcipitatur in aliquod malum, sicut patet in bonis temporalibus; et secundum hoc tristitia de bonis temporalibus potest esse utilis, sicut dicitur Eccle. VII, 3: *Melius est ire ad domum luctus quam ad domum convivii; in illa enim finis cunctorum admonetur hominum.* Ideo autem tristitia in omni malo fugiendo est utilis, quia geminatur fugiendi causa; nam ipsum malum secundum se fugiendum est; ipsam autem tristitiam secundum se omnes fugiunt, sicut etiam bonum omnes appetunt, et delectationem de bono. Sicut ergo delectatio de bono facit ut bonum avidius quæratur, ita tristitia de malo facit ut malum vehementius fugiatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod auctoritas illa intelligitur de immoderata tristitia, quæ animum absorbet. Hujusmodi enim tristitia immobilitat animum, et impedit fugam mali, ut supra dictum est (quæst. XXXVII, art. 2).

Ad *secundum* dicendum, quod sicut quodlibet eligibile fit minus eligibile propter tristitiam, ita quodlibet fugiendum redditur magis fugiendum propter tristitiam; et quantum ad hoc tristitia est utilis.

Ad *tertium* dicendum, quod tristitia de operatione aliqua impedit operationem, sed tristitia de cessatione operationis facit avidius operari.

ART. IV. — UTRUM DOLOR CORPORIS SIT SUMMUM MALUM.

De his etiam infra, quæst. LXXIII, art. 1, et De malo, quæst. II, art. 10.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia sit summum malum. " Optimo enim opponitur pessimum, " ut dicitur [5]. Sed quædam delectatio est optimum, quæ scilicet pertinet ad felicitatem. Ergo aliqua tristitia est summum malum.

2. Præterea, beatitudo est summum bonum hominis, quia est ultimus hominis finis. Sed beatitudo consistit in hoc quod homo habeat quidquid velit, et nihil mali velit, ut supra dictum est (quæst. III, art. 4, arg. 5, et quæst. V, art. 8, arg. 3). Ergo summum bonum hominis est impletio voluntatis ipsius. Sed tristitia consistit in hoc quod accidit aliquid contra voluntatem, ut patet per Augustinum [6]. Ergo tristitia est summum malum hominis.

3. Præterea, Augustinus sic argumentatur [7]: " Ex duabus partibus compositi sumus, ex anima scilicet et cor-

(1) Topic. lib. III, cap. 2, loc. 23 et 24.
(2) De cælo, lib. II, text. 17.
(3) Ethic. l. X, c. 5, circa med. (4. I. Cor. VII, 9.
(5) Ethic. lib. VIII, cap. 10, a princ.
(6) De civ. Dei, lib. XIV, c. 15, parum ante fin.
(7) Soliloq. I, cap. 12, circa fin.

pore; quarum pars deterior est corpus. Summum autem bonum est melioris partis optimum; summum autem malum pessimum deterioris. Est autem optimum in animo sapientia, in corpore pessimum dolor. Summum igitur bonum hominis est sapere; summum malum dolere. „

Sed *contra*, culpa est magis malum quam pœna, ut habitum est (part. I, quæst. LXVIII, art. 6). Sed tristitia, seu dolor pertinet ad pœnam peccati, sicut frui rebus mutabilibus est malum culpæ; dicit enim Augustinus [1]: " Quis est dolor qui dicitur animi, nisi carere mutabilibus rebus, quibus fruebatur, aut frui se posse speraverat? et hoc est totum quod dicitur malum, id est peccatum, et pœna peccati. „ Ergo tristitia seu dolor non est summum malum hominis.

CONCLUSIO. — Cum pejus sit vere malum non judicare malum esse; et longe adhuc pejus a vero bono (licet apparente malo) alienari, quam de utrovis malorum genere tristari seu dolere; consequens est fieri non posse, ut aliqua tristitia seu dolor sit summum hominis malum.

Respondeo dicendum quod impossibile est aliquam tristitiam seu dolorem esse summum hominis malum. Omnis enim tristitia seu dolor aut est de hoc quod est vere malum, aut est de aliquo apparenti malo, quod est vere bonum. Dolor autem seu tristitia, quæ est de vere malo, non potest esse summum malum. Est enim aliquid eo pejus, scilicet vel non judicare esse malum illud quod vere est malum, vel etiam non refutare illud. Tristitia autem vel dolor qui est de apparenti malo, quod est vere bonum, non potest esse summum malum, quia pejus esset omnino alienari a vero bono. Unde impossibile est quod aliqua tristitia vel dolor sit summum hominis malum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod duo bona sunt communia et delectationi et tristitiæ, scilicet judicium verum de bono et malo, et ordo debitus voluntatis approbantis bonum, et recusantis malum [2]. Et sic patet quod in dolore vel tristitia est aliquod bonum, per cujus privationem potest fieri deterius; sed non in omni delectatione est aliquod malum, per cujus remotionem possit fieri melius Unde delectatio aliqua potest esse summum hominis bonum eo modo quo supra dictum est (quæst. XXXIV, art. 3); tristitia autem non potest esse summum hominis malum.

Ad *secundum* dicendum, quod hoc ipsum quod est voluntatem repugnare malo, est quoddam bonum; et propter hoc tristitia vel dolor non potest esse summum malum, quia habet aliquam permixtionem boni.

Ad *tertium* dicendum, quod pejus est quod nocet meliori, quam quod nocet pejori. Malum autem dicitur, quia nocet, ut dicit Augustinus [3], unde majus malum est quod est malum animæ quam quod est malum corporis. Unde non est efficax ratio quam Augustinus inducit, non ex sensu suo, sed ex sensu alterius.

QUÆSTIO XL.

DE PASSIONIBUS IRASCIBILIS, ET PRIMO DE SPE ET DESPERATIONE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de passionibus irascibilis; et primo de spe et desperatione; secundo de timore et audacia; tertio de ira. — Circa primum quæruntur octo: 1. Utrum spes sit idem quod desiderium, vel cupiditas. — 2. Utrum spes sit in vi apprehensiva vel in vi appetitiva. — 3. Utrum spes sit in brutis animalibus. — 4. Utrum spei contrarietur desperatio. — 5. Utrum causa spei sit experientia. — 6. Utrum in juvenibus et ebriosis spes abundet. — 7. De ordine spei ad amorem. — 8. Utrum spes conferat ad operationem.

ART. I. — UTRUM SPES SIT IDEM QUOD DESIDERIUM VEL CUPIDITAS.

De his etiam supra, quæst. XXV, art. 1 corp. fin. et Sent. III, dist. 26, quæst. I, art. 1 corp., et De verit. quæst. IV, art. 1 corp., et Opusc. II, cap. 262.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod spes sit idem quod desiderium, sive cupiditas. Spes enim ponitur una quatuor principalium passionum. Sed Augustinus enumerans quatuor principales passiones, ponit cupiditatem loco spei [4]. Ergo spes est idem quod cupiditas sive desiderium.

(1) Lib. De vera relig., cap. 12, parum a princ. (2) Respective intelligendo, ut scilicet delectatio verum judicium de bono ferat ex parte intellectus, et bonum sic agnitum approbet (id est amplectatur) ex parte voluntatis. E contrario autem tristitia verum judicium ferat de malo et sic agnitum refugiat. (3) Enchir. cap. 12. (4) Ut patet De civ. Dei, lib. XIV, cap. 7 et 9.

2. Præterea passiones differunt secundum objecta Sed idem est objectum spei et cupiditatis, sive desiderii, scilicet bonum futurum. Ergo spes est idem quod cupiditas sive desiderium.

3. Si dicatur quod spes addit supra desiderium possibilitatem adipiscendi bonum futurum, contra: id quod per accidens se habet ad objectum, non variat speciem passionis. Sed possibile se habet per accidens ad bonum futurum, quod est objectum cupiditatis vel desiderii et spei. Ergo spes non est passio specie differens a desiderio vel cupiditate.

Sed *contra*. Diversarum potentiarum sunt diversæ passiones specie differentes. Sed spes est in irascibili; desiderium autem et cupiditas in concupiscibili. Ergo spes differt specie a desiderio seu cupiditate.

CONCLUSIO. — Cum spei, quæ ad vim irascibilem attinet, objectum sit bonum futurum, arduum, possibile adipisci, necessario differt a desiderio et cupiditate, quæ ad vim concupiscibilem pertinent.

Respondeo dicendum quod species passionis ex objecto consideratur. Circa objectum autem spei quatuor conditiones attenduntur: primo quidem, quod sit bonum; non enim proprie loquendo, est spes nisi de bono et per hoc differt spes a timore, qui est de malo. secundo, ut sit futurum non enim spes est de præsenti jam habito; et per hoc differt spes a gaudio, quod est de bono præsenti: tertio requiritur quod sit aliquid arduum cum difficultate adipiscibile: non enim aliquis dicitur aliquid sperare minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat; et per hoc differt spes a desiderio vel cupiditate, quæ est de bono futuro absolute; unde pertinet ad concupiscibilem, spes autem ad irascibilem: quarto, quod illud arduum sit possibile adipisci; non enim aliquis sperat id quod omnino adipisci non potest; et secundum hoc differt spes a desperatione. Sic ergo patet quod spes differt a desiderio, sicut differunt passiones irascibilis a passionibus concupiscibilis; et propter hoc spes præsupponit desiderium, sicut et omnes passiones irascibilis præsupponunt passiones concupiscibilis, ut supra dictum est (qu. XXV, art. 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus ponit cupiditatem loco spei, propter hoc quod utraque respicit bonum futurum, et quia bonum quod non est arduum, quasi nihil reputatur, ut sic cupiditas maxime videatur [1] tendere in bonum arduum, in quod etiam tendit spes.

Ad *secundum* dicendum, quod objectum spei non est bonum futurum absolute, sed cum arduitate et difficultate adipiscendi, ut dictum est (in corp. articuli).

Ad *tertium* dicendum, quod objectum spei non tantum addit possibilitatem super objectum desiderii, sed etiam arduitatem, quæ ad aliam potentiam facit spem pertinere, scilicet ad irascibilem, quæ respicit arduum, ut dictum est (pars I, quæst. LXXXI, art. 2); possibile autem et impossibile non omnino per accidens se habent ad objectum appetitivæ virtutis. Nam appetitus est principium motionis. Nihil autem movetur ad aliquid, nisi sub ratione possibilis; nullus enim movetur ad id quod existimat impossibile adipisci. Et propter hoc spes differt a desperatione secundum differentiam possibilis et impossibilis.

ART. II. — UTRUM SPES SIT IN VI APPREHENSIVA, AN IN VI APPETITIVA.

De his etiam 2 2, quæst. XVIII, art. 1 corp., et Sent. III, dist. 26. quæst. I, art. 1 corp. et qu. II, art. 2 corp., et De verit. quæst. IV, art. 2 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod spes pertineat ad vim cognitivam. Spes enim videtur esse expectatio quædam; dicit enim Apostolus [2]: *Si autem quod non videmus, speramus, per patientiam expectamus* [3]. Sed expectatio videtur ad vim cognitivam pertinere, cujus est expectare [4]. Ergo spes ad cognitivam pertinet.

2. Præterea, idem est, ut videtur, spes quod fiducia; unde et sperantes confidentes vocamus, quasi pro eodem utentes eo quod est confidere et sperare. Sed

(1) Ita cod. Alcan. Nicolai: *Et etiam quia.* Edit. Patav. præmisso puncto. *Et quia bonum quod non est arduum, quasi nihil reputatur ut sic, cupiditas maxime videtur*, etc. Theologi: *Fit ut cupiditas... videatur.*

(2) Rom. VIII, 25.

(3) Quasi ad originem vocis alludendo quod e spectando derivatur, quia quod expectamus, respicere solemus an veniat; hoc autem ad vim cognitivam pertinet.

(4) Ita cum cod. Alcan. editi plurimi. Theologi, *spectare*.

fiducia, sicut et fides, videtur ad vim cognitivam pertinere. Ergo et spes.

3. Præterea, certitudo est proprietas cognitivæ virtutis. Sed certitudo attribuitur spei. Ergo spes ad vim cognitivam pertinet.

Sed *contra*, spes est de bono, sicut dictum est (art. præc.). Bonum autem, inquantum hujusmodi, non est objectum cognitivæ, sed appetitivæ virtutis. Ergo spes non pertinet ad cognitivam, sed ad appetitivam virtutem.

CONCLUSIO. — Spes, cum extensionem quamdam appetitus in bonum importet, necessario pertinet ad partem animæ appetitivam, non autem ad apprehensivam.

Respondeo dicendum quod, cum spes importet extensionem quamdam appetitus in bonum, manifeste pertinet ad appetitivam virtutem. Motus enim ad res pertinet proprie ad appetitum; actio vero virtutis cognitivæ perficitur non secundum motum cognoscentis ad res, sed potius secundum quod res cognitæ sunt in cognoscente. Sed quia vis cognitiva movet appetitivam, repræsentando ei suum objectum; secundum diversas rationes objecti apprehensi, subsequuntur diversi motus in vi appetitiva. Alius enim motus sequitur in appetitu ex apprehensione boni, et alius ex apprehensione mali; et similiter alius motus ex apprehensione præsentis et futuri, absoluti et ardui, possibilis et impossibilis. Et secundum hoc spes est motus appetitivæ virtutis, consequens apprehensionem boni futuri, ardui, possibilis adipisci, scilicet extensio appetitus in hujusmodi objectum [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod quia spes respicit ad bonum possibile, insurgit dupliciter homini motus spei, sicut dupliciter est ei aliquid possibile, scilicet secundum propriam virtutem, et secundum virtutem alterius. Quod ergo aliquis sperat per propriam virtutem adipisci, non dicitur expectare, sed sperare tantum; sed proprie dicitur expectare quod sperat ex auxilio virtutis alienæ, ut dicatur expectare, quasi ex alio spectare, inquantum scilicet vis apprehensiva præcedens non solum respicit ad bonum, quod intendit adipisci, sed etiam ad illud cujus virtute adipisci sperat, secundum illud Eccli. LI, 10: *Respiciens eram ad adjutorium hominum.* Motus ergo spei quandoque dicitur expectatio propter inspectionem virtutis cognitivæ præcedentem.

Ad *secundum* dicendum, quod illud quod homo desiderat et æstimat se posse adipisci, credit se adepturum; et ex tali fide in cognitiva præcedente, motus sequens in appetitu, fiducia nominatur. Denominatur enim motus appetitivus a cognitione præcedente, sicut effectus ex causa magis nota: magis enim cognoscit vis apprehensiva suum actum quam actum appetitivæ.

Ad *tertium* dicendum, quod certitudo attribuitur motui non solum appetitus sensitivi, sed etiam appetitus naturalis; sicut dicitur quod lapis certitudinaliter tendit deorsum; et hoc propter infallibilitatem, quam habet ex certitudine cognitionis, quæ præcedit motum appetitus sensitivi, vel etiam naturalis.

ART. III. — UTRUM SPES SIT IN BRUTIS ANIMALIBUS.

De his etiam Sent. III, dist. 26, qu. 1, art. 1 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in brutis animalibus non sit spes. " Spes enim est de futuro bono, „ ut Damascenus dicit [2]. Sed cognoscere futura non pertinet ad animalia bruta, quæ habent solum cognitionem sensitivam, quæ non est futurorum. Ergo spes non est in brutis animalibus.

2. Præterea, objectum spei est bonum possibile adipisci. Sed possibile et impossibile sunt quædam differentiæ veri et falsi [3], quæ solum sunt in mente, ut Philosophus dicit [4]. Ergo spes non est in brutis animalibus, in quibus non est mens.

3. Præterea, Augustinus dicit [5], quod " animalia moventur visis. „ Sed spes non est de eo quod videtur; „nam *quod videt quis, quid sperat,* ut dicitur Roman. VIII, 24. Ergo spes non est in brutis animalibus.

(1) Hinc spes definiri potest appetitio boni futuri, ardui quidem, possibilis tamen ad obtinendum. Bonum illud est bonum secundum sensum, siquidem circa sensibilia versantur passiones; ac proinde spes theologica ab hac definitione excluditur, cum ipsa immediate circa Deum et non circa sensibilia versetur

(2) Orth fid. lib. II, cap. 12, in fin.

(3) Possibile supponit prædicatum et subjectum inter se consentire, quod ad verum pertinet; impossibile vero fluit ex eo quod inter se dissentiant, quod ad falsum redit.

(4) Metaph. lib. VI, text. 8.

(5) Sup. Gen ad litt. lib. IX, cap. 14, circa med

Sed *contra*, spes est passio irascibilis [1]. Sed in brutis animalibus est irascibilis. Ergo et spes.

CONCLUSIO. — Quoniam ex his quæ videt animal brutum (ut cum canis leporem aut accipiter avem videt), movetur ejus appetitus in aliquod vel prosequendum vel vitandum, idcirco hoc modo in animalibus brutis spem et desperationem esse fatendum est.

Respondeo dicendum quod interiores passiones animalium ex exterioribus motibus deprehendi possunt; ex quibus apparet quod in animalibus brutis est spes. Si enim canis videat leporem, aut accipiter avem nimis distantem, non movetur ad ipsam, quasi non sperans se eam posse adipisci; si autem sit in propinquo, movetur quasi sub spe adipiscendi. Ut enim supra dictum est (qu. I, art. 2, et quæst. XXVI, art. 1), appetitus sensitivus brutorum animalium, et etiam appetitus naturalis rerum insensibilium sequuntur apprehensionem alicujus intellectus; sicut et appetitus naturæ intellectivæ, qui dicitur voluntas. Sed in hoc est differentia, quod voluntas movetur ex apprehensione intellectus conjuncti; sed motus appetitus naturalis sequitur apprehensionem intellectus separati, qui naturam instituit; et similiter appetitus sensitivus brutorum animalium, quæ etiam quodam instinctu naturali agunt. Unde in operibus brutorum animalium et aliarum rerum naturalium apparet similis processus, sicut et in artis operibus. Et per hunc modum in animalibus brutis est spes et desperatio.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, quamvis bruta animalia non cognoscant futurum; tamen ex instinctu naturali movetur animal ad aliquid futurum, ac si futurum prævideret; hujusmodi enim instinctus est eis inditus ab intellectu divino prævidente futura.

Ad *secundum* dicendum, quod objectum spei non est possibile prout est quædam differentia veri, sic enim consequitur habitudinem prædicati ad subjectum; sed objectum spei est possibile, quod dicitur secundum aliquam potentiam: sic enim distinguitur possibile in V Metaph. [2], scilicet in duo possibilia prædicta.

(1) In genitivo supple *passio partis irascibilis*, ne quis *irascibilem passionem* construat mutc.

Ad *tertium* dicendum, quod, licet id quod est futurum non cadat sub visu, tamen ex his quæ videt animal in præsenti, movetur ejus appetitus in aliquod futurum vel prosequendum vel vitandum.

ART. IV. — UTRUM SPEI CONTRARIETUR DESPERATIO.

De his etiam supra, quæst. XXIII, art. 2 corp. fin. et huj. quæst. art. 1 ad 3, et Sent. III, dist. 26, quæst. I, art. 1 corp., et De verit. quæst. IV, art. 1 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod desperatio non sit contraria spei. Uni enim unum est contrarium, ut dicitur [3]. Sed spei contrariatur timor. Non ergo contrariatur ei desperatio.

2. Præterea, contraria videntur esse circa idem. Sed spes et desperatio non sunt circa idem; nam spes respicit bonum, desperatio autem est propter aliquod malum impeditivum adeptionis boni. Ergo spes non contrariatur desperationi.

3. Prætcrea, motui contrariatur [4] motus, quies vero opponitur motui, ut privatio. Sed desperatio magis videtur importare immobilitatem quam motum. Ergo non contrariatur spei, quæ importat motum extensionis in bonum speratum.

Sed *contra* est quod desperatio nominatur per contrarium spei.

CONCLUSIO. — Spes cum quemdam accessum in bonum, desperatio vero recessum ab eodem designet, contrariari invicem necesse est.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XXIII, art. 2), in mutationibus invenitur duplex contrarietas: una secundum accessum ad contrarios terminos; et talis contrarietas sola invenitur in passionibus concupiscibilis, sicut amor et odium contrariantur: alio modo per accessum et per recessum respectu ejusdem termini; et talis contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, sicut supra dictum est (loc. cit.). Objectum autem spei, quod est bonum arduum, habet quidem rationem attractivi, prout consideratur cum possibilitate adipiscendi; et sic tendit in ipsum spes, quæ importat quemdam accessum. Sed secundum quod consideratur cum impossibilitate obtinendi, ha-

(2) Text. 17. (3) Metaph. lib. X, text. 17.
(4) Al., *Non contrariatur*.

bet rationem repulsivi; quia, ut dicitur [1], " cum ventum fuerit ad aliquid impossibile, tunc homines discedunt, „ et sic respicit hoc objectum desperatio. Unde importat motum cujusdam recessus; et propter hoc contrariatur spei, sicut recessus accessui.

Ad *primum* ergo dicendum, quod timor contrariatur spei secundum contrarietatem objectorum, scilicet boni et mali; hæc enim contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, secundum quod derivantur a passionibus concupiscibilis; sed desperatio contrariatur ei solum secundum contrarietatem accessus et recessus [2].

Ad *secundum* dicendum, quod desperatio non respicit malum sub ratione mali; sed per accidens quandoque respicit malum, inquantum facit impossibilitatem adipiscendi; potest autem esse desperatio ex solo superexcessu boni [3].

Ad *tertium* dicendum, quod desperatio non importat solam privationem spei, sed importat quemdam recessum a re desiderata propter æstimatam impossibilitatem adipiscendi. Unde desperatio præsupponit desiderium, sicut et spes: de eo enim quod sub desiderio nostro non cadit, neque spem neque desperationem habemus; et propter hoc etiam utrumque eorum est de bono, quod sub desiderio cadit.

ART. V. — UTRUM CAUSA SPEI SIT EXPERIENTIA.

De his etiam infra, quæst. XLII, art. 5 ad 1, et quæst. XLV, art. 3 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod experientia non sit causa spei. Experientia enim ad vim cognitivam pertinet; unde Philosophus dicit [4], quod " virtus intellectualis indiget experimento et tempore. „ Spes autem non est in vi cognitiva, sed in appetitiva, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Ergo experientia non est causa spei.

2. Præterea, Philosophus dicit [5], quod " senes sunt difficilis spei [6] propter experientiam; „ ex quo videtur quod experientia sit causa defectus spei. Sed non est idem causa oppositorum. Ergo experientia non est causa spei.

3. Præterea Philosophus dicit [7], quod " de omnibus enuntiare aliquid, et nihil prætermittere, quandoque est signum stultitiæ. „ Sed quod homo tentet omnia, ad magnitudinem spei pertinere videtur; stultitia autem provenit ex inexperientia. Ergo inexperientia videtur esse magis causa spei quam experientia.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [8], quod " aliqui sunt bonæ spei propter multoties et multos vicisse, „ quod ad experientiam pertinet. Ergo experientia est causa spei.

CONCLUSIO. — Cum spei objectum sit bonum possibile adipisci, necesse quoque est experientiam, qua homini potestas et existimatio fit facile consequendi bonum aliquod, causam spei esse: etsi nonnunquam ex experientia diminuatur spes.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), spei objectum est " bonum futurum, arduum, possibile adipisci. „ Potest ergo aliquid esse causa spei, vel quia facit homini aliquid esse possibile, vel quia facit eum existimare aliquid esse possibile. Primo modo est causa spei omne illud quod auget potestatem hominis, sicut divitiæ et fortitudo, et inter cætera etiam experientia: nam per experientiam homo acquirit facultatem aliquid de facili faciendi; et ex hoc sequitur spes. Unde Vegetius dicit [9]: " Nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit. „ Alio modo est causa spei omne illud quod facit alicui existimationem quod aliquid sit sibi possibile; et hoc modo et doctrina et persuasio quælibet potest esse causa spei; et sic etiam experientia est causa spei; inquantum scilicet per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sit sibi possibile, quod impossibile ante experientiam reputabat. Sed per hunc modum experientia potest esse causa defectus spei; quia sicut per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sibi sit possibile

(1) Ethic. lib. III, cap. 3, a med.
(2) De hac responsione vid. quæst. XXXI, art. 8 ad 2, et quæst. XLV, art. 1 ad 2.
(3) Huic responsioni consonat quod q. XXIII, art. 4 dixit S. Doctor in passionibus irascibilis ex parte boni nondum adepti esse spem et desperationem; et quæst. XLV, art 2 in corp. *Fuga boni pertinet ad desperationem*, et ad 3: *Desperatio respicit bonum directe quod refugit.*
(4) Ethic. lib. II, cap. 1, in princ.
(5) Rhet. lib. II, cap. 13, circa med.
(6) Ex græco δυσέλπιδες quasi difficulter sperantes. (7) De cælo, lib. II, text. 34.
(8) Ethic. lib. III, cap. 8, a med.
(9) De re milit. lib. I, cap. 1, circa fin.

quod reputabat impossibile; ita e converso per experientiam fit homini existimatio quod aliquid non sit sibi possibile, quod possibile existimabat. Sic ergo experientia est causa spei duobus modis; causa autem defectus spei uno modo; et propter hoc magis dicere possumus, eam esse causam spei.

Ad *primum* ergo dicendum, quod experientia in operabilibus non solum causat scientiam, sed etiam causat quemdam habitum propter consuetudinem, qui facit operationem faciliorem. Sed et ipsa virtus intellectualis facit ad potestatem facile operandi; demonstrat enim aliquid esse possibile, et sic causat spem.

Ad *secundum* dicendum, quod in senibus est defectus spei propter experientiam, inquantum experientia facit existimationem impossibilis. Unde ibidem subditur quod " eis multa evenerunt in deterius. "

Ad *tertium* dicendum, quod stultitia et inexperientia possunt esse causa spei quasi per accidens, removendo scilicet scientiam, per quam vere existimatur aliquid esse non possibile. Unde ea ratione inexperientia est causa spei, qua experientia est causa defectus spei.

ART. VI. — UTRUM IN JUVENIBUS ET IN EBRIOSIS ABUNDET SPES.

De his etiam infra, quæst. XLV, art. 3 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod juventus et ebrietas non sint causa spei. Spes enim importat quamdam certitudinem et firmitatem; unde ad Hebr. VI spes comparatur anchoræ [1]. Sed juvenes et ebrii deficiunt a firmitate; habent enim animum de facili mutabilem. Ergo juventus et ebrietas non est causa spei.

2. Præterea, ea quæ augent potestatem, maxime sunt causa spei, ut supra dictum est (art. præc.). Sed juventus et ebrietas quamdam infirmitatem habent adjunctam. Ergo non sunt causa spei.

3. Præterea, experientia est causa spei, ut dictum est (art. 5). Sed juvenibus experientia deficit. Ergo juventus non est causa spei.

(1) Sic enim ibi vers. 18: *Fortissimum solatium habeamus qui confugimus ad tenendam propositam spem, quam sicut anchoram habemus animæ tutam ac firmam*, etc.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [2] quod " inebriati sunt bene sperantes; " et in lib. II Rhet. [3] dicitur quod " juvenes sunt bonæ spei. "

CONCLUSIO. — Cum spei objectum sit bonum futurum, arduum et possibile adipisci, juvenes minoris memoriæ existentes, et cordis calore intenso et inexpertes, majoris sunt spei quam cæteri: similiter stulti, et rationis judicio non utentes, et ebriosi.

Respondeo dicendum quod juventus est causa spei propter tria, ut Philosophus dicit [4]. Et hæc tria possunt accipi secundum tres conditiones boni, quod est objectum spei, quod est futurum, et arduum, et possibile, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Juvenes enim multum habent de futuro, et parum de præterito; et ideo quia memoria est præteriti, spes autem futuri, parum habent de memoria, sed multum vivunt in spe. Juvenes etiam propter caliditatem naturæ habent multos spiritus, et ita in eis cor ampliatur; ex amplitudine autem cordis est quod aliquis ad ardua tendat; et ideo juvenes sunt animosi et bonæ spei. Similiter etiam illi qui non sunt passi repulsam, nec experti impedimenta in suis conatibus, de facili reputant aliquid sibi possibile. Unde et juvenes propter inexperientiam impedimentorum et defectuum, de facili reputant aliquid sibi possibile, et ideo sunt bonæ spei. Duo etiam istorum sunt in ebriis, scilicet caliditas et multiplicatio spirituum propter vinum; et iterum inconsideratio periculorum vel defectuum. Et propter eamdem rationem etiam omnes stulti et deliberatione non utentes omnia tentant, et sunt bonæ spei.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in juvenibus et in ebriis licet non sit firmitas secundum rei veritatem, est tamen in eis secundum eorum æstimationem; reputant enim se firmiter assecuturos illud quod sperant.

Et similiter dicendum ad *secundum*, quod juvenes et ebrii habent quidem infirmitatem secundum rei veritatem, sed secundum eorum existimationem habent potestatem, quia suos defectus non cognoscunt.

(2) Ethic. lib. III, cap. 8, post med.
(3) Cap. 12, ante med.
(4) Rhet. lib. II, ibid.

Ad *tertium* dicendum, quod non solum experientia, sed etiam inexperientia est quodammodo causa spei, ut dictum est (art. præc.).

ART. VII. — UTRUM SPES SIT CAUSA AMORIS.

De his etiam supra, quæst. XXVII, art 4 ad 3, et infra, quæst. LXII, art. 4 ad 3, et 2 2, qu. XVII, art. 8 corp. et quæst LXVI, art. 6 ad 2, et De verit. quæst. IV, art. 3 corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit causa amoris: quia, secundum Augustinum [1], " prima affectionum animæ est amor. „ Sed spes est quædam affectio animæ. Amor ergo præcedit spem; non ergo spes causat amorem.

2. Præterea, desiderium præcedit spem. Sed desiderium causatur ex amore, ut dictum est (quæst. XXVIII, art. 6 ad 2). Ergo etiam spes sequitur amorem; non ergo causat ipsum.

3. Præterea, spes causat delectationem, ut supra dictum est (quæst. XXXII, art. 3). Sed delectatio non est nisi de amato. Ergo amor præcedit spem.

Sed *contra* est quod super illud Matth. 1, 2: *Abraham genuit Isaac, Isaac autem genuit Jacob;* dicit Glossa interl.: " Id est, fides spem, spes charitatem. „ Charitas autem est amor. Ergo amor causatur a spe.

CONCLUSIO. — Spes, inquantum respicit bonum speratum, ex amore nascitur; sed inquantum respicit eum per quem nobis aliquid possibile fit, amoris ejus est causa.

Respondeo dicendum quod spes duo respicere potest: respicit enim sicut objectum *bonum* speratum; sed quia bonum speratum est arduum possibile, aliquando autem fit aliquod arduum possibile nobis, non per nos, sed per alios; ideo spes etiam respicit illud per quod fit nobis aliquid possibile. Inquantum igitur spes respicit bonum speratum, spes ex amore causatur; non enim est spes nisi de bono desiderato et amato. Inquantum vero spes respicit illum per quem fit aliquid nobis possibile, sic amor causatur ex spe, et non e converso. Ex hoc enim quod per aliquem speramus nobis posse provenire bona, movetur in ipsum sicut in bonum nostrum; et sic incipimus ipsum amare. Ex hoc autem quod amamus aliquem, non speramus de eo nisi per accidens, inquantum scilicet credimus nos redamari ab ipso; unde amari ab aliquo facit nos sperare de eo; sed amor ejus causatur ex spe quam de eo habemus.

Et per hæc patet responsio ad objecta.

ART. VIII. — UTRUM SPES CONFERAT AD OPERATIONEM, VEL MAGIS IMPEDIAT.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non adjuvet operationem, sed magis impediat. Ad spem enim securitas pertinet. Sed securitas parit negligentiam, quæ impedit operationem. Ergo spes impedit operationem.

2. Præterea, tristitia impedit operationem, ut supra dictum est (quæst. XXXVII, art. 3). Sed spes quandoque causat tristitiam; dicitur enim Prov. XIII, vers. 12: *Spes quæ differtur, affligit animam.* Ergo spes impedit operationem.

3. Præterea, desperatio contrariatur spei, ut dictum est (art. 4 hujus quæst.). Sed desperatio maxime in rebus bellicis adjuvat operationem: dicitur enim II. Reg. II, 26 quod *periculosa est desperatio.* Ergo spes facit contrarium effectum, impediendo scilicet operationem.

Sed *contra* est quod dicitur I. Cor. IX, 10, quod *qui arat, debet arare in spe fructus percipiendi* [2]; et eadem ratio est in omnibus aliis.

CONCLUSIO. — Spes, cum arduum et bonum possibile respiciat, ex ipsa delectatione, quam in unoquoque gignit, quam maxime juvat ad operationem

Respondeo dicendum quod spes per se habet quod adjuvet operationem intendendo ipsam; et hoc ex duobus: primo quidem ex ratione sui objecti, quod est bonum arduum possibile; existimatio enim ardui excitat attentionem; existimatio vero possibilis non retardat conatum; unde sequitur quod homo intense operetur propter spem. Secundo vero ex ratione sui effectus; spes enim, ut supra dictum est (quæst. XXXII, art. 3), causat delectationem, quæ adjuvat operationem, ut supra dictum est (quæst. XXXIII, art. 4); unde spes operationem adjuvat.

Ad *primum* ergo dicendum, quod spes respicit bonum consequendum; securitas autem respicit malum vitandum.

(1) De civ. Dei, lib. XIV, cap 7 et 9.
(2) Vel sic paulo plenius: *Debet in spe qui arat, arare, et qui triturat, in spe fructus percipiendi.*

Unde securitas magis videtur opponi timori quam ad spem pertinere; et tamen securitas non causat negligentiam, nisi inquantum diminuit existimationem ardui, in quo etiam diminuitur ratio spei; illa enim in quibus homo nullum impedimentum timet, quasi jam non reputantur ardua.

Ad *secundum* dicendum, quod spes per se causat delectationem, sed per accidens est ut causet tristitiam, ut supra dictum est (quæst. XXXII, art. 3 ad 2).

Ad *tertium* dicendum, quod desperatio in bello fit periculosa propter aliquam spem adjunctam. Illi enim qui desperant de fuga, debilitantur in fugiendo, sed sperant mortem suam vindicare; et ideo ex hac spe acrius pugnant, unde periculosi hostibus fiunt.

QUÆSTIO XLI.

DE TIMORE SECUNDUM SE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est primo de timore, et secundo de audacia. Circa timorem consideranda sunt quatuor: primo de ipso timore; secundo de objecto ejus; tertio de causa ipsius; quarto de effectu. Circa primum quæruntur quatuor: 1. Utrum timor sit passio animæ. — 2. Utrum sit specialis passio. — 3. Utrum sit aliquis timor naturalis. — 4. De speciebus timoris.

ART. I. — UTRUM TIMOR SIT PASSIO ANIMÆ.

De his etiam infra, art. 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non sit passio animæ. Dicit enim Damascenus [1], quod " timor est virtus secundum systolen, „ id est contractionem, " essentiæ desiderativa [2]. „ Sed nulla virtus est passio, ut probatur [3]. Ergo timor non est passio.

2. Præterea, omnis passio est effectus ex præsentia agentis proveniens. Sed timor non est de aliquo præsenti, sed de futuro, ut Damascenus dicit [4]. Ergo timor non est passio.

3. Præterea, omnis passio animæ est motus appetitus sensitivi, qui sequitur apprehensionem sensus. Sensus autem non est apprehensivus futuri, sed præsentis. Cum ergo timor sit de malo futuro, videtur quod non sit passio animæ.

Sed *contra* est quod Augustinus [5] enumerat timorem inter alias animæ passiones.

CONCLUSIO. — Timor cum malum per se respiciat cum aliqua corporali transmutatione, necesse est passionem animæ esse.

Respondeo dicendum quod inter cæteros animæ motus post tristitiam timor magis rationem obtinet passionis. Ut enim supra dictum est (quæst. XXII, art. 1), ad rationem passionis primo quidem pertinet quod sit motus passivæ virtutis, ad quam scilicet comparetur suum objectum per modum activi moventis, eo quod passio est effectus agentis; et per hunc modum etiam sentire et intelligere dicuntur pati. Secundo magis proprie dicitur passio motus appetitivæ virtutis; et adhuc magis proprie motus appetitivæ virtutis habentis organum [6] corporale, qui fit cum aliqua transmutatione corporali; et adhuc propriissime illi motus passiones dicuntur qui important aliquod nocumentum. Manifestum est autem quod timor, cum sit de malo, ad appetitivam potentiam pertinet, quæ per se respicit bonum et malum; pertinet autem ad appetitum sensitivum; fit enim [7] cum quadam transmutatione, scilicet cum contractione, ut Damascenus dicit [8], et importat etiam habitudinem ad malum, secundum quod malum habet quodammodo victoriam super aliquem [9]. Unde verissime ipsi competit ratio passionis; tamen post tristitiam, quæ est de præsenti malo; nam timor est de malo futuro, quod non ita movet sicut præsens.

Ad *primum* ergo dicendum, quod virtus [10] nominat quoddam principium actionis; et ideo inquantum interiores

(1) Orth. fid. lib. III, cap. 23.

(2) Συστολή græce idem quod latine dicitur contractio. Hæc autem pars quæ subjungitur, *essentiæ desiderativa*, minus apte respondet græcæ phrasi quæ significat solum του ὄντος ἀντεκτείνην, id est, ipsius *esse* appetitivam; quod aliud est ab essentia, ait Nicolai.

(3) Ethic. lib II, cap. 5.

(4) Orth. fid. lib. II, cap. 12.

(5) De civ. Dei, lib. XIV, cap. 7 et 9.

(6) Ita ex cod. Tarrac., Garcia et edit. Patav. an. 1712. Cod. Alcan.: *Et adhuc etiam magis dicitur proprie*, etc. Al.. *Secundo magis proprie dicitur passio motus appetitivæ virtutis, habentis organum*, etc., intermediis omissis. Edit. Patav. ann. 1698: *Secundo proprie dicitur passio motus appetitivæ magis virtutis habentis organum*, etc., aliis pariter omissis.

(7) Ita cod. Alc. et edit. Romana. Al., *etiam*.

(8) Orth. fid. lib. III, cap. 23.

(9) Ita codd. Alcan., Tarrac. alique. et edit. Patav. Al.. *super aliquod bonum*.

(10) Virtus eo loco idem sonat ac vox græca δύναμις, sed non ἀρετή.

motus appetitivæ virtutis sunt principia exteriorum actuum, dicuntur virtutes. Philosophus autem negat passionem esse virtutem, quæ est habitus.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut passio corporis naturalis provenit ex corporali præsentia agentis; ita passio animæ provenit ex animali præsentia agentis absque præsentia corporali vel reali, inquantum scilicet malum, quod est futurum realiter, est præsens secundum apprehensionem animæ.

Ad *tertium* dicendum, quod sensus non apprehendit futurum; sed ex eo quod apprehendit præsens, animal naturali instinctu movetur ad sperandum futurum bonum, vel timendum futurum malum.

ART. II. — UTRUM TIMOR SIT SPECIALIS PASSIO.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non sit specialis passio. Dicit enim Augustinus [1], quod " quem non exanimat metus, neque cupiditas eum vastat, nec ægritudo, id est tristitia, eum macerat, nec ventilat gestiens et vana lætitia. „ Ex quo videtur quod, remoto timore, omnes aliæ passiones removentur. Non ergo est passio specialis, sed generalis.

2. Præterea, Philosophus dicit [2], quod " ita se habet in appetitu prosecutio et fuga, sicut in intellectu affirmatio et negatio. „ Sed negatio non est aliquid speciale in intellectu, sicut nec affirmatio, sed aliquid commune ad multa. Ergo nec fuga in appetitu. Sed nihil est aliud timor quam fuga quædam mali. Ergo timor non est passio specialis.

3. Præterea, si timor esset passio specialis, præcipue in irascibili esset. Est autem timor etiam in concupiscibili; dicit enim Philosophus [3], quod " timor est tristitia quædam; „ et Damascenus dicit [4], quod " timor est virtus desiderativa. „ Tristitia autem et desiderium sunt in concupiscibili, ut supra dictum est (quæst. XXX et XXXV, art. 1). Non est ergo passio specialis, cum pertineat ad diversas potentias.

Sed *contra* est quod timor condividitur aliis passionibus animæ, ut patet per Damascenum [5].

(1) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 33, non procul a fin. (2) Eth. lib. VI, cap. 2, circa princ. (3) Rhetor. lib. II, cap. 5.

CONCLUSIO. — Cum timoris objectum sit malum futurum difficile cui resisti non potest, oportet ipsum esse animi passionem a cæteris distinctam et separatam.

Respondeo dicendum quod passiones animæ recipiunt speciem ex objectis; unde specialis passio est quæ habet speciale objectum. Timor autem habet speciale objectum, sicut et spes: sicut enim objectum spei est bonum futurum, arduum, possibile adipisci; ita objectum timoris est malum futurum, difficile, cui resisti non potest. Unde timor est specialis passio animæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod omnes passiones animæ derivantur ex uno principio, scilicet ex amore, in quo habent ad invicem connexionem; et ratione hujus connexionis, remoto timore, removentur aliæ passiones animæ, non ideo quia sit passio generalis.

Ad *secundum* dicendum, quod non omnis fuga appetitus est timor, sed fuga ab aliquo speciali objecto, ut dictum est (in corp. art.). Et ideo licet fuga sit quoddam generale, tamen timor est passio specialis.

Ad *tertium* dicendum, quod timor nullo modo est in concupiscibili; non enim respicit malum absolute, sed cum quadam difficultate vel arduitate [6], ut ei resisti vix possit. Sed quia passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis, et ad eas terminantur, ut supra dictum est (quæst. XXV, art. 1), ideo timori attribuuntur ea quæ sunt concupiscibilis. Dicitur enim timor esse tristitia, inquantum objectum timoris est contristans, si præsens fuerit; unde et Philosophus dicit [7], quod " timor procedit ex phantasia futuri mali corruptivi vel contristativi. „ Similiter et desiderium attribuitur a Damasceno timori; quia sicut spes causatur vel oritur a desiderio boni, ita timor est ex fuga mali; fuga autem mali oritur ex desiderio boni, ut ex supra dictis patet (quæst. XXV, art. 2, et quæst. XXIX, art. 2, et quæst. XXXVI, art. 2).

ART. III. — UTRUM SIT ALIQUIS TIMOR NATURALIS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod timor aliquis sit naturalis. Dicit

(4) Orth. fid. lib. III, c. 23. (5) Ib. lib. II, c. 15. (6) Supple *conjunctum*, quasi dicat: *malum arduum ac difficile ad vincendum*. (7) Ibid.

enim Damascenus [1], quod " est quidam timor naturalis, nolente anima dividi a corpore. "

2. Præterea, timor ex amore oritur, ut dictum est (art. præc. ad 1). Sed est aliquis amor naturalis, ut Dionysius dicit [2]. Ergo etiam est aliquis timor naturalis.

3. Præterea, timor opponitur spei, ut supra dictum est (quæst. XL, art. 4 ad 1). Sed est aliqua spes naturæ, ut patet per id quod dicitur Rom. IV, 18 de Abraham, quod *contra spem* naturæ *in spem* gratiæ *credidit*. Ergo etiam est aliquis timor naturæ.

Sed *contra*, ea quæ sunt naturalia, communiter inveniuntur in rebus animatis et inanimatis. Sed timor non invenitur in rebus animatis et inanimatis. Ergo timor non est naturalis.

CONCLUSIO. — Timor quidam naturalis est, qui respicit malum quoquomodo lædens, et corrumpens naturæ bonum: et quidam non naturalis, secundum quem malum timemus, non naturæ oppositum, sed bono amato vel desiderato.

Respondeo dicendum quod aliquis motus dicitur naturalis, quia ad ipsum inclinat natura. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo, quod totum perficitur a natura absque aliqua operatione apprehensivæ virtutis, sicut moveri sursum est motus naturalis ignis, et augeri est motus naturalis animalium et plantarum. Alio modo dicitur motus naturalis ad quem natura inclinat, licet non perficiatur nisi per apprehensionem, quia, sicut supra dictum est (quæst. X, art. 1, et quæst. XVII, art. 9 ad 2), motus cognitivæ et appetitivæ virtutis reducuntur in naturam sicut in principium primum. Et per hunc modum etiam ipsi actus apprehensivæ virtutis, ut intelligere, sentire et memorari, et etiam motus appetitus animalis quandoque dicuntur naturales. Et per hunc modum potest dici timor naturalis; et distinguitur a timore non naturali secundum diversitatem objecti. Est enim, ut Philosophus dicit [3], timor de malo corruptivo; quod natura refugit propter naturale desiderium essendi; et talis timor dicitur esse naturalis; et iterum de malo contristativo, quod non repugnat naturæ, sed desiderio appetitus; et talis timor non est naturalis; sicut etiam supra (quæst. XXX, art. 3, et quæst. XXXI, art. 7), amor, concupiscentia et delectatio distincta sunt per naturale et non naturale. Sed secundum primam acceptionem naturalis, sciendum est quod quædam de passionibus animæ quandoque dicuntur naturales, ut amor, desiderium et spes; aliæ vero naturales dici non possunt; et hoc ideo quia amor et odium, desiderium et fuga important inclinationem quamdam ad prosequendum bonum et fugiendum malum; quæ quidem incliuatio pertinet etiam ad appetitum naturalem; et ideo est amor quidam naturalis; et desiderium vel spes potest quodammodo dici etiam in rebus naturalibus cognitione carentibus. Sed aliæ passiones animæ important quosdam motus, ad quos nullo modo sufficit inclinatio naturalis; vel quia de ratione harum passionum est sensus seu cognitio, sicut dictum est (quæst. XXXI, art. 4, et quæst. XXXV, art. 1), quod apprehensio requiritur ad rationem delectationis et doloris; unde qui carent cognitione, non possunt dici delectari vel dolere; aut quia hujusmodi motus sunt contra rationem inclinationis naturalis, puta quod desperatio refugit bonum propter aliquam difficultatem, et timor refugit impugnationem mali contrarii, ad quod est inclinatio naturalis. Et ideo hujusmodi passiones nullo modo attribuuntur rebus inanimatis.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

(1) Orth. fid. lib. III, cap. 24, in princ.
(2) De div. nom cap. 4, part. 2, lect. 9.

ART. IV. — UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR SPECIES TIMORIS.

De his etiam 2 2. quæst. XIX, art. 1 ad 1, et Sent. III, dist. 26, quæst. I, art. 3 corp. fin. et dist. 34, quæst. II, art. 1, quæst. II ad 6, et De verit. quæst. XXVI, art. 4 ad 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter Damascenus [4] assignet sex species timoris, scilicet " segnitiem, erubescentiam, verecundiam, admirationem, stuporem, agoniam. " Ut enim Philosophus dicit [5], " timor est de malo contristativo. " Ergo species timoris debent respondere speciebus tristitiæ. Sunt autem quatuor species tristitiæ, ut supra dictum est (quæst. XXXV, art. 8). Ergo solum debent esse quatuor species timoris eis correspondentes.

2. Præterea, illud quod in actu nostro consistit, nostræ potestati subjicitur. Sed

(3) Rhet. lib. II, c. 5. (4) Orth. fid. lib. II, c. 15.
(5) Rhetor. lib. II, cap. 5.

timor est de malo quod excedit potestatem nostram, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Non ergo segnities, et erubescentia, et verecundia, quæ respiciunt operationem nostram, debent poni species timoris.

3. Præterea, timor est de futuro, ut dictum est (art. 1 et 2 hujus quæst.). Sed verecundia est de turpi actu jam commisso, ut Gregorius Nyssenus dicit [1]. Ergo verecundia non est species timoris.

4. Præterea, timor non est nisi de malo. Sed admiratio et stupor sunt de magno et insolito, sive bono, sive malo. Ergo admiratio et stupor non sunt species timoris.

5. Præterea, philosophi ex admiratione sunt moti ad inquirendum veritatem, ut dicitur in principio Metaph. [2]. Timor autem non movet ad inquirendum, sed magis ad fugiendum. Ergo admiratio non est species timoris.

Sed in *contrarium* sufficit auctoritas Damasceni et Gregorii Nysseni [3].

CONCLUSIO. — Sex sunt timoris species a sacris doctoribus expositæ: segnities, erubescentia, verecundia, admiratio, stupor et agonia.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 2 hujus quæst.), timor est de futuro malo quod excedit potestatem timentis, ut scilicet ei resisti non possit. Sicut autem bonum hominis, ita et malum potest considerari vel in operatione ipsius, vel in exterioribus rebus. In operatione autem ipsius hominis potest duplex malum timeri; primo quidem labor gravans naturam; et sic causatur segnities, cum scilicet aliquis refugit operari propter timorem excedentis laboris. Secundo turpitudo lædens opinionem; et sic si turpitudo timeatur in actu committendo, est erubescentia; si autem sit de turpi jam facto, est verecundia. Malum autem quod in exterioribus rebus consistit, tripliciter potest excedere hominis facultatem ad resistendum. Primo quidem ratione suæ magnitudinis, cum aliquis scilicet considerat aliquod magnum malum, cujus exitum considerare non sufficit; et sic est admiratio [4]. Secundo ratione dissuetudinis, quia scilicet aliquod malum inconsuetum nostræ considerationi offertur, et sic est magnum nostra reputatione; et hoc modo est stupor, qui causatur ex insolita imaginatione. Tertio modo ratione improvisionis, quia scilicet provideri non potest, sicut futura infortunia timentur; et talis timor dicitur agonia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illæ species tristitiæ quæ supra positæ sunt (quæst. xxxv, art. 8), non accipiuntur secundum diversitatem objecti, sed secundum effectus, et secundum quasdam speciales rationes; et ideo non oportet quod illæ species tristitiæ respondeant istis speciebus timoris, quæ accipiuntur secundum divisionem propriam objecti ipsius timoris.

Ad *secundum* dicendum, quod operatio, secundum quod jam fit, subditur potestati operantis. Sed aliquid circa operationem considerari potest, facultatem operantis excedens, propter quod aliquis refugit actionem. Et secundum hoc segnities, erubescentia et verecundia ponuntur species timoris.

Ad *tertium* dicendum, quod de actu præterito potest timeri convicium vel opprobrium futurum; et secundum hoc verecundia est species timoris.

Ad *quartum* dicendum, quod non quælibet admiratio et stupor sunt species timoris, sed admiratio quæ est de magno malo, et stupor qui est de malo insolito. Vel potest dici quod sicut segnities refugit laborem exterioris operationis, ita admiratio et stupor refugiunt difficultatem considerationis rei magnæ et insolitæ, sive sit bona, sive mala; ut hoc modo se habeant admiratio et stupor ad actum intellectus, sicut segnities ad exteriorem actum.

Ad *quintum* dicendum, quod admirans refugit in præsenti dare judicium de eo quod miratur timens defectum; sed in futurum inquirit. Stupens autem timet et in præsenti judicare, et in futuro inquirere. Unde admiratio est principium philosophandi; sed stupor est philosophicæ considerationis impedimentum.

(1) Nemes. lib. De nat. hom., cap 20.
(2) Cap. 2, a princ. (3) Loc. sup. cit.
(4) Neque his obstat, ait Sylvius, quod admiratio proprie dicta sit de aliquo novo et insolito, ut dicitur (part III, quæst. xv, art. 8), sive illud sit bonum sive malum; quia hic non agitur generaliter de admiratione, sicut in part. 3, sed de ea quæ est species timoris; quod autem non quælibet admiratio sit species timoris, hic ad 4 exprimit S. Doctor.

QUÆSTIO XLII.

DE OBJECTO TIMORIS, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de objecto timoris; et circa hoc quæruntur sex: I. Utrum bonum sit objectum timoris vel malum. — 2. Utrum malum naturæ sit objectum timoris. — 3. Utrum timor sit de malo culpæ. — 4. Utrum ipse timor timeri possit. — 5. Utrum repentina magis timeantur. — 6. Utrum ea contra quæ non est remedium, magis timeantur.

ART. I. — UTRUM OBJECTUM TIMORIS SIT BONUM VEL MALUM.

De his etiam infra, art. 3 et 4 corp. et qu. XLII, art. 2 et 3 corp. et quæst. XLIII, art. 1 corp. et 22, quæst. XIX, art. 2 corp. fin., et Sent. III, dist. 26, quæst. I, art. 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum sit objectum timoris. Dicit enim Augustinus [1], quod " nihil timemus, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum. „ Sed id quod amamus est bonum. Ergo timor respicit bonum sicut proprium objectum.

2. Præterea, Philosophus dicit [2] quod " potestas, et super alium esse, est terribilis [3]. „ Sed hujusmodi est quoddam bonum. Ergo bonum est objectum timoris.

3. Præterea, in Deo nihil malum esse potest. Sed mandatur nobis ut Deum timeamus, secundum illud Psal. XXXIII, 10: *Timete Deum, omnes sancti ejus.* Ergo etiam timor est de bono.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit [4] quod " timor est de malo futuro. „

CONCLUSIO. — Cum timor fugam quamdam importet, necessarium est ut proprie et per se malum respiciat ut objectum, bonum vero non nisi per accidens.

Respondeo dicendum quod timor est quidam motus appetitivæ virtutis. Ad virtutem autem appetitivam pertinet prosecutio et fuga, ut dicitur [5]. Est autem prosecutio boni, fuga autem mali. Unde quicumque motus appetitivæ virtutis importat prosecutionem, habet aliquod bonum pro objecto; quicumque autem importat fugam, habet malum pro objecto. Unde cum timor fugam quamdam importet, primo et per se respicit malum sicut proprium objectum. Potest autem respicere etiam bonum secundum quod habet habitudinem ad malum; quod quidem potest esse dupliciter: uno quidem modo, inquantum per malum privatur bonum; ex hoc autem ipso est aliquid malum, quod est privativum boni. Unde cum fugiatur malum quia malum est, sequitur ut fugiatur quia privat bonum quod quis amando prosequitur. Et secundum hoc dicit Augustinus [6], quod " nulla est causa timendi, nisi ne amittatur bonum amatum. „ Alio modo comparatur bonum ad malum, ut causa ipsius, inquantum scilicet aliquod bonum sua virtute potest inducere aliquod nocumentum in bono amato [7]. Et ideo sicut spes, ut supra dictum est (quæst. XL, art. 7), ad duo respicit, scilicet ad bonum in quod tendit, et ad id per quod sperat se bonum concupitum adipisci: ita etiam timor ad duo respicit, scilicet ad malum quod refugit, et ad illud bonum quod sua virtute potest infligere malum. Et per hunc modum Deus timetur ab homine, inquantum potest infligere pœnam vel spiritualem vel corporalem; et per hunc etiam modum timetur potestas alicujus hominis, maxime quando est læsiva, vel quando est injusta, quia sic in promptu habet nocumentum inferre; ita etiam timetur super alium esse, id est inniti alii, ut scilicet in ejus potestate sit constitutum nobis nocumentum inferre; sicut ille qui est conscius criminis, timetur [8] ne crimen revelet.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. II. — UTRUM MALUM NATURÆ SIT OBJECTUM TIMORIS.

De his etiam infra, art. 6 ad 2, et 22, quæst. CXLIV, art. 1 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non sit de malo naturæ. Dicit enim Philosophus [9], quod " timor consiliativos facit [10]. „ Non autem con-

(1) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 33, in princ.
(2) Rhet. lib. II, cap. 5.
(3) Ita passim codd. et editi. Nicolai, *esse ipsum est terribile.* Aristoteles juxta versionem Trapezuntii: *In potestate alterius esse, ut plurimum natum est timorem inferre.*
(4) Orth. fid. lib. II, cap. 12.
(5) Eth. lib. VI, cap. 2. (6) Loc. cit. In arg. 1.
(7) Non tanquam in subjecto quod patiatur illud nocumentum, sed in objecto in quod cadat; puta si auferendo illud bonum ei noceat qui valde amat illud, ut vitam, divitias et similia. (8) Al., *timet.*
(9) Rhet. lib. II, cap. 5, post med.
(10) Ex græco βουλευτίκους, id est, ad consilium capiendum proclivos, ut a malis quæ timent liberentur.

miliamur de his quæ a natura eveniunt, ut dicitur [1] Ergo timor non est de malo naturæ.

2. Præterea, defectus naturales semper homini imminent, ut mors et alia hujusmodi. Si igitur de hujusmodi malis esset timor, oporteret quod homo semper esset in timore.

3. Præterea, natura non movet ad contraria. Sed malum naturæ provenit ex natura. Ergo quod timendo aliquis refugiat hujusmodi malum, non est a natura. Timor ergo naturalis non est de malo naturæ, ad quem tamen hoc malum pertinere videtur.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [2], quod " inter omnia terribilissimum est mors, „ quæ est malum naturæ.

CONCLUSIO. — Malum naturæ non est timoris objectum, nisi cum aliqua evasionis spe apprehendatur ut propinquum.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit [3], " timor provenit ex phantasia futuri mali corruptivi vel contristativi. „ Sicut autem contristativum malum est quod contrariatur voluntati, ita corruptivum malum est quod contrariatur naturæ; et hoc est malum naturæ. Unde de malo naturæ potest esse timor. Sed considerandum est quod malum naturæ quandoque est a causa naturali; et tunc dicitur malum naturæ, non solum quia privat naturæ bonum, sed etiam quia est effectus naturæ, sicut mors naturalis, et alii hujusmodi defectus. Aliquando vero malum naturæ provenit ex causa non naturali, sicut mors quæ violenter infertur a persecutore. Et utroque modo malum naturæ quodammodo timetur, et quodammodo non timetur. Cum enim timor proveniat ex phantasia futuri mali, ut dicit Philosophus [4], illud quod removet futuri mali phantasiam, excludit etiam timorem. Quod autem non appareat aliquod malum ut futurum, potest ex duobus contingere; uno quidem modo, ex hoc quod est remotum et distans; hoc enim propter distantiam imaginamur ut non futurum; et ideo vel non timemus, vel parum timemus. Ut enim Philosophus dicit [5], " quæ valde longe sunt, non timentur; sciunt enim omnes quod morientur; sed quia non prope est, nihil curant. „ Alio modo æstimatur aliquod malum quod est futurum, ut non futurum, propter necessitatem, quæ facit ipsum æstimare ut præsens. Unde Philosophus dicit [6], quod illi " qui jam decapitantur, non timent, videntes sibi necessitatem mortis imminere. „ Sed ad hoc quod aliquis timeat, oportet adesse aliquam spem salutis. Sic igitur malum naturæ non timetur, quia non apprehenditur ut futurum. Si vero malum naturæ, quod est corruptivum, apprehendatur ut propinquum, et tamen cum aliqua spe evasionis, tunc timebitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod malum naturæ quandoque non provenit a natura, ut dictum est (in corp.), secundum tamen quod a natura provenit, etsi non ex toto vitari possit, potest tamen differri; et sub hac spe potest esse consilium de vitatione ipsius.

Ad *secundum* dicendum, quod malum naturæ, etsi semper immineat, non tamen semper imminet de propinquo; et ideo non semper timetur.

Ad *tertium* dicendum, quod mors et alii defectus naturæ proveniunt a natura universali; quibus tamen repugnat natura particularis, quantum potest; et sic ex inclinatione particularis naturæ est dolor et tristitia de hujusmodi malis, cum sunt præsentia; et timor, si immineant in futurum [7].

ART. III. — UTRUM TIMOR SIT DE MALO CULPÆ.

De his etiam 2 2, quæst. CXLIV, art. 1 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod timor possit esse de malo culpæ. Dicit enim Augustinus super Canon. Joan. [8], quod " timore casto timet homo separationem a Deo. „ Sed nihil separat nos a Deo nisi culpa, secundum illud Isai. LIX, 2: *Peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum.* Ergo timor potest esse de malo culpæ.

2. Præterea, Tullius dicit [9] " quod de illis timemus, cum futura sunt, de quorum præsentia tristamur. „ Sed de malo culpæ potest aliquis dolere vel tristari.

(1) Eth. lib. III, cap. 3,
(2) Ibid. cap. 6, a med.
(3) Rhet. lib. II, c. 5, in princ. (4) Loc. sup. cit.
(5) Rhet. lib. II, cap. 5, circa princ.
(6) Rhetor. lib. II, cap. 5, circa med.
(7) Sive prævideantur imminere; si de proximo saltem. (8) Tract. 9, circa med.
(9) De Tusculan. Quæstion., l. IV, aliq. a princ.

Ergo etiam malum culpæ aliquis potest timere.

3. Præterea, spes timori opponitur. Sed spes potest esse de bono virtutis, ut patet per Philosophum [1], et Apostolus dicit [2]: *Confido in vobis in Domino, quod nihil aliud sapietis.* Ergo etiam timor potest esse de malo culpæ.

4. Præterea, verecundia est quædam species timoris, ut supra dictum est (quæst. I, art. 4). Sed verecundia est de turpi facto, quod est malum culpæ. Ergo et timor.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [3] quod " non omnia mala timentur; puta si aliquis erit injustus, aut tardus. „

CONCLUSIO. — Cum culpæ malum humanæ subjaceat potestati et voluntati, de eo non per se potest timor esse.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XL, art. 1, et quæst. XLI, art. 2), sicut objectum spei est bonum futurum arduum, quod quis potest adipisci: ita timor est de malo futuro arduo, quod non potest de facili vitari. Ex quo potest accipi quod id quod omnino subjacet potestati et voluntati nostræ, non habet rationem terribilis; sed illud solum est terribile quod habet causam extrinsecam. Malum autem culpæ propriam causam habet voluntatem humanam, et ideo proprie non habet rationem terribilis. Sed quia voluntas ab aliquo exteriori potest inclinari ad peccandum, si illud inclinans habeat magnam vim ad inclinandum, secundum hoc poterit esse timor de malo culpæ, inquantum est ab exteriori causa: puta cum aliquis timet commorari in societate malorum, ne ab eis ad peccandum inducatur. Sed proprie loquendo, in tali dispositione magis timet homo seductionem [4] quam culpam secundum propriam rationem, id est, inquantum est voluntaria; sic enim non habet ut timeatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod separatio a Deo est quædam pœna consequens peccatum; et omnis pœna aliquo modo est ab exteriori causa.

Ad *secundum* dicendum, quod tristitia et timor in uno conveniunt, quia utrumque est de malo; differunt autem in duobus; in uno quidem, quia tristitia est de malo præsenti, timor de malo futuro; in alio vero, quia tristitia, cum sit in concupiscibili, respicit malum absolute, unde potest esse de quocumque malo, sive parvo, sive magno; timor vero, cum sit in irascibili, respicit malum cum quadam arduitate, seu difficultate, quæ tollitur inquantum aliquid subjacet voluntati. Et ideo non omnia timemus quæ sunt futura, de quibus tristamur cum sunt præsentia, sed aliqua, quæ scilicet sunt ardua.

Ad *tertium* dicendum, quod spes est de bono quod quis potest adipisci. Potest autem aliquis adipisci bonum vel per se, vel per alium. Et ideo spes potest esse de actu virtutis, qui est in potestate nostra constitutus; sed timor est de malo quod non subjacet nostræ potestati: et ideo semper malum quod timetur, est a causa extrinseca; bonum autem quod speratur, potest esse et a causa intrinseca et a causa extrinseca.

Ad *quartum* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XLI, art. 4 ad 2 et 3), verecundia non est timor de actu ipso peccati, sed de turpitudine vel ignominia quæ consequitur ipsum, quæ est a causa extrinseca.

ART. IV. — UTRUM TIMOR IPSE TIMERI POSSIT.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod timor timeri non possit. Omne enim quod timetur, timendo custoditur, ne amittatur; sicut ille qui timet amittere sanitatem, timendo custodit eam. Si igitur timor timeatur, timendo se custodiet homo ne timeat; quod videtur esse inconveniens.

2. Præterea, timor est quædam fuga. Sed nihil fugit seipsum. Ergo timor non timet timorem.

3. Præterea, timor est de futuro. Sed ille qui timet, jam habet timorem. Non ergo potest timere timorem.

Sed *contra* est quod homo potest amare amorem, et dolere de dolore. Ergo etiam pari ratione potest timere timorem.

CONCLUSIO. — Potest timor timeri prout ex aliqua extrinseca causa provenit, non autem ut subjacet humanæ voluntati.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), illud solum habet

(1) Eth. lib. IX, cap. 4, parum ante med.
(2) Galat. V, 10. (3) Rhet. lib. II, cap. 5.

(4) Vel aliam quamcumque gravem tentationem cui resistere non sufficiat, sed succumbat

rationem terribilis quod ex causa extrinseca provenit, non autem quod provenit ex voluntate nostra. Timor autem partim provenit ex causa extrinseca, et partim subjacet voluntati. Provenit quidem ex causa extrinseca, inquantum est passio quædam consequens phantasiam [1] imminentis mali; et secundum hoc potest aliquis timore timorem, ne scilicet immineat ei necessitas timendi propter ingruentiam alicujus excellentis mali. Subjacet autem voluntati, inquantum appetitus inferior obedit rationi; unde homo potest timorem repellere; et secundum hoc timor non potest timeri, ut dicit Augustinus [2].

Sed quia rationibus quas inducit, aliquis posset uti ad ostendendum quod timor nullo modo timeatur, ideo ad eas respondendum est.

Ad *primum* ergo dicendum quod non omnis timor est unus timor, sed secundum diversa quæ timentur, sunt diversi timores. Nihil ergo prohibet quin timore [3] aliquis præservet se ab alio timore, et sic custodiat se non timentem illo timore.

Ad *secundum* dicendum, quod cum sit alius timor quo timetur malum imminens, et alius timor quo timetur ipse timor mali imminentis, non sequitur quod idem fugiat seipsum, vel quod sit idem fuga sui ipsius.

Ad *tertium* dicendum, quod propter diversitatem timorum jam dictam, timore præsenti potest homo timere futurum timorem.

ART. V. — UTRUM REPENTINA MAGIS TIMEANTUR.

De his etiam infra, quæst. XLVIII, art. 3 ad 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod insolita et repentina non sint magis terribilia. Sicut enim spes est de bono, ita timor est de malo. Sed experientia facit ad augmentum spei in bonis. Ergo etiam facit ad augmentum timoris in malis.

2. Præterea, Philosophus dicit [4], quod " magis timentur non qui acutæ sunt iræ, sed mites et astuti. „ Constat autem quod illi qui acutæ iræ sunt, magis habent subitos motus. Ergo ea quæ sunt subita, sunt minus terribilia.

3. Præterea, quæ sunt subita, minus considerari possunt. Sed tanto aliqua magis timentur, quanto magis considerantur; unde Philosophus dicit [5], quod " aliqui videntur fortes propter ignorantiam; qui si cognoverint quod aliud sit quam suspicantur, fugiunt. „ Ergo repentina minus timentur.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [6]: " Timor insolita et repentina exhorrescit, rebus quæ amantur adversantia, dum præcavet securitati. „

CONCLUSIO. — Insolita et repentina mala, cum majora et magis irreparabilia appareant, magis etiam timentur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 3 hujus quæst.), objectum timoris est malum imminens, quod non de facili repelli potest. Hoc autem ex duobus contingit, scilicet ex magnitudine mali, et ex debilitate timentis. Ad utrumque autem horum operatur quod aliquid sit insolitum et repentinum. Primo quidem facit ad hoc quod malum imminens majus appareat. Omnia enim corporalia et bona et mala, quanto magis considerantur, minora apparent; et ideo sicut per [7] diuturnitatem dolor præsentis mali mitigatur, ut patet per Tullium [8]; ita etiam ex præmeditatione minuitur timor futuri mali. Secundo, aliquid esse insolitum et repentinum facit ad debilitatem timentis, inquantum subtrahit remedia quæ homo potest præparare ad repellendum futurum malum, quæ esse non possunt quando ex improviso malum occurrit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod objectum spei est bonum quod quis potest adipisci; et ideo ea quæ augmentant potestatem hominis, nata sunt augere spem, et eadem ratione diminuere timorem, quia timor est de malo cui non de facili potest resisti. Quia igitur experientia facit hominem magis potentem ad operandum, ideo sicut auget spem, ita diminuit timorem.

Ad *secundum* dicendum, quod illi qui habent iram acutam, non occultant eam;

(1) Sive imaginationem veram scilicet ac realem, non fictitiam et inanem, vel vana mala somniantem. (2) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 33. (3) Ita codd. Alcan. et Tarrac. cum editis plurimis. Al., *quin in uno timore*; et infra, *custodiat se non timere tunc illo timore.*

(4) Rhet. lib. II, cap. 5, ante med. (5) Eth. lib. III, cap. 8, in fin. (6) Confess. lib. II, cap. 6 a med. (7) Ita codd. Alcan. et Camer. cum Nicolai Al., *propter*. (8) De Tuscul. Quæst. lib. III, aliq. a med.

et ideo nocumenta ab eis illata non ita sunt repentina quin prævideantur. Sed homines mites et astuti occultant iram; et ideo nocumentum quod ab eis imminet, non potest prævideri, sed ex improviso advenit; et propter hoc Philosophus dicit quod tales magis timentur.

Ad *tertium* dicendum, quod per se loquendo, bona vel mala corporalia in principio majora apparent. Cujus ratio est, quia unumquodque magis apparet, contrario juxta se posito; unde cum aliquis statim a paupertate ad divitias transit, propter paupertatem præexistentem divitias magis æstimat; et e contrario divites statim ad paupertatem devenientes, eam magis horrent. Et propter hoc malum repentinum magis timetur, quia magis videtur esse malum. Sed potest propter aliquod accidens contingere quod magnitudo alicujus mali lateat, puta cum hostes se insidiose occultant; et tunc verum est quod malum ex diligenti consideratione fit terribilius.

ART. VI. — UTRUM EA CONTRA QUÆ NON EST REMEDIUM, MAGIS TIMEANTUR.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod ea quæ non habent remedium, non sint magis timenda. Ad timorem enim requiritur quod remaneat aliqua spes salutis, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.). Sed in malis quæ non habent remedium, nulla remanet spes salutis. Ergo talia mala nullo modo timentur.

2. Præterea, malo mortis nullum remedium adhiberi potest; non enim secundum naturam potest esse reditus a morte ad vitam. Non tamen mors maxime timetur, ut dicit Philosophus [1]. Non ergo ea magis timentur quæ remedium non habent.

3. Præterea, Philosophus dicit [2], quod " non est magis bonum quod est diuturnius, eo quod est unius diei; neque quod est perpetuum, eo quod non est perpetuum [3]. " Ergo eadem ratione neque majus malum. Sed ea quæ non habent remedium, non videntur differre ab aliis, nisi propter diuturnitatem vel perpetuitatem. Ergo propter hoc non sunt pejora, vel magis timenda.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [4], quod " omnia timenda sunt terribiliora, quæcumque, si peccaverint, corrigi non contingit; aut quorum auxilia non sunt, aut non facilia. "

CONCLUSIO. — Mala quæ non vitari, vel non ita facile possunt, magis timenda etiam sunt.

Respondeo dicendum quod objectum timoris est malum. Unde illud quod facit ad augmentum mali, facit ad augmentum timoris. Malum autem augetur non solum secundum speciem ipsius mali, sed etiam secundum circumstantias, ut ex supra dictis apparet (q. XVIII, art. 3). Inter cæteras autem circumstantias diuturnitas vel etiam perpetuitas magis videtur facere ad augmentum mali. Ea enim quæ sunt in tempore, secundum durationem temporis quodammodo mensurantur. Unde si pati aliquid in tempore tanto est malum, pati idem in duplo tempore apprehenditur ut duplatum; et secundum hanc rationem pati idem in infinito tempore, quod est perpetuo pati, habet quodammodo infinitum augmentum. Mala autem quæ postquam advenerint, non possunt habere remedium, vel non de facili, accipiuntur ut perpetua vel diuturna; et ideo maxime redduntur timenda.

Ad *primum* ergo dicendum, quod remedium mali est duplex: unum, per quod impeditur futurum malum, ne adveniat; et tali remedio sublato, auferetur spes, et per consequens timor; unde de tali remedio nunc non loquimur. Aliud remedium mali est quo malum jam præsens removetur; et de tali remedio nunc loquimur.

Ad *secundum* dicendum, quod, licet mors sit irremediabile malum, tamen quia non imminet de prope, non timetur, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.).

Ad *tertium* dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de per se bono, quod est bonum secundum speciem suam: sic autem non fit aliquid magis bonum propter diuturnitatem vel perpetuitatem, sed propter naturam ipsius boni.

(1) Rhet. lib. II, cap. 5, circa princ.
(2) Eth. libr. I, cap. 6, parum ante med.
(3) Sive inversis verbis ac transpositis: *Ne perpetuum quidem bonum id eo magis erit bonum; sed neque magis quod diuturnius est eo quod unius diei* (supple bonum est) ut in veteri versione.
(4) Rhet. lib. II, cap. 5, circa med.

QUÆSTIO XLIII.

DE CAUSA TIMORIS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa timoris; et circa hoc quæruntur duo: 1. Utrum causa timoris sit amor. — 2. Utrum causa timoris sit defectus.

ART. I. — UTRUM CAUSA TIMORIS SIT AMOR.

De his etiam infra, art. 2 corp., et 2 2, qu. XIX, art. 9 ad 3, et Psal. XXVIII.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit causa timoris. Illud enim quod introducit aliquid, est causa ejus. Sed " timor introducit amorem charitatis, „ ut Augustinus dicit super 1 Canonicam Joan. [1]. Ergo timor est causa amoris, et non e converso.

2. Præterea, Philosophus dicit [2], quod " illi maxime timentur a quibus expectamus imminere nobis aliqua mala. „ Sed propter hoc quod ab aliquo expectamus malum, magis provocamur ad odium ejus quam ad amorem. Ergo timor magis causatur ab odio quam ab amore.

3. Præterea, supra dictum est (q. XLII, art. 3), quod ea quæ sunt a nobis ipsis, non habent rationem terribilium. Sed ea quæ sunt ex amore, maxime proveniunt ex intimo cordis. Ergo timor ex amore non causatur.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [3]: " Nulli dubium est, non aliam esse metuendi causam, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum. „ Omnis ergo timor causatur ex hoc quod aliquid amamus. Amor igitur est causa timoris.

CONCLUSIO. — Cum nulla alia timoris causa sit nisi ne id quod amamus aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum, amor est timoris causa.

Respondeo dicendum quod objecta passionum animæ se habent ad eas tanquam formæ ad res naturales vel artificiales; quia passiones animæ speciem recipiunt ab objectis, sicut res prædictæ a suis formis. Sicut igitur quidquid est causa formæ, est causa rei constitutæ per ipsam; ita etiam quidquid, et quocumque modo est causa objecti, est causa passionis. Contingit autem aliquid esse causam objecti vel per modum causæ efficientis, vel per modum dispositionis materialis; sicut objectum delectationis est bonum apparens, conveniens, conjunctum, cujus causa efficiens est illud quod facit conjunctionem, vel quod facit convenientiam, vel bonitatem, vel apparentiam hujusmodi boni; causa autem per modum dispositionis materialis est habitus vel quæcumque dispositio, secundum quam fit alicui conveniens aut apparens illud bonum quod est ei conjunctum. Sic igitur in proposito objectum timoris est æstimatum malum futurum, propinquum, cui resisti de facili non potest; et ideo illud quod potest inferre tale malum, est causa effectiva objecti timoris, et per consequens ipsius timoris; illud autem per quod aliquis ita disponitur, ut aliquid sit ei tale, est causa timoris et objecti ejus per modum dispositionis materialis; et hoc modo amor est causa timoris. Ex hoc enim quod aliquis amat aliquod bonum, sequitur quod privativum talis boni sit ei malum; et per consequens quod timeat ipsum tanquam malum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 1), timor per se et primo respicit ad malum quod refugit, quod opponitur alicui bono amato, et sic timor per se nascitur ex amore: secundario vero respicit ad id per quod provenit tale malum; et sic per accidens quandoque timor inducit amorem, inquantum scilicet homo qui timet puniri a Deo, servat mandata ejus; et sic incipit sperare, et spes introducit amorem, ut supra dictum est (quæst. XL, art. 7).

Ad *secundum* dicendum, quod ille a quo expectamus mala, primo quidem odio habetur; sed postquam ab ipso jam incipiunt sperari bona, tunc incipit amari. Bonum autem, cui contrariatur malum quod timetur, a principio amabatur.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa procedit de eo quod est causa mali terribilis per modum efficientis; amor autem est causa ejus per modum materialis dispositionis, ut dictum est (in corp. art.).

ART. II. — UTRUM CAUSA TIMORIS SIT DEFECTUS [4].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod defectus non sit causa timo-

(1) Tract. 9, ante med.
(2) Rhet. lib. II, cap. 5, ante med.
(3) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 33, in princ.
(4) Per defectum intelligitur, tum imbecilli-

ris. Illi enim qui potentiam habent, maxime timentur. Sed defectus contrariatur potentiæ. Ergo defectus non est causa timoris.

2. Præterea, illi qui jam decapitantur, maxime sunt in defectu. Sed tales non timent, ut dicitur [1]. Ergo defectus non est causa timoris.

3. Præterea, decertare ex fortitudine provenit, non ex defectu. Sed decertantes timent eos qui cum eisdem [2] decertant, ut dicitur [3]. Ergo defectus non est causa timoris.

Sed *contra*, contrariorum contrariæ sunt causæ. Sed divitiæ, et robur, et multitudo amicorum, et potestas excludunt timorem, ut dicitur [4]. Ergo ex defectu horum timor causatur.

CONCLUSIO. — Defectus alicujus virtutis seu ipsa resistendi imbecillitas, ad timorem disponit: efficit autem timorem virtus et robur quod timetur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), duplex causa timoris accipi potest: una quidem per modum materialis dispositionis ex parte ejus qui timet; alia per modum causæ efficientis ex parte ejus qui timetur. Quantum igitur ad primum, defectus per se loquendo est causa timoris; ex aliquo enim defectu virtutis contingit quod non possit aliquis de facili repellere imminens malum. Sed tamen ad causandum timorem requiritur defectus cum aliqua mensura. Minor enim est defectus qui causat timorem futuri mali, quam defectus consequens malum præsens, de quo est tristitia; et adhuc esset major defectus [5], si totaliter sensus mali auferretur, vel amor boni, cujus contrarium timetur. Quantum vero ad secundum, virtus et robur per se loquendo est causa timoris. Ex hoc enim quod aliquid quod apprehenditur ut nocivum, est virtuosum, contingit quod ejus effectus repelli non potest. Contingit tamen per accidens quod aliquis defectus ex ista parte causat timorem, inquantum ex aliquo defectu contingit quod aliquis velit nocumentum inferre, puta propter injustitiam, vel quia ante læsus fuit, vel quia timet lædi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit de causa timoris ex parte causæ efficientis [6].

Ad *secundum* dicendum, quod illi qui jam decapitantur, sunt in passione præsentis mali, et ideo ille defectus excedit mensuram timoris.

Ad *tertium* dicendum, quod decertantes timent, non propter potentiam, qua decertare possunt, sed propter defectum potentiæ: ex quo contingit, quod se superaturos non confidunt.

tas ad resistendum malo imminenti, tum carentia eorum quibus opus sit ad malum illud repellendum.

(1) Rhetor. lib. II, cap. 5, circa med.

(2) Edit. Nicolaï habet, *pro eisdem*.

(3) Rhetor, lib. II, ibid.

(4) Rhetor. lib. II, ibid., a med.

(5) Puta, stupor et insensibilitas quædam omnem plane defectum exsuperans, quia omnem humanum sensum aufert.

(6) Scilicet quod aliqui maxime propter illorum potentiam vel facultatem quam ad nocendum habent, timeantur, ut recte explicat Philosophus.

(7) Seu *magnanimum efficitur*, vel altum quiddam et excelsum concipit de seipso ex quo reddatur audacius ad id aggrediendum quod se offert; non dissimili significatione ac dicitur *magnificari* quod extollitur, quamvis ad laudem illud potius pertineat.

QUÆSTIO XLIV.

DE EFFECTIBUS TIMORIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus timoris, et circa hoc quæruntur quatuor: 1. Utrum timor faciat contractionem. — 2. Utrum faciat consiliativos. — 3. Utrum faciat tremorem. — 4. Utrum impediat operationem.

ART. I. — UTRUM TIMOR FACIAT CONTRACTIONEM.

De his etiam supra, quæst. XXV, art. 1 corp. et quæst. XLV, art. 4 ad 1 et 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non faciat contractionem. Contractione enim facta, calor et spiritus ad interiora revocantur. Sed ex multitudine caloris et spirituum in interioribus magnificatur cor [7] ad audacter aliquid aggrediendum, ut patet in iratis; cujus contrarium in timore accidit. Non ergo timor facit contractionem.

2. Præterea, multiplicatis spiritibus et calore in interioribus per contractionem, sequitur quod homo in vocem prorumpat, ut patet in dolentibus. Sed timentes non emittunt vocem, sed magis redduntur taciturni. Ergo timor non facit contractionem.

3. Præterea, verecundia est quædam species timoris, ut supra dictum est (quæst. XLI, art. 4). Sed *verecundati ru-*

bescunt, ut dicit Tullius [1], et Philosophus [2]. Rubor autem faciei non attestatur contractioni, sed contrario. Non ergo contractio est effectus timoris.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit [3], quod " timor est virtus secundum systolen, „ id est secundum contractionem.

CONCLUSIO. — Sicut in morientibus natura propter virtutis debilitatem ad interiora sese recipit; ita in timentibus calor cum spiritibus ad interiora contrahitur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XXVIII, art. 5), in passionibus animæ est sicut formale ipse motus appetitivæ potentiæ; sicut autem materiale transmutatio corporalis; quorum unum alteri proportionatur. Unde secundum similitudinem et rationem appetitivi motus sequitur corporalis transmutatio. Quantum autem ad animalem motum appetitus, timor contractionem quamdam importat. Cujus ratio est, quia timor provenit ex phantasia alicujus mali imminentis, quod difficile repelli potest, ut supra dictum est (quæst. XLI, art. 2). Quod autem aliquid difficile possit repelli, provenit ex debilitate virtutis, ut supra dictum est (quæst. XLIII, art. 2). Virtus autem quanto est debilior, tanto ad pauciora se potest extendere. Et ideo ex ipsa imaginatione, quæ causat timorem, sequitur quædam contractio in appetitu [4]; sicut etiam videmus in morientibus quod natura retrahitur ad interiora propter debilitatem virtutis; et videmus etiam in civitatibus quod quando cives timent, retrahunt se ab exterioribus, et recurrunt, quantum possunt, ad interiora. Et secundum similitudinem hujus contractionis, quæ pertinet ad appetitum animalem, sequitur etiam in timore ex parte corporis contractio caloris et spirituum ad interiora.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in lib. De problematibus [5], licet in timentibus retrahantur spiritus ab exterioribus ad interiora, non tamen est idem motus spirituum in iratis et timentibus. Nam in iratis propter calorem et subtilitatem spirituum, quæ proveniunt ex appetitu vindictæ, interius fit spirituum motus ab inferioribus ad superiora; et ideo congregantur spiritus et calor circa cor; ex quo sequitur quod irati redduntur prompti et audaces ad invadendum. Sed in timentibus, propter frigiditatem ingrossantem spiritus moventur a superioribus ad inferiora; quæ quidem frigiditas contingit ex imaginatione defectus virtutis; et ideo non multiplicantur calor et spiritus circa cor, sed magis a corde refugiunt. Et propter hoc timentes non prompte invadunt, sed magis refugiunt.

Ad *secundum* dicendum, quod naturale est cuilibet dolenti, sive homini sive animali, quod utatur quocumque auxilio potest ad repellendum nocivum præsens, quod infert dolorem. Unde videmus quod animalia dolentia percutiunt vel faucibus vel cornibus. Maximum autem auxilium ad omnia in animalibus est calor et spiritus: et ideo in dolore natura conservat calorem et spiritum interius, ut hoc utatur ad repellendum nocivum; et ideo Philosophus dicit in lib. De problematibus [6], quod, multiplicatis spiritibus introrsum et calore, necesse est quod emittantur per vocem; et propter hoc dolentes vix se possunt continere quin clament. Sed in timentibus fit motus interioris caloris et spirituum a corde ad inferiora, ut dictum est (ad arg. præc.), et ideo timor contrariatur formationi vocis, quæ fit per emissionem spirituum ad superiora per os; et propter hoc timor tacentes facit; et inde est etiam quod *timor trementes facit,* ut dicit Philosophus in lib. De problemat. [7].

Ad *tertium* dicendum, quod pericula mortis non solum contrariantur appetitui animali, sed etiam contrariantur naturæ; et propter hoc in hujusmodi timore non solum fit contractio ex parte appetitus, sed etiam ex parte naturæ corporalis. Sic enim disponitur animal ex imaginatione mortis contrahens calorem ad interiora, sicut quando naturaliter mors imminet; et inde est quod " timentes mortem pallescunt, „ ut dicitur [8] Sed

(1) De Tuscul. quæst. lib. IV, ante a princ.
(2) Ethic. lib. IV, cap. ult. circa princ.
(3) Orth. fid. lib. III, cap. 23.
(4) Id est in vi appetitiva quæ proinde fit languidior in appetendo illo ad quod naturaliter inclinatur. (5) Sect. 27, probl. 3. (6) Ibid. probl. 9.
(7) Loc. cit., problem. 1.
(8) Eth. lib. VI, cap 9, parum a princ.

malum quod timet verecundia, non opponitur naturæ, sed solum appetitui animali; et ideo fit quædam contractio secundum appetitum animalem, non autem secundum naturam corporalem; sed magis anima, quasi in se contracta, vacat ad motionem spirituum et caloris; unde fit eorum diffusio ad exteriora; et propter hoc verecundati rubescunt.

ART. II. — UTRUM TIMOR FACIAT CONSILIATIVOS [1].

De his etiam 2 2, quæst. XLVII, art. 9 ad 3, et quæst. LIV, art. 2 ad 4, et quæst. XXIX, art. 7 corp., et Psal. XXII fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non faciat consiliativos. Non enim est ejusdem consiliativos facere, et consilium impedire. Sed timor consilium impedit; omnis enim passio perturbat quietem, quæ requiritur ad bonum usum rationis. Ergo timor non facit consiliativos.

2. Præterea, consilium est actus rationis de futuris cogitantis et deliberantis. Sed aliquis timor est " excutiens cogitata, et mentem a suo loco removet, „ ut Tullius dicit [2]. Ergo timor non facit consiliativos, sed magis impedit consilium.

3. Præterea, sicut consilium adhibetur ad vitanda mala, ita etiam adhibetur ad consequenda bona. Sed sicut timor est de malis vitandis; ita spes est de bonis consequendis. Ergo timor non facit magis consiliativos quam spes.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [3] quod " timor consiliativos facit. „

CONCLUSIO. — Quamvis nec timor nec ulla animæ passio, facultatem consiliandi præbeat, sed magis impediat; consiliativos tamen facere dicitur, prout sollicitos reddit homines, ut pro magnis periculis consilientur.

Respondeo dicendum quod aliquis potest dici consiliativus dupliciter; uno modo a voluntate, seu sollicitudine consiliandi; et sic timor consiliativos facit; quia, ut Philosophus dicit [4], " consiliamur de magnis, in quibus quasi nobis ipsis discredimus. „ Ea autem quæ timorem incutiunt, non sunt simpliciter mala, sed habent quamdam magnitudinem, tum ex eo quod apprehenduntur ut quæ difficiliter repelli possunt, tum etiam quia apprehenduntur ut de prope existentia, sicut jam dictum est (quæst. XLII, art. 2). Unde homines maxime in timoribus quærunt consiliari. Alio modo dicitur aliquis consiliativus a facultate bene consiliandi; et sic nec timor nec aliqua passio consiliativos facit; quia homini affecto secundum aliquam passionem videtur aliquid vel majus vel minus quam sit secundum rei veritatem; sicut amanti videntur ea quæ amat, meliora, et timenti ea quæ timet, terribiliora. Et sic ex defectu rectitudinis judicii quælibet passio, quantum est de se, impedit facultatem bene consiliandi.

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod quanto aliqua passio est fortior, tanto magis homo secundum ipsam affectus impeditur; et ideo, quando timor fuerit fortis, vult quidem homo consiliari, sed adeo perturbatur in suis cogitationibus, quod consilium adinvenire non potest; si autem sit parvus timor, qui sollicitudinem consiliandi inducat, nec multum rationem conturbet, potest etiam conferre ad facultatem bene consiliandi ratione sollicitudinis consequentis.

Ad *tertium* dicendum, quod etiam spes facit consiliativos; quia, ut Philosophus dicit [5], " nullus consiliatur de his de quibus desperat, „ sicut nec de impossibilibus, ut dicitur [6]. Timor tamen facit magis consiliativos quam spes: quia spes est de bono, prout possumus ipsum consequi: timor autem de malo, prout vix repelli potest; et ita magis respicit rationem difficilis timor quam spes: in difficilibus autem, maxime in quibus nobis non confidimus, consiliamur, sicut dictum est (in corp. art.).

ART. III. — UTRUM TIMOR FACIAT TREMOREM.

De his etiam supra, art. 1 ad 2 fin. et Psal. XVII, corp. 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod tremor non sit effectus timoris. Tremor enim ex frigore accidit; vide-

(1) Philosophus docet quod timor facit consiliativos, seu consilii avidos, sollicitos scilicet ad quærendum consilium. Sed alio modo dicitur quoque consiliativus qui facultatem habet bene consiliandi.

(2) De Tusculanis Quæst. lib. IV, aliq. a princ.
(3) Rhet. lib. II, cap. 5, circa med.
(4) Ethic. lib. III, cap. 3.
(5) Rhet. lib. II, cap. 5, ante med.
(6) Ethic. lib. III, cap. 3.

mus enim infrigidatos tremere. Timor autem non videtur causare frigus, sed magis calorem desiccantem; cujus signum est, quod timentes sitiunt, et præcipue in maximis timoribus, sicut patet in illis qui ad mortem ducuntur. Ergo timor non causat tremorem.

2. Præterea, emissio superfluitatum ex calore accidit: unde ut plurimum medicinæ laxativæ sunt calidæ. Sed hujusmodi emissiones superfluitatum ex timore frequenter contingunt. Ergo timor videtur causare calorem; et sic non causat tremorem.

3. Præterea, in timore calor ab exterioribus ad interiora revocatur. Si igitur propter hujusmodi revocationem caloris in exterioribus homo tremit, videtur similiter quod in omnibus exterioribus membris deberet causari tremor ex timore. Hoc autem non videtur. Non ergo tremor corporis est effectus timoris.

Sed *contra* est quod Tullius dicit [1], quod " timorem sequitur tremor, et pallor, et dentium strepitus. "

CONCLUSIO. — Quoniam timentes calor deserit, unde virtutis membra continentis debilitas nascitur, etiam tremorem ex timore nasci dicendum est.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), in timore fit quædam contractio ab exterioribus ad interiora; et ideo exteriora frigida remanent; et propter hoc in eis accidit tremor, qui causatur ex debilitate virtutis continentis membra. Ad hujusmodi autem debilitatem maxime facit defectus caloris, qui est instrumentum quo anima movet, ut dicitur [2].

Ad *primum* ergo dicendum, quod, calore ab exterioribus ad interiora revocato, multiplicatur calor interius, et maxime versus inferiora, id est, circa nutritivam; et ideo, consumpto humido, consequitur sitis, et etiam interdum solutio ventris et urinæ emissio, et quandoque etiam seminis; vel hujusmodi emissio superfluitatum accidit propter contractionem ventris et testiculorum, ut Philosophus dicit in lib. De problem. [3].

Unde patet solutio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quod quia in timore calor deserit cor, a superioribus ad inferiora tendens, ideo timentibus maxime tremit cor, et membra quæ habent aliquam connexionem ad pectus ubi est cor. Unde timentes maxime tremunt in voce propter vicinitatem vocalis arteriæ ad cor; tremit etiam labium inferius et tota inferior mandibula propter continuationem ad cor; unde et strepitus dentium sequitur; et eadem ratione brachia et manus tremunt; vel etiam quia hujusmodi membra sunt magis mobilia, propter quod et genua tremunt timentibus, secundum illud Isaiæ cap. xxxv, 3: *Confortate manus dissolutas, et genua trementia roborate.*

(1) De Tusc. quæst. lib. IV, aliq. a princ.
(2) De anima, lib. II, text. 50

ART. IV. — UTRUM TIMOR IMPEDIAT OPERATIONEM.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod timor impediat operationem. Operatio enim maxime impeditur ex perturbatione rationis, quæ dirigit in opere. Sed timor perturbat rationem, ut dictum est (art. 2 hujus quæst. ad 2). Ergo timor impedit operationem.

2. Præterea, illi qui faciunt aliquid cum timore, facilius in operatione deficiunt; sicut si aliquis incedat super trabem in alto positam, propter timorem de facili cadit; non autem caderet, si incederet super eamdem trabem in imo positam, propter defectum timoris. Ergo timor impedit operationem.

3. Præterea, pigritia sive segnities est quædam species timoris. Sed pigritia impedit operationem. Ergo et timor.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [4]: *Cum metu et tremore vestram salutem operamini;* quod non diceret si timor bonam operationem impediret. Timor ergo non impedit bonam operationem.

CONCLUSIO. — Timor impedit operationem ex parte instrumentorum, per quæ operatio exercetur; sed ex parte animæ, si sit timor moderatus, juvat, et hominem attentius consiliari et operari facit: secus autem si sit immoderatus.

Respondeo dicendum quod operatio hominis exterior causatur quidem ab anima sicut a primo movente, sed a membris corporeis sicut ab instrumentis. Contingit autem operationem impediri et propter defectum instrumenti, et propter defectum principalis moventis. Ex parte igitur instrumentorum corporalium, timor, quantum est de se, semper natus est impedire exteriorem operationem, propter defectum caloris, qui ex

(3) Sect. 27, probl. 2. (4) Philip. II, 2.

timore accidit in exterioribus membris. Sed ex parte animæ, si sit timor moderatus, non multum rationem perturbans, confert ad bene operandum, inquantum causat quamdam sollicitudinem, et facit hominem attentius consiliari et operari. Si vero timor tantum increscat quod rationem perturbet, impedit operationem etiam ex parte animæ. Sed de tali timore Apostolus non loquitur.

Et per hæc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod illi qui cadunt de trabe in alto posita, patiuntur perturbationes imaginationis, propter timorem casus imaginati [1].

Ad *tertium* dicendum, quod omnis timens refugit id quod timet; et ideo cum pigritia sit timor de ipsa operatione, inquantum est laboriosa, impedit operationem, quia retrahit voluntatem ab ipsa. Sed timor qui est de aliis rebus, intantum adjuvat operationem, inquantum inclinat voluntatem ad operandum ea per quæ homo effugit id quod timet.

QUÆSTIO XLV.

DE AUDACIA,

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA [2].

Deinde considerandum est de audacia; et circa hoc quæruntur quatuor: 1. Utrum audacia sit contraria timori. — 2. Quomodo audacia se habeat ad spem. — 3. De causa audaciæ. — 4. De effectu ipsius.

ART. I. — UTRUM AUDACIA SIT CONTRARIA TIMORI.

De his etiam supra, quæst. XXIII, art. 2 corp. fin. et infra, præsent. quæst. art. 3 corp. et 2 2, quæst. CXXIII, art. 3, et quæst. CXXIX, art. 6 ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod audacia non contrarietur timori. Dicit enim Augustinus [3], quod " audacia vitium est. " Vitium autem virtuti contrariatur. Cum ergo timor non sit virtus sed passio, videtur quod timori non contrarietur audacia.

2. Præterea, uni unum est contrarium. Sed timori contrariatur spes. Non ergo contrariatur ei audacia.

3. Præterea, unaquæque passio excludit passionem oppositam. Sed id quod excluditur per timorem, est securitas; dicit enim Augustinus [4], quod " timor securitati præcavet. " Ergo securitas contrariatur timori. Non ergo audacia.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [5], quod " audacia est timori contraria. "

CONCLUSIO. — Cum timor malum futurum fugiat, audacia vero aggrediatur periculum, manifeste invicem contrariantur.

Respondeo dicendum quod de ratione contrariorum est quod maxime a se distent, ut dicitur [6]. Illud autem quod maxime distat a timore est audacia. Timor enim refugit nocumentum futurum propter ejus victoriam super ipsum timentem; sed audacia aggreditur periculum imminens propter victoriam sui supra ipsum periculum. Unde manifeste timori contrariatur audacia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ira, audacia, et omnium passionum nomina dupliciter accipi possunt; uno modo, secundum quodimportant absolute motum appetitus sensitivi in aliquod objectum bonum vel malum, et sic sunt nomina passionum; alio modo, secundum quod simul cum hujusmodi motu important recessum ab ordine rationis, et sic sunt nomina vitiorum; et hoc modo loquitur Augustinus de audacia. Sed nos loquimur nunc de audacia secundum primum modum.

Ad *secundum* dicendum, quod uni secundum idem non sunt plura contraria; sed secundum diversa nihil prohibet uni plura contrariari; et sic dictum est supra (quæst. XXIII, art. 2, et quæst. XL, art. 4), quod passiones irascibilis habent duplicem contrarietatem; unam secundum oppositionem boni et mali, et sic timor contrariatur spei; aliam secundum oppositionem accessus, et recessus; et sic timori contrariatur audacia, spei vero desperatio.

Ad *tertium* dicendum, quod securitas non significat aliquid contrarium timori.

(1) Ut dici solet; *imaginatio facit casum*, quia is qui imaginatur casum tanquam difficulter evitabilem, facillime cadit, idque ideo, quia vis imaginativa quæ facultatem motricem debet dirigere, perturbatur sic ut officio suo recte fungi non possit.

(2) Audacia interdum sumitur pro vitio opposito fortitudini; interdum vero significat motum appetitus sensitivi, quo animus erigitur adversus aliquod malum terribile imminens. De audacia juxta priniam acceptionem agit B Thomas (2 2, quæst. CXXVII); de illa vero juxta posteriorem significationem sermo est in præsenti.

(3) Quæst. lib. LXXXIII, qu. 31, a med., et qu. 34

(4) Confess. lib. II, cap. 6, a med.

(5) Rhet. lib. II, cap 5, a med.

(6) Metaph. lib x, text. 13.

sed solam timoris exclusionem; ille enim dicitur esse securus qui non timet. Unde securitas opponitur timori sicut privatio, audacia autem sicut contrarium; et sicut contrarium includit in se privationem, ita audacia securitatem.

ART. II. — UTRUM AUDACIA CONSEQUATUR SPEM.

De his etiam supra, quæst. XXV, art. 3 corp. et infra, præsent. quæst. art. 3 corp., et 2 2, quæst. CXXV, art. 2 ad 3, et quæst. CXXIX, art. 7 corp., et De verit. quæst. XXV, art. 5 ad 2, et Ethic. lib. III, lect. 4, col. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod audacia non consequatur spem. Audacia enim est respectu malorum et terribilium, ut dicitur [1]. Spes autem respicit bonum, ut supra dictum est (quæst. XL, art. 1). Ergo habent diversa objecta, et non sunt unius ordinis. Ergo audacia non consequitur spem.

2. Præterea, sicut audacia contrariatur timori, ita desperatio contrariatur spei. Sed timor non sequitur desperationem; quinimo desperatio excludit timorem, ut Philosophus dicit [2]. Ergo audacia non consequitur spem.

3. Præterea, audacia intendit quoddam bonum, scilicet victoriam. Sed tendere in bonum arduum pertinet ad spem. Ergo audacia est idem spei. Non ergo consequitur spem.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [3], quod " illi qui sunt bonæ spei, sunt audaces. „ Videtur ergo quod audacia consequitur spem.

CONCLUSIO. — Audacia, quia ad eam pertinet terribilis imminentis prosecutio, spem, eamque vehementem consequitur.

Respondeo dicendum quod, sicut jam pluries dictum est (et præcipue qu. XXII, art. 2), omnes hujusmodi passiones animæ ad appetitivam potentiam pertinent. Omnis autem motus appetitivæ potentiæ reducitur ad prosecutionem vel ad fugam. Prosecutio autem vel fuga est alicujus et per se et per accidens; per se quidem est prosecutio boni, fuga vero mali; per accidens autem potest prosecutio esse mali propter aliquod bonum adjunctum, et fuga boni propter aliquod malum adjunctum. Quod autem est per accidens, sequitur ad id quod est per se; et ideo prosecutio mali sequitur prosecutionem boni, sicut et fuga boni sequitur fugam mali. Hæc autem quatuor pertinent ad quatuor passiones; nam prosecutio boni pertinet ad spem, fuga mali ad timorem, prosecutio mali terribilis pertinet ad audaciam, fuga vero boni pertinet ad desperationem. Unde sequitur quod audacia consequitur ad spem; ex hoc enim quod aliquis sperat superare terribile imminens, ex hoc audacter insequitur ipsum. Ad timorem vero sequitur desperatio; ideo enim aliquis desperat, quia timet difficultatem quæ est circa bonum sperandum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio sequeretur, si bonum et malum essent objecta non habentia ordinem ad invicem. Sed quia malum habet aliquem ordinem ad bonum (est enim posterius bono, sicut privatio habitu), ideo audacia, quæ insequitur malum, est post spem, quæ insequitur bonum [4].

Ad *secundum* dicendum, quod etsi bonum simpliciter sit prius quam malum, tamen fuga per prius debetur malo quam bono; sicut insecutio per prius debetur bono quam malo. Et ideo sicut spes est prior quam audacia, ita timor est prior quam desperatio; et sicut ex timore non semper sequitur desperatio, sed quando fuerit intensus; ita ex spe non semper sequitur audacia, sed quando fuerit vehemens.

Ad *tertium* dicendum, quod audacia, licet sit circa malum, cui conjunctum est bonum victoriæ secundum æstimationem audacis, tamen respicit malum; bonum vero adjunctum respicit spes; et similiter desperatio respicit bonum directe, quod refugit; malum vero adjunctum respicit timor. Unde proprie loquendo audacia non est pars spei, sed ejus effectus; sicut nec desperatio est pars timoris, sed ejus effectus. Et propter hoc etiam audacia principalis passio esse non potest.

ART. III. — UTRUM DEFECTUS ALIQUIS SIT CAUSA AUDACIÆ.

De his etiam supra, quæst. XXV, art. 2 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod defectus aliquis sit causa audaciæ. Dicit enim Philosophus in lib. De problematibus [5], quod " amatores vini sunt

(1) Eth. lib. III, cap. 7, circa med.
(2) Rhet. lib. II, cap. 5, a med.
(3) Eth. lib. III, cap. 8, post med.

(4) Malum quod est objectum audaciæ habet ordinem ad bonum quod est objectum spei.
(5) Sect. 27, probl. 4.

fortes et audaces. „ Sed ex vino sequitur defectus ebrietatis [1]. Ergo audacia causatur ex defectu [2].

2. Præterea, Philosophus dicit [3], quod " inexperti periculorum sunt audaces. „ Sed inexperientia defectus quidam est. Ergo audacia ex defectu causatur.

3. Præterea, " injusta passi audaciores esse solent; sicut etiam bestiæ, cum percutiuntur, „ ut dicitur [4]. Sed injustum pati ad defectum pertinet. Ergo audacia ex aliquo defectu causatur.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [5], quod " causa audaciæ est cum in phantasia spes fuerit salutarium ut prope existentium; timendorum autem aut non entium, aut longe entium. „ Sed id quod pertinet ad defectum, vel pertinet ad salutarium remotionem, vel ad terribilium propinquitatem. Ergo nihil quod ad defectum pertinet, est causa audaciæ.

CONCLUSIO. — Cum nullus defectus valeat spem causare, et timorem per se propellere, non potest etiam in aliquo per se audaciam causare, sed forte per accidens.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), audacia consequitur spem, et contrariatur timori. Unde quæcumque nata sunt causare spem, vel excludere timorem, sunt causa audaciæ. Quia vero timor, et spes, et etiam audacia, cum sint passiones quædam, consistunt in motu appetitus, et in quadam transmutatione corporali; dupliciter potest accipi causa audaciæ, sive quantum ad provocationem spei, sive quantum ad exclusionem timoris: uno modo quidem ex parte appetitivi motus; alio vero modo ex parte transmutationis corporalis. Ex parte quidem appetitivi motus qui sequitur apprehensionem, provocatur spes causans audaciam, per ea quæ faciunt nos æstimare quod possibile sit adipisci victoriam vel secundum propriam potentiam, sicut fortitudo corporis, experientia in periculis, multitudo pecuniarum, et alia hujusmodi; sive per potentiam aliorum, sicut multitudo amicorum, vel quorumcumque auxiliantium; et præcipue si homo confidat de auxilio divino. Unde illi qui se bene habent ad divina [6], audaciores sunt, ut etiam Philosophus dicit [7]. Timor autem excluditur secundum istum modum per remotionem terribilium appropinquantium, puta quia homo non habet inimicos, quia nulli nocuit; quia non videt aliquod periculum imminere; illis enim videntur maxime pericula imminere qui aliis nocuerunt. Ex parte vero transmutationis corporalis causatur audacia per provocationem spei et exclusionem timoris, ex his quæ faciunt caliditatem circa cor. Unde Philosophus dicit [8], quod " illi qui habent parvum cor secundum quantitatem, sunt magis audaces; et animalia habentia magnum cor secundum quantitatem, sunt timida, „ quia calor naturalis non tantum potest calefacere magnum cor, sicut parvum; sicut ignis non tantum potest calefacere magnam domum, sicut parvam. Et in lib. De probl. [9] dicit quod " habentes magnum pulmonem sanguineum sunt audaciores propter caliditatem cordis exinde consequentem: „ et ibidem dicit quod " vini amatores sunt magis audaces propter caliditatem vini. „ Unde et supra dictum est (quæst. XL, art. 6), quod ebrietas facit ad bonitatem spei; caliditas enim cordis repellit timorem, et causat spem, propter cordis extensionem et amplificationem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ebrietas causat audaciam, non inquantum est defectus, sed inquantum facit cordis dilatationem, et inquantum etiam facit æstimationem cujusdam magnitudinis.

Ad *secundum* dicendum, quod illi qui sunt inexperti periculorum, sunt audaciores, non propter defectum, sed per accidens, inquantum scilicet propter inexperientiam neque debilitatem suam cognoscunt, neque præsentiam periculorum; et ita per subtractionem causæ timoris sequitur audacia.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Philosophus dicit [10], " injustum passi red-

(1) Ita codd. et editi passim. Theologi omittunt, *ebrietatis*.
(2) Ita communius. Cod. Alcan., *ex aliquo defectu*. Edit. Rom., *ex ebrietatis defectu*.
(3) Rhet. lib. II, cap. 5, a med.
(4) Eth. lib. III, cap. 8, circa med.
(5) Rhet. lib. II, cap. 5, a med.
(6) Sive inversis verbis, *illi quibus divina bene habent*, ut videre est cap. 5, quasi sit sensus quod sint audaciores qui sibi propitios hactenus deos experti sunt. Sed unum ex alio sequitur, quia bene se habent dii erga illos ut iis propitii sint, qui erga deos bene se habent e converso ut illis obsequantur.
(7) Rhet. lib. II, cap. 5, sub fin.
(8) De part. animal., lib. III, cap. 4, circa fin.
(9) Sect. 27, probl. 4. (10) Rhet. l. II, c. 5, in fin.

duntur audaciores, quia æstimant quod Deus injustum passis auxilium ferat. „ Et sic patet quod nullus defectus causat audaciam nisi per accidens, inquantum scilicet habet adjunctam aliquam excellentiam vel veram vel æstimatam, vel ex parte alterius vel ex parte sui.

ART. IV. — UTRUM AUDACES SINT PROMPTIORES IN PRINCIPIO QUAM IN FINE IN IPSIS PERICULIS.

De his etiam quæst. XLIV, art. 3, et quæst. XLV, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod audaces non sint promptiores in principio quam in ipsis periculis. Tremor enim ex timore causatur, qui contrariatur audaciæ, ut ex dictis patet (art. 1 hujus quæst.). Sed audaces quandoque in principio tremunt, ut Philosophus dicit in lib. De problematibus [1]. Ergo non sunt promptiores in principio quam in ipsis periculis existentes.

2. Præterea, per augmentum objecti augetur passio; sicut si bonum est amabile, et magis bonum est magis amabile. Sed arduum est objectum audaciæ. Augmentato ergo arduo, augmentatur audacia. Sed magis fit arduum et difficile periculum, quando est præsens. Ergo debet tunc magis crescere audacia.

3. Præterea, ex vulneribus inflictis provocatur ira. Sed ira causat audaciam; dicit enim Philosophus [2], quod " ira est ausivum. „ Ergo, quando jam sunt in ipsis periculis et percutiuntur, videtur quod magis audaces reddantur.

Sed *contra* est quod dicitur [3], quod " audaces prævolantes sunt, et volantes ante pericula; in ipsis autem discedunt. „

CONCLUSIO. — Audaces promptiores sunt in periculis in principio quam in fine; fortes vero cum ex deliberationis judicio pericula aggrediantur, e contra se habent.

Respondeo dicendum quod audacia, cum sit quidam motus appetitus sensitivi, sequitur apprehensionem sensitivæ [4] virtutis. Virtus autem sensitiva non est collativa, nec inquisitiva singulorum quæ circumstant rem, sed subitum habet judicium. Contingit autem quandoque quod secundum subitam apprehensionem, non possunt cognosci omnia quæ difficultatem in aliquo negotio afferunt. Unde surgit audaciæ motus ad aggrediendum periculum. Unde quando jam experiuntur ipsum periculum, sentiunt majorem difficultatem quam æstimaverunt; et ideo deficiunt. Sed ratio est discursiva omnium quæ afferunt difficultatem negotio. Et ideo fortes, qui ex judicio rationis aggrediuntur pericula, in principio videntur remissi, quia non passione, sed cum deliberatione[5] debita aggrediuntur; quando autem sunt in ipsis periculis, non experiuntur aliquid improvisum, sed quandoque minora illis quæ præcogitaverunt; et ideo magis persistunt. Vel etiam quia propter bonum virtutis pericula aggrediuntur; cujus boni voluntas in eis perseverat, quantacumque sint pericula. Audaces autem propter solam æstimationem facientem spem et excludentem timorem, sicut dictum est (art. præc.).

Ad *primum* ergo dicendum, quod etiam in audacibus accidit tremor propter revocationem caloris ab exterioribus ad interiora, sicut etiam in timentibus; sed in audacibus revocatur calor ad cor, in timentibus autem ad inferiora [6].

Ad *secundum* dicendum quod objectum amoris est simpliciter bonum; unde augmentatum simpliciter augmentat amorem. Sed objectum audaciæ est compositum ex bono et malo, et motus audaciæ in malum præsupponit motum spei in bonum; et ideo si tantum addatur de arduitate ad periculum, quod excedat spem, non sequetur motus audaciæ, sed diminuetur; si tamen sit motus audaciæ, quanto majus est periculum, tanto major audacia reputatur.

Ad *tertium* dicendum, quod ex læsione non causatur ira, nisi supposita aliqua spe, ut infra dicetur (quæst. seq., art. 1), et ideo si fuerit tantum periculum quod excedat spem victoriæ, non sequetur ira; sed verum est quod si ira sequatur, audacia augebitur.

(1) Sect. 27, probl. 3, in fin.
(2) Rhet. lib. II, cap. 5, in fin.
(3) Eth. lib. III, cap. 7, post med.
(4) Ita codd. Alcan, Tarrac., aliique cum editis passim. Al., *appetitivæ*.

(5) Ita codd. et Nicolai. Al., *non passi, sed cum deliberatione*, etc.
(6) Hinc in timentibus timor tremorem causat.

QUÆSTIO XLVI.

DE IRA SECUNDUM SE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ira: et primo de ira secundum se; secundo de causa factiva iræ et remedio ejus; tertio de effectu ejus. Circa primum quæruntur octo: 1. Utrum ira sit passio specialis. — 2. Utrum objectum iræ sit bonum an malum. — 3. Utrum ira sit in concupiscibili. — 4. Utrum ira sit cum ratione. — 5. Utrum ira sit naturalior quam concupiscentia. — 6. Utrum ira sit gravior quam odium. — 7. Utrum ira solum sit ad illos ad quos est justitia. — 8. De speciebus iræ.

ART. I. — UTRUM IRA SIT SPECIALIS PASSIO.

De his etiam 2 2, quæst. CLVIII, art. 8 corp., et Sent III, dist. 5, quæst. II, art. 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non sit passio specialis. Ab ira enim denominatur potentia irascibilis. Sed hujus potentiæ non est una tantum passio, sed multæ. Ergo ira non est passio specialis.

2. Præterea, cuilibet passioni speciali est aliquid contrarium, ut patet inducenti per singula. Sed iræ non est aliqua passio contraria, ut supra dictum est (quæst. XXIII, art. 3). Ergo ira non est passio specialis.

3. Præterea, una specialis passio non includit aliam; sed ira includit multas passiones; est enim cum tristitia, et cum spe, et cum delectatione, ut patet per Philosophum [1]. Ergo ira non est passio specialis.

Sed *contra* est quod Damascenus [2] ponit iram specialem passionem: et similiter Tullius [3].

CONCLUSIO. — Ira non est passio generalis, quod causa sit multarum passionum, sed condividitur aliis animæ passionibus, est autem generalis passio, prout ex concursu multarum passionum causatur.

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur generale dupliciter: uno modo per prædicationem, sicut animal est generale ad omnia animalia; alio modo per causam, sicut sol est causa generalis omnium quæ generantur in his inferioribus, secundum Dionysium [4]. Sicut enim genus continet multas differentias potestate secundum similitudinem materiæ; ita causa agens continet multos effectus secundum virtutem activam. Contingit autem aliquem effectum ex concursu diversarum causarum produci. Et quia omnis causa aliquo modo in effectu manet, potest etiam dici tertio modo quod effectus ex congregatione multarum causarum productus habet quamdam generalitatem, inquantum continet multas causas quodammodo in actu. Primo ergo modo ira non est passio generalis, sed condivisa aliis passionibus, ut supra dictum est (quæst. XXIII, art. 1 et 4). Similiter autem nec secundo modo; non est enim causa aliarum passionum, ut supra dictum est (quæst. XXV, art. 1): sed per hunc modum potest dici generalis passio amor, ut patet per Augustinum [5]. Amor enim est prima radix omnium passionum, ut supra dictum est (quæst. XXV, art. 2). Sed tertio modo potest ira dici passio generalis, inquantum ex concursu multarum passionum causatur; non enim insurgit motus iræ, nisi propter aliquam tristitiam illatam, et nisi adsit desiderium et spes ulciscendi; quia, ut Philosophus dicit [6], " iratus habet spem puniendi; " appetit enim vindictam ut sibi possibilem. Unde, si fuerit multum excellens persona quæ nocumentum intulit, non sequitur ira, sed solum tristitia, ut Avicenna dicit [7].

Ad *primum* ergo dicendum, quod vis irascibilis denominatur ab ira, non quia omnis motus hujus potentiæ sit ira, sed quia ad iram terminantur omnes motus hujus potentiæ, et inter alios ejus motus [8] iste est manifestior.

Ad *secundum* dicendum, quod ex hoc ipso quod ira causatur ex contrariis passionibus, scilicet a spe, quæ est boni, et a tristitia, quæ est mali, includit in seipsa contrarietatem, et ideo non habet contrarium extra se; sicut etiam in mediis coloribus non invenitur contrarietas, nisi quæ est simplicium colorum, ex quibus causantur.

Ad *tertium* dicendum, quod ira includit multas passiones, non quidem sicut genus species, sed magis secundum continentiam causæ et effectus.

(1) Rhet. lib. II, c. 2. (2) Orth. fid. lib. II, c. 16.
(3) De Tuscul. quæst. lib. IV, aliq. a princ.
(4) De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 3.
(5) De civ. Dei, lib. XIV, cap. 7 et 9.
(6) Rhet lib. II, cap. 2, circa princ.

(7) Lib. De anima.
(8) Scilicet *motus iræ*; quasi plenius construitur: *Inter alios motus ejus* (puta partis irascibilis) *manifestior est iste*; quippe qui per externa signa et cum quodam impetu se ostendat.

ART. II — UTRUM OBJECTUM IRÆ SIT BONUM VEL MALUM.

De his etiam infra, art. 3 et 6 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod objectum iræ sit malum. Dicit enim Gregorius Nyssenus [1] quod " ira est quasi armigera concupiscentiæ, „ inquantum scilicet impugnat id quod concupiscentiam impedit. Sed omne impedimentum habet rationem mali. Ergo ira respicit malum tanquam objectum.

2. Prætcrea, ira et odium conveniunt in effectu; utriusque enim est inferre nocumentum alteri. Sed odium respicit malum tanquam objectum, ut supra dictum est (quæst. XXIX, art. 1). Ergo etiam et ira.

3. Præterea, ira causatur ex tristitia; unde Philosophus dicit [2], quod " ira operatur cum tristitia. „ Sed tristitiæ objectum est malum. Ergo et iræ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [3] quod " ira quærit seu appetit vindictam. „ Sed appetitus vindictæ est appetitus boni, cum vindicta ad justitiam pertineat. Ergo objectum iræ est bonum.

Præterea, ira semper est cum spe; unde et delectatiouem causat, ut dicit Philosophus [4]. Sed spei et delectationis objectum est bonum. Ergo et iræ.

CONCLUSIO. — Cum iræ motus in vindictam ut bonum, et in eum de quo vindicta quæritur ut contrarium et nocivum tendat; ipsam non tantum bonum, sed et malum pro objecto respicere dicendum est.

Respondeo dicendum quod motus appetitivæ virtutis sequitur actum virtutis apprehensivæ. Vis autem apprehensiva dupliciter aliquid apprehendit: uno modo per modum incomplexi, sicut cum intelligimus quid est homo; alio modo per modum complexi, sicut cum intelligimus album inesse homini. Unde utroque modo vis appetitiva potest tendere in bonum et malum. Per modum quidem simplicis et incomplexi, cum appetitus simpliciter sequitur bonum vel inhæret bono, vel refugit malum; et tales motus sunt desiderium et spes, delectatio et tristitia, et alia hujusmodi. Per modum autem complexi, sicut cum appetitus fertur in hoc quod aliquod bonum vel malum insit vel fiat circa alterum, vel tendendo in hoc, vel refugiendo ab hoc; sicut manifeste patet in *amore* et *odio*. Amamus enim aliquem, inquantum volumus ei inesse aliquod bonum; odimus autem aliquem, inquantum volumus ei inesse aliquod malum. Et similiter est in ira. Quicumque enim irascitur, quærit vindicari de aliquo. Et sic motus iræ tendit in duo, scilicet in ipsam vindictam quam appetit et sperat sicut quoddam bonum, unde et de ipsa delectatur; tendit etiam in illum de quo quærit vindictam, sicut in contrarium et nocivum quod pertinet ad rationem mali. Est autem duplex differentia attendenda circa hoc iræ ad odium et ad amorem; quarum prima est quod ira semper respicit duo objecta; amor vero et odium quandoque respiciunt unum objectum tantum: sicut cum dicitur aliquis amare vinum vel aliquid hujusmodi, aut etiam odire. Secunda est quia utrumque objectorum quæ respicit amor est bonum; vult enim amans bonum alicui tanquam sibi convenienti; utrumque vero eorum quæ respicit odium, habet rationem mali; vult enim odiens malum alicui tanquam cuidam inconvenienti. Sed ira respicit unum objectum secundum rationem boni, scilicet vindictam quam appetit, et aliud secundum rationem mali, scilicet hominem nocivum, de quo vult vindicari; et ideo est passio quodammodo composita ex contrariis passionibus [5].

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. III. — UTRUM IRA SIT IN CONCUPISCIBILI.

De his etiam 2 2, quæst. CXLIII, art. 3 corp., et Sent. III, dist. 26, quæst. I et II corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ira sit in concupiscibili. Dicit enim Tullius [6], quod " ira est libido quædam. „ Sed libido est in concupiscibili. Ergo et ira.

2. Præterea, Augustinus dicit in Regula, quod " ira crescit in odium: „ et Tullius dicit [7], quod " odium est ira inveterata. „ Sed odium est in concupi-

(1) Nemes. lib. De nat. hom. cap. 21.
(2) Eth. lib. VII, cap. 6, a med.
(3) Confess. lib. II, cap. 6, a med.
(4) Rhet. lib. II, cap. 2, a princ.
(5) Nimirum ex tristitia quæ versatur circa malum, et ex passione spei vel desiderii quæ versatur circa bonum, non componitur sicut ex partibus, sed sicut ex causis.
(6) De Tuscul. quæst. lib. IV, aliq. a princ.
(7) In eodem lib. aliquant. a princ.

scibili, sicut amor. Ergo ira est in concupiscibili.

3. Præterea, Damascenus [1] et Gregorius Nyssenus [2] dicunt quod " ira componitur ex tristitia et desiderio. „ Sed utrumque horum est in concupiscibili. Ergo ira est in concupiscibili.

Sed *contra*, vis concupiscibilis est alia ab irascibili. Si igitur ira esset in concupiscibili, non denominaretur ab ea vis irascibilis.

CONCLUSIO. — Ira cum respiciat vindictam et eum de quo vindicta quæritur (quæ ardua et difficilia sunt), in vi irascibili est, non autem in concupiscibili, cujus passiones bonum vel malum respiciunt absolute.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XXIII, art. 1), passiones irascibilis in hoc differunt a passionibus concupiscibilis, quod objecta passionum concupiscibilis sunt bonum et malum absolute ; objecta autem passionum irascibilis sunt bonum et malum cum quadam elevatione et arduitate. Dictum est autem (art. præc.) quod ira respicit duo objecta, scilicet vindictam quam appetit, et eum de quo vindictam quærit, et circa utrumque quamdam arduitatem ira requirit. Non enim insurgit motus iræ nisi aliqua magnitudine circa utrumque existente: " quæcumque enim nihil sunt, aut modica valde, nullo modo digna æstimamus, „ ut dicit Philosophus [3]. Unde manifestum est quod ira non est in concupiscibili, sed in irascibili.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Tullius libidinem nominat appetitum cujuscumque boni futuri, non habita discretione ardui vel non ardui; et secundum hoc ponit iram sub libidine, inquantum est appetitus vindictæ. Sic autem libido communis est ad irascibilem et concupiscibilem.

Ad *secundum* dicendum, quod ira dicitur crescere in odium, non quod eadem numero passio quæ prius fuit ira, postmodum fiat odium per quamdam inveterationem; sed per quamdam causalitatem; ira enim per diuturnitatem causat odium.

Ad *tertium* dicendum, quod ira dicitur componi ex tristitia et desiderio, non sicut ex partibus, sed sicut ex causis. Dictum est autem supra (quæst. XXV, art. 1) quod passiones concupiscibilis sunt causæ passionum irascibilis.

ART. IV. — UTRUM IRA SIT CUM RATIONE.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non sit cum ratione. Ira enim, cum sit passio quædam, est in appetitu sensitivo. Sed appetitus sensitivus non sequitur rationis apprehensionem, sed sensitivæ partis. Ergo ira non est cum ratione.

2. Præterea, animalia bruta carent ratione, et tamen in eis invenitur ira. Ergo ira non est cum ratione.

3. Præterea, ebrietas ligat rationem; adjuvat autem ad iram. Ergo ira non est cum ratione.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [4], quod " ira consequitur rationem aliqualiter. „

CONCLUSIO. — Ira cum sit appetitus vindictæ, pœnæque infligendæ cum nocumento illato collationem importet, non sine ratione est.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.), ira est appetitus vindictæ. Hoc autem collationem importat pœnæ infligendæ ad nocumentum sibi illatum; unde dicit Philosophus [5], quod " syllogizans conferendo, quoniam oportet taliter oppugnare, irascitur confestim [6]. „ Conferre autem et syllogizare est rationis; et ideo ira est quodammodo cum ratione.

Ad *primum* ergo dicendum, quod motus appetitivæ virtutis potest esse cum ratione dupliciter: uno modo cum ratione præcipiente, et sic voluntas est cum ratione, unde dicitur appetitus rationalis; alio modo cum ratione denuntiante, et sic ira est cum ratione. Dicit enim Philosophus [7] quod " ira est cum ratione, non sicut præcipiente ratione [8], sed ut manifestante injuriam; „ appetitus

(1) Orth. fid. lib. II, cap. 16. (2) Nemes. lib. De nat. hom. cap. 21. (3) Rhet. lib. II, cap. 2, parum a princ. (4) Eth. lib. VII, cap. 6, in princ.
(5) Eth. lib. VII, loc. cit.
(6) Ita editi passim cum Nicolai; quidam tantum pro *taliter*, habent, *totaliter*. Cod. Alcan. : lique, et Theologi: *Syllogizans, quoniam oportet taliter oppugnare, confestim irascitur.*

(7) Lib. De problem., sect. 28, probl. 3.
(8) Tradit tamen S. Doctor iram moderatam secundum rationem subjici imperio rationis ac proinde quod hic dicitur ita intelligendum est quod ira non semper, sive non universaliter sit cum ratione præcipiente, sed sit semper cum ratione denuntiante, vel ex ejus virtute.

enim sensitivus immediate rationi non obedit, sed mediante voluntate.

Ad *secundum* dicendum, quod bruta animalia habent instinctum naturalem ex divina ratione eis inditum, per quem habent motus interiores et exteriores similes motibus rationis, sicut supra dictum est (quæst. XL, art. 3).

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dicitur [1], " ira audit aliqualiter rationem, sicut nuntiantem quod injuriatum est ei; sed non perfecte audit, „ quia non observat regulam rationis in rependendo vindictam. Ad iram ergo requiritur aliquis actus rationis, et additur impedimentum rationis. Unde Philosophus dicit [2] quod " illi qui sunt multum ebrii, tanquam nihil habentes de judicio rationis, non irascuntur; sed quando sunt parum ebrii, irascuntur tanquam habentes judicium rationis, sed impeditum. „

ART. V. — UTRUM IRA SIT NATURALIOR QUAM CONCUPISCENTIA.

De his etiam 2 2, quæst. CLVI, art. 4 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non sit naturalior quam concupiscentia. Proprium enim hominis dicitur quod sit animal mansuetum natura. Sed mansuetudo opponitur iræ, ut dicit Philosophus [3]. Ergo ira non est naturalior quam concupiscentia, sed omnino videtur esse contra hominis naturam.

2. Præterea, ratio contra naturam dividitur; ea enim quæ secundum rationem agunt, non dicimus secundum naturam agere. Sed " ira est cum ratione; concupiscentia autem sine ratione, „ ut dicitur [4]. Ergo concupiscentia est naturalior quam ira.

3. Præterea, ira est appetitus vindictæ; concupiscentia autem maxime est appetitus delectabilium secundum tactum, scilicet ciborum et venereorum; hæc autem sunt magis naturalia homini quam vindicta. Ergo concupiscentia est naturalior quam ira.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [5], quod " ira est naturalior quam concupiscentia. „

CONCLUSIO. — Cum ira sit cum ratione magis quam concupiscentia, naturalior etiam est et secundum naturam speciei, scilicet inquantum est rationalis, et individui, id est secundum propriam complexionem ejus qui irascitur; sed secundum naturam generis, id est animalis, et ex parte objecti concupiscentia naturalior est quam ira.

Respondeo dicendum quod naturale dicitur illud quod causatur a natura [6]. Unde utrum aliqua passio sit magis vel minus naturalis, considerari non potest nisi ex causa sua. Causa autem passionis, ut supra dictum est (quæst. XXXVI, art. 2), dupliciter accipi potest; uno modo ex parte objecti, alio modo ex parte subjecti. Si ergo consideretur causa iræ et concupiscentiæ ex parte objecti, sic concupiscentia, et maxime ciborum et venereorum, naturalior est quam ira, inquantum ista sunt magis naturalia quam vindicta. Si autem consideretur causa iræ ex parte subjecti, sic quodammodo ira est naturalior, et quodammodo concupiscentia. Potest enim natura alicujus hominis considerari vel secundum naturam generis, vel secundum naturam speciei, vel secundum complexionem propriam individui. Si igitur consideretur natura generis, quæ est natura hujus hominis inquantum est animal, sic naturalior est concupiscentia quam ira; quia ex ipsa natura communi habet homo quamdam inclinationem ad appetendum ea quæ sunt conservativa vitæ vel secundum speciem, vel secundum individuum. Si autem consideremus naturam hominis ex parte speciei, scilicet inquantum est rationalis, sic ira est magis naturalis homini quam concupiscentia, inquantum ira est cum ratione magis quam concupiscentia. Unde Philosophus dicit [7] quod " humanius est punire, „ quod pertinet ad iram, " quam mansuetum esse; „ unumquodque enim naturaliter insurgit contra contraria et nociva. Si vero consideretur natura hujus individui secundum propriam complexionem, sic ira naturalior est quam concupiscentia; quia scilicet habitudinem naturalem ad irascendum, quæ est ex complexione, magis de facili sequitur ira quam concupiscentia, vel aliqua alia passio. Est enim homo dispositus ad irascendum, secundum quod habet cholericam com-

(1) Eth. lib. VII, cap. 6, circa princ.
(2) Lib. De probl., sect. 3, probl. 2 et 26.
(3) Rhet. lib. II, cap. 3.
(4) Eth. lib. VII, c. 6, a princ. (5) Ethic. loc. cit.
(6) Ut patet Phys. lib. II, text. 4.
(7) Ethic. lib. IV, cap. 5.

plexionem; cholera autem inter alios humores citius movetur, assimilatur enim igni; et ideo magis est in promptu illi qui est dispositus secundum naturalem complexionem ad iram, quod irascatur, quam ei qui est dispositus ad concupiscendum, quod concupiscat. Et propter hoc Philosophus dicit [1], quod " ira magis traducitur a parentibus in filios quam concupiscentia. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod in homine considerari potest et naturalis complexio ex parte corporis, quæ est temperata, et ipsa ratio. Ex parte igitur complexionis corporalis, naturaliter homo secundum suam speciem est non habens superexcellentiam neque iræ neque alicujus alterius passionis, propter temperamentum suæ complexionis; alia vero animalia, secundum quod recedunt ab hac qualitate complexionis ad dispositionem alicujus complexionis extremæ, secundum hoc etiam naturaliter disponuntur ad excessum alicujus passionis, ut leo ad audaciam, canis ad iram, lepus ad timorem, et sic de aliis. Ex parte vero rationis est naturale homini et irasci, et mansuetum esse; secundum quod ratio quodammodo causat iram, inquantum nuntiat causam iræ; et quodammodo sedat iram, inquantum iratus non totaliter audit imperium rationis, ut supra dictum est (art. præc. ad 3).

Ad *secundum* dicendum, quod ipsa ratio pertinet ad naturam hominis. Unde ex hoc ipso quod ira est cum ratione, sequitur quod secundum aliquem modum sit homini naturalis.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa procedit de ira et de concupiscentia ex parte objecti.

ART. VI. — UTRUM IRA SIT GRAVIOR QUAM ODIUM.

De his etiam 2 2, quæst. CLIX, art. 4, et De malo, quæst. XII, art. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod ira sit gravior quam odium. Dicitur enim Prov. XXVII, 4, quod *ira non habet misericordiam, nec erumpens furor.* Odium autem quandoque habet misericordiam. Ergo ira est gravior quam odium.

2. Præterea, majus est pati malum, et de malo dolere, quam simpliciter pati. Sed illi qui habet aliquem odio, sufficit quod ille quem odit, patiatur malum; irato autem non sufficit, sed quærit quod cognoscat illud, et de illo doleat; ut dicit Philosophus [2]. Ergo ira est gravior quam odium.

3. Præterea, quanto ad constitutionem alicujus plura concurrunt, tanto videtur esse stabilius; sicut habitus ille permanentior est qui ex pluribus actibus causatur. Sed ira causatur ex concursu plurium passionum, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), non autem odium. Ergo ira est stabilior et gravior quam odium.

Sed *contra* est quod Augustinus in Regula odium comparat trabi, iram vero festucæ [3].

CONCLUSIO. — Cum odii objectum sit malum sub ratione mali, iræ vero sub ratione boni; odium multo deterius et gravius est quam ira.

Respondeo dicendum quod species passionis, et ratio ipsius ex objecto pensatur. Est autem objectum iræ et odii idem subjecto: nam sicut odiens appetit malum ei quem odit, ita iratus ei contra quem irascitur; sed non eadem ratione. Nam odiens appetit malum inimici, inquantum est malum; iratus autem appetit malum ejus contra quem irascitur, non inquantum est malum, sed inquantum habet quamdam rationem boni, scilicet prout æstimat illud esse justum, inquantum est vindicativum. Unde etiam supra dictum est (art. 2 hujus quæst.), quod odium est per applicationem mali ad malum, ira autem per applicationem boni ad malum. Manifestum est autem quod appetere malum sub ratione justi, minus habet de ratione mali, quam velle malum alicujus simpliciter; velle enim malum alicujus sub ratione justi, potest esse etiam secundum virtutem justitiæ, si præcepto rationis obtemperetur. Sed ira in hoc solum deficit quod non obedit rationis præcepto in ulciscendo. Unde manifestum est quod odium est multo deterius et gravius quam ira.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in ira et odio duo possunt considerari, scilicet ipsum quod desideratur, et intensio desiderii. Quantum igitur ad id quod

(1) Eth. lib. VII, cap 6, ante med.
(2) Rhet. lib. II, cap. 4, circa fin.
(3) En textus ex ejus epist. 109 in qua talis Regula continetur: *Lites aut nullas habeatis, aut quam celerrime finiatis, ne ira crescat in odium, et trabem faciat de festuca.*

desideratur, ira habet magis misericordiam quam odium. Quia enim odium appetit malum alterius secundum se, nulla mensura mali satiatur; ea enim quæ secundum se appetuntur, sine mensura appetuntur, ut Philosophus dicit [1], sicut avarus divitias. Unde dicitur Eccli. XII, 16: *Inimicus, si invenerit tempus, non satiabitur sanguine.* Sed ira non appetit malum nisi sub ratione justi vindicativi; unde quando malum illatum excedit mensuram justitiæ secundum æstimationem irascentis, tunc miseretur. Unde Philosophus dicit [2], quod " iratus, si fiant multa, miserebitur; odiens autem pro nullo [3]. „ Quantum vero ad intensionem desiderii, ira magis excludit misericordiam quam odium, quia motus iræ est impetuosior propter choleræ inflammationem; unde statim subditur [4]: *Impetum concitati* spiritus *ferre quis poterit?*

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.), iratus appetit malum alicujus, inquantum habet rationem justi vindicativi. Vindicta autem fit per illationem pœnæ. Est autem de ratione pœnæ quod sit contraria voluntati, et quod sit afflictiva, et quod pro aliqua culpa inferatur; et ideo iratus hoc appetit ut ille cui nocumentum infert, percipiat, et doleat, et quod cognoscat, propter injuriam illatam sibi hoc provenire. Sed odiens de hoc nihil curat, quia appetit malum alterius, inquantum hujusmodi. Non est autem verum quod id de quo quis tristatur, sit pejus. Injustitia enim et imprudentia, cum sint mala, quia tamen sunt voluntaria, non contristant eos quibus insunt, ut dicit Philosophus [5].

Ad *tertium* dicendum, quod id quod ex pluribus causis causatur, tunc est stabilius quando causæ accipiuntur unius rationis; sed una causa potest prævalere multis aliis. Odium autem provenit ex permanentiori causa quam ira. Nam ira provenit ex aliqua commotione animi propter læsionem illatam; sed odium procedit ex aliqua dispositione hominis, secundum quam reputat sibi contrarium et nocivum id quod odit: et ideo sicut passio citius transit quam dispositio vel habitus, ita ira citius transit quam odium, quamvis etiam odium sit passio ex tali dispositione proveniens; et propter hoc Philosophus dicit [6], quod " odium est magis insanabile quam ira. „

(1) Polit. lib. I, cap. 6, a med.
(2) Rhet. lib. II, cap. 4, circa fin.
(3) Hoc est, si multa adhibeantur ad animum irati mitigandum, miserebitur; cum nihil alioqui fieri possit quo mitigetur animus illius qui odit.

ART. VII. — UTRUM IRA SIT AD ILLOS SOLUM AD QUOS EST JUSTITIA.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non solum sit ad illos ad quos est justitia. Non enim est justitia hominis ad res irrationales. Sed tamen homo quandoque irascitur rebus irrationalibus, puta cum scriptor ex ira projicit pennam, vel eques percutit equum. Ergo ira non solum est ad illos ad quos est justitia.

2. Præterea, non est justitia hominis ad seipsum, nec ad ea quæ sui ipsius sunt, ut dicitur [7]. Sed homo quandoque sibi ipsi irascitur, sicut pœnitens propter peccatum; unde dicitur Psal. IV, 5: *Irascimini, et nolite peccare.* Ergo ira non solum est ad quos est justitia.

3. Præterea, justitia et injustitia potest esse alicujus ad totum aliquod genus, vel ad totam aliquam communitatem, puta cum civitas aliquem læsit. Sed ira non est ad aliquod genus, sed solum ad aliquod singularium, ut dicit Philosophus [8]. Ergo ira non proprie est ad quos est justitia et injustitia.

Sed *contrarium* accipi potest a Philosopho [9].

CONCLUSIO. — Cum inferre vindictam ad justitiam spectet, non alios ira respicit nisi illos, ad quos justitia est.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), ira appetit malum, inquantum habet rationem justi vindicativi; et ideo ad eosdem est ira ad quos est justitia et injustitia; nam inferre vindictam ad justitiam pertinet; lædere autem aliquem pertinet ad injustitiam. Unde tam ex parte causæ, quæ est læsio illata ab altero, quam etiam ex parte vindictæ ejus quam appetit iratus, manifestum est quod ad eosdem pertinet ira ad quos justitia et injustitia.

(4) Prov. XXVII, 4. (5) Rhet. lib. II, c. 4, circa fin.
(6) Rhet. lib. II, cap. 4, non remote a fin.
(7) Eth. lib. V, cap. 6 et ult.
(8) Rhet. lib. II, cap. 4, sub fin.
(9) Ibid. cap. 2, 3 et 4.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 4 hujus quæst. ad 2), ira, quamvis sit cum ratione, potest tamen etiam esse in brutis animalibus quæ ratione carent, inquantum naturali instinctu per imaginationem moventur ad aliquid simile operibus rationis. Sic igitur cum in homine sit ratio et imaginatio, dupliciter in homine potest motus iræ insurgere. Uno modo ex sola imaginatione nuntiante læsionem; et sic insurgit aliquis motus iræ etiam ad res irrationales, et inanimatas, secundum similitudinem illius motus qui est in animalibus contra quodlibet nocivum. Alio modo ex ratione nuntiante læsionem; et sic, ut Philosophus dicit [1], nullo modo potest esse ira ad res insensibiles, neque ad mortuos: tum quia non dolent, quod maxime quærunt irati in eis quibus irascuntur: tum etiam quia non est ad eos vindicta, cum eorum non sit injuriam facere.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Philosophus dicit [2], quædam metaphorica justitia et injustitia est hominis ad seipsum, inquantum scilicet ratio regit irascibilem et concupiscibilem; et secundum hoc etiam homo dicitur de seipso vindictam facere, et per consequens sibi ipsi irasci; proprie autem et per se non contingit aliquem sibi ipsi irasci.

Ad *tertium* dicendum, quod Philosophus [3] assignat unam differentiam inter odium et iram, quod odium potest esse ad aliquod genus, sicut habemus odio omne latronum genus [4], sed ira non est nisi ad aliquod singulare. Cujus ratio est, quia odium causatur ex hoc quod qualitas alicujus rei apprehenditur ut dissonans nostræ dispositioni; et hoc potest esse vel in universali vel in particulari. Sed ira causatur ex hoc quod aliquis nos læsit per suum actum; actus autem omnes sunt singularium; et ideo ira semper est circa aliquod singulare. Cum autem tota civitas nos læserit, tota civitas computatur sicut unum singulare.

(1) Rhet. lib. II, cap. 3, circa fin.
(2) Ethic. lib. V, circa fin. lib.
(3) Rhet. lib. II, cap. 4, sub fin.
(4) Genus nimirum usurpando non stricto modo sive philosophico usu, sed significatione communiori sive locutione grammatica prout etiam genus de specie intelligitur.

ART. VIII. — UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR SPECIES IRÆ.

De his etiam 2 2, quæst. CLVII, art. 5.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod Damascenus [5] inconvenienter assignet tres species iræ, scilicet fel, maniam et furorem. Nullius enim generis species diversificantur secundum aliquod accidens. Sed ista tria diversificantur secundum aliquod accidens; principium enim motus iræ fel vocatur; ira autem permanens dicitur mania; furor autem est ira observans tempus in vindictam. Ergo non sunt diversæ species iræ.

2. Præterea, Tullius [6] dicit quod " excandescentia græce dicitur θυμὸς et est ira modo nascens, et modo desistens. " Θυμὸς autem, secundum Damascenum [7], est idem quod furor. Non ergo furor tempus quærit ad vindictam, sed tempore deficit.

3. Præterea, Gregorius [8] ponit tres gradus iræ, scilicet " iram sine voce, et iram cum voce, et iram cum verbo expresso, " secundum illa tria quæ Dominus ponit Matth. V, 22: *Qui irascitur fratri suo*, ubi tangitur ira sine voce; et postea subdit: *Qui dixerit fratri suo: Raca* [9], ubi tangitur ira cum voce, sed necdum pleno verbo formata, et postea dicit: *Qui autem dixerit fratri suo: Fatue*, ubi expletur vox perfectione sermonis. Ergo insufficienter divisit Damascenus iram, nihil ponens ex parte vocis.

Sed *contra* est auctoritas Damasceni et Gregorii Nysseni [10].

CONCLUSIO. — Tres sunt iræ species, fel, mania et furor; quæ sumuntur secundum ea quæ dant iræ aliquod augmentum.

Respondeo dicendum quod tres species iræ quas Damascenus ponit, et etiam Gregorius Nyssenus, sumuntur secundum ea quæ dant iræ aliquod augmentum. Quod quidem contingit tripliciter: uno modo ex facilitate [11] ipsius motus; et talem iram vocat fel, quia cito

(5) Orth. fid. lib. II, cap. 16.
(6) De Tuscul. quæst. lib. IV, parum ante med.
(7) Loco cit. (8) Mor. lib. XXI, c. 4, circa med.
(9) Generaliter dixit S. Thomas (quæst. XLVI, art. 1) iram causari ex concursu multarum passionum; nunc autem particulariter disserit de proprio ejus motivo, scilicet de propria ipsius causa.
(10) Nemes. lib. De nat. hom. c. 21.
(11) Ita Garcia et editi passim. Edit. Rom. cum cod. Alcan. *facultate*.

accenditur: alio modo ex parte tristitiæ causantis iram, quæ diu in memoria manet; et hæc pertinet ad maniam, quæ a manendo dicitur Tertio ex parte ejus quod iratus appetit, scilicet vindictæ; et hæc pertinet ad furorem qui nunquam quiescit, donec puniat. Unde Philosophus [1] quosdam irascentium vocat acutos, quia cito irascuntur; quosdam amaros, quia diu retinent iram; quosdam difficiles, quia nunquam quiescunt, nisi puniant.

Ad *primum* ergo dicendum, quod omnia illa per quæ ira recipit aliquam perfectionem, non omnino per accidens se habent ad iram; et ideo nihil prohibet secundum ea species iræ assignari.

Ad *secundum* dicendum, quod excandescentia, quam Tullius ponit, magis videtur pertinere ad primam speciem iræ, quæ perficitur secundum velocitatem iræ, quam ad furorem. Nihil autem prohibet ut θυμὸς græce, quod latine *furor* dicitur, utrumque importet, et velocitatem ad irascendum, et firmitatem propositi ad puniendum.

Ad *tertium* dicendum, quod gradus illi iræ distinguuntur secundum effectum iræ, non autem secundum diversam perfectionem ipsius motus iræ [2].

QUÆSTIO XLVII.

DE CAUSA EFFECTIVA IRÆ, ET DE REMEDIIS EJUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA [3].

Deinde considerandum est de causa effectiva iræ, et de remediis ejus: et circa hoc quæruntur quatuor: 1 Utrum semper motivum iræ sit aliquid factum contra eum qui irascitur. — 2. Utrum sola parvipensio vel despectio sit motivum iræ — 3. De causa iræ ex parte irascentis — 4 De causa iræ ex parte ejus contra quem aliquis irascitur.

ART I. — UTRUM SEMPER MOTIVUM IRÆ SIT ALIQUID FACTUM CONTRA EUM QUI IRASCITUR.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non semper aliquis irascatur propter aliquid contra se factum. Homo enim peccando, nihil contra Deum facere potest; dicitur enim Job XXXV, 6: *Si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra illum?* Dicitur tamen Deus irasci contra homines propter peccata, secundum illud Psal. CV, 40: *Iratus est furore Dominus in populum suum.* Ergo non semper aliquis irascitur propter aliquid contra se factum.

2. Præterea, ira est appetitus vindictæ, ut jam supra definita est. Sed aliquis appetit vindictam facere etiam de his quæ contra alios fiunt. Ergo non semper motivum iræ est aliquid contra nos factum.

3. Præterea, sicut Philosophus dicit [4], " homines irascuntur præcipue contra eos qui despiciunt ea circa quæ ipsi maxime student; sicut qui student in philosophia, irascuntur contra eos qui philosophiam despiciunt; et simile est in aliis „ Sed despicere philosophiam non est nocere ipsi studenti. Non ergo semper irascimur propter id quod contra nos fit.

4. Præterea, " ille qui tacet contra contumeliantem, magis ipsum ad iram provocat, „ ut dicit Chrysostomus. Sed in hoc contra ipsum nihil agit, quod tacet. Ergo non semper ira alicujus provocatur propter aliquid quod contra ipsum fit.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [5], quod " ira fit semper ex his quæ ad seipsum; inimicitia autem et sine his quæ ad ipsum; si enim putemus talem esse, odimus. „

CONCLUSIO. — Quum ira sit appetitus repellendi proprium malum: iræ motivum semper est aliquid factum contra ipsum qui irascitur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XLVI, art. 6), ira est appetitus nocendi alteri sub ratione justi vindicativi. Vindicta autem locum non habet nisi ubi præcessit injuria; nec injuria omnis ad vindictam provocat, sed illa sola quæ ad eum pertinet qui appetit vindictam. Sicut enim unumquodque naturaliter appetit proprium bonum; ita etiam naturaliter repellit proprium malum. Injuria autem ab aliquo facta non pertinet ad aliquem, nisi aliquid fecerit quod aliquo modo sit contra ipsum. Unde sequitur quod motivum

(1) Eth. lib. IV, cap. 5.
(2) De his ut et de gradibus Iræ qui Matth. V exprimuntur videantur 2 2, qu. CLVIII, art. 5.
(3) Vox Hebræa, aut potius Syra, ut censet Hieronymus, et interpretatur homo levis, aut inops et sordidus. Intelligitur autem qui *sine causa iratus dixerit raca.* Nam Christus apostolos vocat stultos, et Galatas insensatos (ed. Parm.). (4) Rhet. lib. II, cap. 2, post med.
(5) Rhet. lib. II, cap. 4, prope fin.

iræ alicujus semper sit aliquid contra ipsum factum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ira non dicitur in Deo secundum passionem animi, sed secundum judicium justitiæ, prout vult vindictam facere de peccato. Peccator enim peccando Deo nihil nocere effective potest. Tamen ex parte sua dupliciter contra Deum agit: primo quidem inquantum eum in suis mandatis contemnit; secundo inquantum nocumentum aliquod infert alicui, vel sibi, vel alteri; quod ad Deum pertinet, prout ille cui nocumentum infertur, sub Dei providentia et tutela continetur.

Ad *secundum* dicendum, quod irascimur contra illos qui aliis nocent, et vindictam appetimus, inquantum illi quibus nocetur, aliquo modo ad nos pertinent vel per aliquam affinitatem, vel per amicitiam, vel saltem per communionem naturæ.

Ad *tertium* dicendum, quod id in quo maxime studemus [1], reputamus esse bonum nostrum; et ideo cum illud despicitur, reputamus nos quoque despici, et arbitramur nos læsos.

Ad *quartum* dicendum, quod tunc aliquis tacens ad iram provocat injuriantem, quando videtur ex contemptu tacere, quasi parvipendat alterius iram; ipsa autem parvipensio quidam actus est.

ART. II. — UTRUM SOLA PARVIPENSIO VEL DESPECTIO SIT MOTIVUM IRÆ.

De his etiam infra, art. 3 et 4 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sola parvipensio vel despectio sit motivum iræ. Dicit enim Damascenus [2], quod " injuriam passi, vel æstimantes pati, irascimur. „ Sed homo potest injuriam pati etiam absque despectu vel parvipensione. Ergo non sola parvipensio est iræ motivum.

2. Præterea, ejusdem est appetere honorem, et contristari de parvipensione. Sed bruta animalia non appetunt honorem. Ergo non contristantur de parvipensione; et tamen in eis provocatur ira propter hoc quod vulnerantur, ut dicit Philosophus [3]. Ergo non sola parvipensio videtur esse motivum iræ.

3. Præterea, Philosophus [4] ponit multas alias causas iræ, puta " oblivionem, exultationem in infortuniis, denuntiationem malorum [5], impedimentum consequendæ propriæ voluntatis. „ Non ergo sola parvipensio est provocativum iræ.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [6] quod " ira est appetitus cum tristitia punitionis [7], propter apparentem parvipensionem non convenienter factam. „

CONCLUSIO. — Quoniam ex omnibus bonis excellentiam quærimus, et idcirco omnes causæ iræ ad parvipensionem reducuntur, sola parvipensio vel despectio motivum iræ dicitur.

Respondeo dicendum quod omnes causæ iræ reducuntur ad parvipensionem. Sunt enim tres species parvipensionis, ut dicitur [8], scilicet despectus, epireasmus, id est, impedimentum voluntatis implendæ, et contumeliatio; et ad hæc tria omnia motiva iræ reducuntur. Cujus ratio potest accipi duplex: prima est, quia ira appetit nocumentum alterius, inquantum habet rationem justi vindicativi; et ideo intantum quærit vindictam, inquantum videtur esse justa. Justa autem vindicta non fit nisi de eo quod est injuste factum; et ideo provocativum ad iram semper est aliquid sub ratione injusti. Unde dicit Philosophus [9], quod " si homines putaverint se ab eis qui læserunt [10] esse juste passos, non irascuntur; non enim fit ira ad justum. „ Contingit autem tripliciter nocumentum alicui inferri, scilicet ex ignorantia, ex passione et ex electione. Tunc enim aliquis " maxime injustum facit, quando ex electione, vel industria, vel ex certa malitia nocumentum infert, „ ut dicitur [11]. Et ideo maxime irascimur contra illos quos putamus ex industria nobis nocuisse. Si enim putemus aliquos vel per ignorantiam vel ex passione nobis intulisse injuriam, vel non irascimur contra eos, vel multo minus. Agere enim aliquid ex ignorantia vel ex passione diminuit rationem injuriæ; et est

(1) Vel circa quod maxime occupamur, seu quod maxime assequendum optamus et assequi conamur; aut etiam inesse nobis gloriamur, nec vulgariter quidem, sed eminenter.
(2) Orth. fid. lib. II, cap. 16.
(3) Eth. lib. III, cap. 8, circa med.
(4) Rhet. lib. II, cap. 2.
(5) Non eam quæ judiciaria auctoritate fit, cum fieri non præsumatur ex odio, sed quæ privata tantum denuntiatio est.
(6) Rhet. lib. II, loc. cit.
(7) Vel transposita constructione, *appetitus punitionis cum tristitia.*
(8) Rhet. lib. II, ibidem.
(9) Rhet. lib. II, cap. 3, prope fin.
(10) Al., *eos qui læserunt.* (11) Ethic. lib. V, c. 8.

quodammodo provocativum misericordiæ et veniæ. Illi autem qui ex industria nocumentum inferunt, ex contemptu peccare videntur; et ideo contra eos maxime irascimur. Unde Philosophus dicit [1], quod " his qui propter iram aliquid fecerunt, aut non irascimur, aut minus irascimur; non enim propter parvipensionem videntur egisse. „ Secunda ratio est, quia parvipensio excellentiæ hominis opponitur; quæ enim homines nullo modo putant digna esse, parvipendunt, ut dicitur [2]. Ex omnibus autem bonis nostris aliquam excellentiam quærimus; et ideo quodcumque nocumentum nobis inferatur, inquantum excellentiæ derogat, videtur ad parvipensionem pertinere.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ex quacumque alia causa aliquis injuriam patiatur, quam ex contemptu, illa causa minuit rationem injuriæ; sed solus contemptus vel parvipensio rationem iræ auget; et ideo est per se causa irascendi.

Ad *secundum* dicendum, quod, licet animal brutum non appetat honorem sub ratione honoris, appetit tamen naturaliter quamdam excellentiam, et irascitur contra ea quæ illi excellentiæ derogant.

Ad *tertium* dicendum, quod omnes illæ causæ ad quamdam parvipensionem reducuntur. Oblivio enim est parvipensionis evidens signum; ea enim quæ magna æstimamus, magis memoriæ infigimus. Similiter ex quadam parvipensione est quod aliquis non vereatur contristare aliquem, denuntiando sibi aliqua tristia. Qui etiam in infortuniis alicujus hilaritatis signa ostendit, videtur parum curare de bono vel malo ejus. Similiter etiam qui impedit aliquem a sui propositi assecutione, non propter aliquam utilitatem sibi inde provenientem, non videtur multum curare de amicitia ejus. Et ideo omnia talia, inquantum sunt signa contemptus, sunt provocativa iræ.

ART. III. — UTRUM EXCELLENTIA IRASCENTIS SIT CAUSA IRÆ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod excellentia alicujus non sit causa quod facilius irascatur. Dicit enim Philosophus [3], quod " maxime aliqui irascuntur, cum tristantur, ut infirmi et egentes, et qui non habent id quod concupiscunt. „ Sed omnia ista ad defectum pertinere videntur. Ergo magis facit pronum ad iram defectus quam excellentia.

2. Præterea, Philosophus dicit [4] quod " tunc aliqui maxime irascuntur, quando in eis despicitur id de quo potest esse suspicio quod vel non insit eis, vel quod sit in eis debiliter; sed cum putant se multum excellere in illis in quibus despiciuntur, non curant. „ Sed prædicta suspicio ex defectu provenit. Ergo defectus est magis causa quod aliquis irascatur quam excellentia.

3. Præterea, ea quæ ad excellentiam pertinent, maxime faciunt homines jucundos et bonæ spei esse [5]. Sed Philosophus dicit [6], quod " in ludo, in risu, in festo, in prosperitate, in consummatione operum, in delectatione non turpi, et in spe optima homines non irascuntur. „ Ergo excellentia non est causa iræ.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [7] quod " homines propter excellentiam indignantur. „

CONCLUSIO. — Si ad iræ motivum inspiciatur, excellentia ejus qui irascitur, iræ causa est; si vero illius cui irascitur, attendatur dispositio, magis despectus quam excellentia ejus causa esse videtur.

Respondeo dicendum quod causa iræ in eo qui irascitur dupliciter accipi potest: uno modo secundum habitudinem ad motivum iræ, et sic excellentia est causa ut aliquis de facili irascatur; est enim motivum iræ injusta parvipensio, ut dictum est (art. præc.). Constat autem quod quanto aliquis est excellentior, injustius parvipenditur in hoc in quo excellit; et ideo illi qui sunt in aliqua excellentia, maxime irascuntur, si parvipendantur; puta si dives parvipenditur in pecunia, et rhetor in loquendo, et sic de aliis. Alio modo potest considerari causa iræ in eo qui irascitur, ex parte dispositionis quæ in eo relinquitur ex tali motivo. Manifestum est autem quod nihil movet ad iram, nisi no-

(1) Rhet. lib. II, cap. 3, circa med.
(2) Rhet. lib. II, cap. 2, parum a princ.
(3) Rhet. lib. II, cap. 2, circa med. (4) Ibid.
(5) Activo sensu, id est, bene sperare; non passivo id est *spem sui dare*, vel talem esse de quo sperari nunquam aliquid possit.
(6) Rhet. lib. II, cap. 3, a med.
(7) In eodem libro, cap. 9.

cumentum quod contristat. Ea autem quæ ad defectum pertinent, maxime sunt contristantia, quia homines defectibus subjacentes facilius læduntur. Et ista est causa quare homines qui sunt infirmi vel in aliis defectibus, facilius irascuntur, quia facilius contristantur.

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod ille qui despicitur in eo in quo manifeste multum excellit, non reputat se aliquam jacturam pati, et ideo non contristatur; et ex hac parte minus irascitur; sed ex alia parte, inquantum indignius despicitur, habet majorem rationem irascendi, nisi forte reputet se non inviderí, vel subsannari [1] propter despectum, sed propter ignorantiam, vel propter aliud hujusmodi.

Ad *tertium* dicendum, quod omnia illa impediunt iram, inquantum impediunt tristitiam; sed ex alia parte nata sunt provocare iram, secundum quod faciunt hominem inconvenientius despici.

ART. IV. — UTRUM DEFECTUS ALICUJUS SIT CAUSA UT CONTRA EUM FACILIUS IRASCAMUR.

Ad quartum sic procedítur. 1. Videtur quod defectus alicujus non sit causa ut contra ipsum facilius irascamur. Dicit enim Philosophus [2], quod " his qui confitentur et pœnitent, et humiliantur, non irascimur, sed magis ad eos mitescimus; unde et canes non mordent eos qui resident. " Sed hoc pertinet ad parvitatem et defectum. Ergo parvitas alicujus est causa ut minus irascamur.

2. Præterea, nullus est major defectus quam mortis. Sed ad mortuos desinit ira. Ergo defectus alicujus non est causa provocativa iræ contra ipsum.

3. Præterea, nullus æstimat aliquem parvum ex hoc quod est sibi amicus. Sed ad amicos, si nos offenderint, vel si non juverint, magis offendimur; unde dicitur Psal. LIV, 13: *Si inimicus meus maledixisset mihi, sustinuissem utique.* Ergo defectus alicujus non est causa ut contra ipsum facilius irascamur.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [3], quod " dives irascitur contra pauperem, si cum despiciat; et principans contra subditum. "

CONCLUSIO. — Defectus, et illius, contra quem irascimur, parvitas, quo magis despectionem auget, eo magis iræ procurativa est, et eamdem diminuit, si despectionem imminuat.

Respondeo dicendum quod, sicut jam supra dictum est (art. 2 et 3 præc.), indigna despectio est maxime provocativa iræ. Defectus igitur vel parvitas ejus contra quem irascimur, facit ad augmentum iræ, inquantum auget indignam despectionem. Sicut enim quanto aliquis est major, tanto indignius despicitur; ita quanto aliquis est minor, tanto indignius despicit. Et ideo nobiles irascuntur, si despiciantur a rusticis, vel sapientes ab insipientibus, vel domini a servis. Si vero parvitas vel defectus diminuat despectionem indignam, talis parvitas non auget, sed diminuit iram. Et hoc modo illi qui pœnitent de injuriis factis, et confitentur se male fecisse, et humiliantur, et veniam petunt, mitigant iram, secundum illud Proverb. XV, 1: *Responsio mollis frangit iram*, inquantum scilicet tales videntur non despicere, sed magis magnipendere eos quibus se humiliant.

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod duplex est causa quare ad mortuos cessat ira: una, quia non possunt dolere et sentire, quod maxime quærunt irati in his quibus irascuntur; alio modo, quia jam videntur ad ultimum malorum pervenisse; unde etiam ad quoscumque graviter læsos cessat ira, inquantum eorum malum excedit mensuram justæ retributionis.

Ad *tertium* dicendum, quod etiam despectio quæ est ab amicis, videtur esse magis indigna; et ideo ex simili causa magis irascimur contra eos, si despiciant vel nocendo, vel non juvando, sicut et contra minores [4].

QUÆSTIO XLVIII.

DE EFFECTIBUS IRÆ, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus iræ; et circa hoc quæruntur quatuor: 1. Utrum ira

(1) Ita cod. Alcan., edit Rom. et Patav., Al., *videri vel subsannari;* item, *videri vel sublimari.*
(2) Rhet. lib. II, cap. 3, parum a princ.
(3) Rhet. lib. II, cap. 2, a princ.
(4) Quamvis B. Thomas in præsentis quæstionis titulo dixerit considerandum esse de causa effectiva iræ et de remediis ejus, nihil tamen de remediis tradit, quia, ut ait Medina, cum omnes causas iræ diligenter tractaverit, de ipsius remediis satis dixit.

causet delectationem. — 2. Utrum maxime causet fervorem in corde. — 3. Utrum maxime impediat rationis usum. — 4. Utrum causet taciturnitatem.

ART. I. — UTRUM IRA CAUSET DELECTATIONEM.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non causet delectationem. Tristitia enim delectationem excludit. Sed ira est semper cum tristitia; quia, ut dicitur [1], " omnis qui facit aliquid propter iram, facit tristatus. „ Ergo ira non causat delectationem.

2. Præterea, Philosophus dicit [2], quod " punitio quietat impetum iræ, delectationem pro tristitia faciens; „ ex quo potest accipi quod delectatio irato provenit ex punitione. Punitio autem excludit iram. Ergo, adveniente delectatione, ira tollitur. Non est ergo effectus delectationi conjunctus [3].

3. Præterea, nullus effectus impedit causam suam, cum sit suæ causæ conformis. Sed delectationes impediunt iram, ut dicitur [4]. Ergo delectatio non est effectus iræ.

Sed *contra* est quod Philosophus [5] inducit proverbium, quod " ira multo dulcior melle distillante in pectoribus virorum crescit. „

CONCLUSIO. — Ira cum sit appetitus vindictæ, hominem ad præsentiam vindictæ, delectatione afficit.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit [6], delectationes, maxime sensibiles et corporales, sunt medicinæ quædam contra tristitiam; et ideo quanto per delectationem contra majorem tristitiam vel anxietatem remedium præstatur, tanto delectatio magis percipitur; sicut patet quod quando aliquis sitit, delectabilior fit ei potus. Manifestum est autem ex prædictis (qu. XLVII, art. 1), quod motus iræ insurgit ex aliqua illata injuria contristante, cui quidem tristitiæ remedium adhibetur per vindictam. Et ideo ad præsentiam vindictæ delectatio sequitur, et tanto major quanto major fuit tristitia. Si igitur vindicta fuerit præsens realiter, fit perfecta delectatio, quæ totaliter excludit tristitiam; et per hoc quietat motum iræ. Sed antequam vindicta sit præsens realiter, fit irascenti præsens dupliciter: uno modo per spem, quia nullus irascitur nisi sperans vindictam, ut supra dictum est (quæst. XLVI, art. 1); alio modo secundum continuam cogitationem; unicuique enim concupiscenti est delectabile immorari in cogitatione eorum quæ concupiscit; propter quod etiam imaginationes somniorum sunt delectabiles. Et ideo, cum iratus multum in animo suo cogitet de vindicta, ex hoc delectatur; tamen delectatio non est perfecta, quæ tollat tristitiam, et per consequens iram.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non de eodem iratus tristatur et gaudet; sed tristatur de illata injuria, delectatur autem de vindicta cogitata et sperata. Unde tristitia se habet ad iram sicut principium, sed delectatio sicut effectus vel terminus.

Ad *secundum* dicendum, quod objectio illa procedit de delectatione quæ causatur ex reali præsentia vindictæ. quæ totaliter tollit iram.

Ad *tertium* dicendum, quod delectationes præcedentes impediunt ne sequatur tristitia, et per consequens impediunt iram; sed delectatio de vindicta consequitur ipsam iram [7].

ART. II. — UTRUM IRA MAXIME CAUSET FERVOREM IN CORDE.

De his etiam De verit. quæst. XXVI, art. 1 corp. fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fervor non sit maxime effectus iræ. Fervor enim, sicut supra dictum est (quæst. XXXVII, art. 2), pertinet ad amorem. Sed amor, sicut supra dictum est (quæst. XXVII, art. 4), principium est et causa omnium passionum. Cum ergo causa sit potior effectu, videtur quod ira non faciat maxime fervorem.

2. Præterea, illa quæ de se excitant fervorem, per temporis assiduitatem magis augentur, sicut amor diuturnitate convalescit. Sed ira per tractum temporis debilitatur; dicit enim Philosophus [8] quod " tempus quietat iram. „ Ergo ira non proprie causat fervorem.

(1) Eth. lib. VII, cap. 6, parum a med.
(2) Eth. lib. IV, cap. 5, circa med.
(3) Ita cod. Alcan et editi passim. Al., *effectus delectatio conjunctus iræ*; item. *effectus delectationis conjunctus.*
(4) Rhet. lib. II, cap. 3, circa med.
(5) In eodem libro cap. 2, parum a princ.
(6) Eth. lib. VII, cap. 14.
(7) In cod. Alcan. et edit. Rom. deest, *iræ.*
(8) Rhet. lib. II, cap. 3, post med.

3. Præterea, fervor additus fervori augmentat fervorem. Sed " major ira superveniens facit iram mitescere, „ ut Philosophus dicit [1]. Ergo ira non causat fervorem.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit [2], quod " ira est fervor ejus qui circa cor est sanguinis, ex evaporatione fellis fiens. „

CONCLUSIO. — Cum motus iræ sit per modum insecutionis, cui proportionatur calor, necessarium est, per illum causari circa cor quemdam sanguinis fervorem, ex ipsa fellis evaporatione factum.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (quæst. XLIV, art. 1), corporalis transmutatio quæ est in passionibus animæ, proportionatur motui appetitus. Manifestum est autem quod quilibet appetitus, etiam naturalis, fortius tendit in id quod est sibi contrarium, si fuerit præsens; unde videmus quod aqua calefacta magis congelatur, quasi frigido vehementius in calidum agente. Motus autem appetitivus iræ causatur ex aliqua injuria illata, sicut ex quodam contrario injacente; et ideo appetitus potissime tendit ad repellendam injuriam per appetitum vindictæ; et ex hoc sequitur magna vehementia et impetuositas in motu iræ. Et quia motus iræ non est per modum retractionis, cui proportionatur frigus, sed magis per modum insecutionis, cui proportionatur calor; consequenter fit motus iræ causativus cujusdam fervoris sanguinis et spirituum circa cor, quod est instrumentum passionum animæ. Et exinde est quod propter magnam perturbationem cordis, quæ est in ira, maxime apparent in iratis indicia quædam in exterioribus membris. Unde Gregorius dicit [3]: " Iræ suæ stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam recognoscuntur noti; ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur ignorat. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod " amor ipse non ita sentitur, nisi cum eum prodit indigentia, „ ut Augustinus dicit [4]. Et ideo, quando homo patitur detrimentum amatæ excellentiæ propter injuriam illatam, magis sentitur amor; et ideo ferventius cor mutatur ad removendum impedimentum rei amatæ, ut sic fervor ipse amoris per iram crescat, et magis sentiatur. Et tamen fervor qui consequitur calorem, alia ratione pertinet ad amorem et ad iram. Nam fervor amoris est cum quadam dulcedine et lenitate; est enim in bonum amatum; et ideo assimilatur calori aeris et sanguinis, propter quod sanguinei sunt magis amativi; et dicitur quod cogit amare jecur, in quo fit quædam generatio sanguinis. Fervor autem iræ est cum amaritudine ad consumendum, quia tendit ad punitionem contrarii; unde assimilatur calori ignis et choleræ. Et propter hoc Damascenus dicit [5], quod " procedit ex evaporatione fellis et fellea nominatur. „

Ad *secundum* dicendum, quod omne illud cujus causa per tempus diminuitur, necesse est quod tempore debilitetur. Manifestum est autem quod memoria tempore diminuitur: quæ enim antiqua sunt, a memoria de facili excidunt. Ira autem causatur ex memoria injuriæ illatæ; et ideo causa iræ per tempus diminuitur paulatim, quousque tollatur. Major etiam videtur injuria, quando primo sentitur; et paulatim diminuitur ejus æstimatio, secundum quod magis receditur a præsenti sensu injuriæ. Et similiter etiam est de amore, si amoris causa remaneat in sola memoria. Unde Philosophus dicit [6] quod " si diuturna fiat amici absentia, videtur amicitiæ oblivionem facere; „ sed in præsentia amici semper per tempus multiplicatur causa amicitiæ, et ideo amicitia crescit. Et similiter esset de ira, si continue multiplicaretur causa ipsius. Tamen hoc ipsum quod ira cito consumitur, attestatur vehementi furori ipsius. Sicut enim ignis magnus cito extinguitur, consumpta materia, ita etiam ira propter suam vehementiam cito deficit.

Ad *tertium* dicendum, quod omnis virtus divisa in plures partes diminuitur; et ideo quando aliquis iratus alicui, irascitur postmodum alteri, ex hoc ipso diminuitur ira ad primum; et præcipue si ad secundum fuerit major ira. Nam injuria quæ excitavit iram ad primum

(1) Rhet. lib. II, ibid.
(2) Orth. fid. lib. II, cap. 16.
(3) Mor. lib. V, cap. 30, ante med.
(4) De Trin. lib. X, cap. ult circa fin.
(5) Orth. fid. lib. II, cap. 16
(6) Ethic. lib. VIII, cap. 5, non procul a princ.

videbitur comparatione secundæ injuriæ, quæ æstimatur major, esse parva vel nulla.

ART. III. — UTRUM IRA MAXIME IMPEDIAT RATIONIS USUM.

De his etiam infra, art. 4 corp., et 2 2, qu. XLI, art. 2 ad 3, et quæst. CLVII, art. 4 corp., et De malo, quæst. XII, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ira non impediat rationem. Illud enim quod est cum ratione, non videtur esse rationis impedimentum. Sed ira est cum ratione, ut dicitur [1]. Ergo ira non impedit rationem.

2. Præterea, quanto magis impeditur ratio, tanto diminuitur manifestatio. Sed Philosophus dicit [2], quod " iracundus non est insidiator, sed manifestus. „ Ergo ira non videtur impedire usum rationis, sicut concupiscentia, quæ est insidiosa, ut [3] dicitur.

3. Præterea, judicium rationis evidentius fit ex adjunctione contrarii, quia " contraria juxta se posita magis elucescunt. „ Sed ex hoc etiam crescit ira; dicit enim Philosophus [4], quod " magis homines irascuntur, si contraria præexistunt, sicut honorati, si dehonorentur, „ et sic de aliis. Ergo ex eodem ira crescit, et judicium rationis adjuvatur. Non ergo ira impedit judicium rationis.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit [5] quod " ira intelligentiæ lucem subtrahit, cum mentem permovendo confundit. „

CONCLUSIO. — Ira cum maxime circa cor corporalem perturbationem faciat, inter omnes passiones animæ maxime judicium rationis impedit.

Respondeo dicendum quod mens vel ratio, quamvis non utatur organo corporali in suo proprio actu, tamen, quia indiget ad sui actum quibusdam viribus sensitivis, quarum actus impediuntur corpore perturbato, necesse est quod perturbationes corporales etiam judicium rationis impediant, sicut patet in ebrietate et somno. Dictum est autem (art. præc.), quod ira maxime facit perturbationem corporalem circa cor, ita ut etiam usque ad exteriora membra derivetur. Unde ira inter cæteras passiones manifestius impedit judicium rationis, secundum illud Psalm. XXX, 10: *Conturbatus est in ira oculus meus.*

(1) Ethic. lib. VII, cap. 6, circa princ.
(2) Loc. cit. (3) Ibidem.
(4) Rhet lib. II, cap. 2, post med.

Ad *primum* ergo dicendum, quod a ratione est principium iræ quantum ad motum appetitivum, qui est formalis in ira; sed perfectum judicium rationis passio iræ præoccupat, quasi non perfecte rationem audiens, propter commotionem caloris velociter impellentis, quæ est materialis in ira; et quantum ad hoc, impedit judicium rationis.

Ad *secundum* dicendum, quod iracundus dicitur esse manifestus, non quia manifestum sit sibi quid faeere debeat, sed quia manifeste operatur, non quærens aliquam occultationem. Quod partim contingit propter impedimentum rationis, quæ non potest discernere quid sit occultandum et quid manifestandum, nec etiam excogitare occultandi vias; partim vero est ex ampliatione cordis, quæ pertinet ad magnanimitatem quam facit ira. Unde et de magnanimo Philosophus dicit [6], quod est " manifestus oditor et amator, et manifeste dicit et operatur. „ Concupiscentia autem dicitur esse latens et insidiosa, quia ut plurimum delectabilia quæ concupiscuntur habent turpitudinem quamdam et mollitiem, in quibus homo vult latere. In his autem quæ sunt virilitatis et excellentiæ, cujusmodi sunt vindictæ, quærit homo manifestus esse.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. XLVI, art. 4), motus iræ a ratione incipit; et ideo secundum idem appositio [7] contrarii ad contrarium adjuvat judicium rationis, et auget iram. Cum enim aliquis habet honorem vel divitias, et postea incurrit alicujus detrimentum, illud detrimentum apparet majus, tum propter vicinitatem contrarii, tum quia erat inopinatum, et ideo causat majorem tristitiam; sicut etiam magna bona ex inopinato venientia causant majorem delectationem, et secundum augmentum tristitiæ præcedentis consequenter augetur et ira.

ART. IV. — UTRUM IRA MAXIME CAUSET TACITURNITATEM.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non causet taciturnitatem. Taciturnitas enim locutioni opponitur. Sed per incremeutum iræ usque ad locutionem pervenitur, ut patet per gra-

(5) Moral. lib. V, cap. 30, parum a princ.
(6) Ethic. lib. IV, cap. 3, a med.
(7) Al., *oppositio.*

dus iræ quos Dominus assignat [1] dicens: *Qui irascitur fratri...., et qui dixerit fratri suo: Raca..., et qui dixerit fratri suo: Fatue.* Ergo ira non causat taciturnitatem.

2. Præterea, ex hoc quod custodia rationis deficit, contingit quod homo prorumpat ad verba inordinata; unde dicitur Proverb. xxv, 28: *Sicut urbs patens, et absque murorum ambitu: ita vir qui non potest cohibere in loquendo spiritum suum.* Sed ira maxime impedit judicium rationis, ut dictum est (art. præc.). Ergo facit maxime profluere in verba inordinata. Non ergo causat taciturnitatem.

3. Præterea, Matth. xii, 34 dicitur: *Ex abundantia cordis os loquitur.* Sed per iram cor maxime perturbatur, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Ergo maxime causat locutionem. Non ergo causat taciturnitatem.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit [2] quod " ira per silentium clausa intra mentem vehementius æstuat. „

CONCLUSIO. — Ira aliquando, perturbato scilicet animo, quasi ex judicio, silentium inducit; quandoque tanta iræ perturbatio est, ut lingua a loquendi usu omnino impediatur.

Respondeo dicendum quod ira, sicut jam dictum est (art. præc. ad 1), et cum ratione est, et impedit rationem; et ex utraque parte potest taciturnitatem causare. Ex parte quidem rationis, quando judicium rationis intantum viget, quod etsi non cohibeat affectum ab inordinato appetitu vindictæ, cohibet tamen linguam ab inordinata locutione. Unde Gregorius [3] dicit: " Aliquando ira, perturbato animo, quasi ex judicio silentium inducit. „ Ex parte vero impedimenti rationis, quia, sicut dictum est (art. 2 hujus quæst.), perturbatio iræ usque ad exteriora membra perducitur, et maxime usque ad illa membra in quibus expressius relucet vestigium cordis, sicut in oculis, et in facie, et in lingua; unde, sicut dictum est (art. 2 hujus quæst.), " lingua se præpedit, facies ingescit, exasperantur oculi. „ Potest ergo esse tanta perturbatio iræ, quod omnino impediatur lingua ab usu loquendi; et tunc sequitur taciturnitas.

Ad *primum* ergo dicendum, quod augmentum iræ quandoque est usque ad impediendam rationem a cohibitione linguæ; quandoque autem ultra procedit usque ad impediendum motum linguæ et aliorum membrorum exteriorum.

Et per hoc etiam patet solutio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quod perturbatio cordis quandoque potest superabundare usque ad hoc quod per inordinatum motum cordis impediatur motus exteriorum membrorum; et tunc causatur taciturnitas et immobilitas exteriorum membrorum, et quandoque etiam mors. Si autem non fuerit tanta perturbatio, tunc ex superabundantia perturbationis cordis sequitur oris locutio.

(1) Matth. v, 22. (2) Moral. lib. v, cap. 30, circa med. (3) Loc. sup. cit.

(4) Juxta peripateticos qualitas est unum ex decem prædicamentis, et definiri potest cum divo Thoma accidens modificativum, seu dispositivum substantiæ in seipsa. Quatuor qualitatis species distinguunt. 1° habitus et dispositio; 2° potentia et impotentia; 3° passio et patibilis qualitas; 4° forma et figura. Prima species qualitatis, scilicet habitus et dispositio, in hoc essentialiter consistit quod determinet subjectum ad bene, vel male habendum, conformiter ad suam naturam. (5) Quæst. lib. lxxxiii, qu. 73.

QUÆSTIO XLIX.

DE HABITIBUS IN GENERALI, QUOAD EORUM SUBSTANTIAM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post actus et passiones considerandum est de principiis humanorum actuum; et primo de principiis intrinsecis; secundo de principiis extrinsecis. Principium autem intrinsecum est potentia et habitus. Sed quia de potentiis in prima parte dictum est (quæst. lxxvii), nunc restat de habitibus considerandum. Et primo quidem in generali; secundo vero de virtutibus et vitiis, et hujusmodi aliis habitibus, qui sunt humanorum actuum principia. Circa ipsos autem habitus in generali quatuor consideranda sunt: 1. quidem de ipsa substantia habituum; 2. de subjecto eorum; 3. de causa generationis, augmenti et corruptionis ipsorum; 4. de distinctione ipsorum. — Circa primum quæruntur quatuor: I. Utrum habitus sit qualitas. — 2. Utrum sit determinata species qualitatis. — 3 Utrum habitus importet ordinem ad actum. — 4. De necessitate habitus.

ART. I. — UTRUM HABITUS SIT QUALITAS [4].

De his etiam Sent. I, dist. 3, quæst. v ad 5, et II, dist. 22, art. 1 et 2, quæst. 1 corp., et De verit. quæst. xx, art. 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non sit qualitas. Dicit enim Augustinus [5], quod hoc nomen *habitus* dictum est ab hoc verbo *habere*. Sed habere non solum pertinet ad qualitatem, sed et ad alia genera; dicimur enim habere quantitatem et pecuniam, et

alia hujusmodi. Ergo habitus non est qualitas.

2. Præterea, habitus ponitur unum prædicamentum [1]. Sed unum prædicamentum non continetur sub alio. Ergo habitus non est qualitas.

3. Præterea, omnis habitus est dispositio, ut dicitur [2]. Sed " dispositio est ordo habentis partes, „ ut dicitur [3]. Hoc autem pertinet ad prædicamentum situs. Ergo habitus non est qualitas.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [4] quod " habitus est qualitas de difficili mobilis. „

CONCLUSIO. — Habitus, secundum quem quidpiam ad se vel in ordine ad alterum se habere dicitur, est quædam qualitatis species, de difficili mobilis.

Respondeo dicendum, quod hoc nomen *habitus* ab habendo est sumptum; a quo quidem nomen *habitus* dupliciter derivatur: uno quidem modo secundum quod homo vel quæcumque alia res dicitur aliquid habere; alio modo secundum quod aliqua res aliquo modo habet se in seipsa, vel ad aliquid aliud. Circa primum considerandum est quod *habere*, secundum quod dicitur respectu cujuscumque quod habetur, commune est ad diversa genera. Unde Philosophus inter Postprædicamenta *habere* ponit, quæ scilicet diversa rerum genera consequuntur, sicut sunt opposita, et prius, et posterius, et alia hujusmodi. Sed inter ea quæ habentur, talis videtur esse distinctio, quod quædam sunt in quibus nihil est medium inter habens et id quod habetur, sicut inter subjectum [5] et qualitatem vel quantitatem nihil est medium; quædam vero sunt in quibus non est aliquod medium inter utrumque, sed sola relatio, sicut dicitur aliquis habere socium vel amicum; quædam vero sunt inter quæ est aliquid medium, non quidem actio vel passio, sed aliquid per modum actionis vel passionis, prout scilicet unum est ornans vel regens, et aliud ornatum aut rectum. Unde Philosophus dicit [6] quod " habitus dicitur tanquam actio quædam habentis et habiti; „ sicut est in illis quæ circa nos habemus. Et ideo in his constituitur unum speciale genus rerum, quod dicitur prædicamentum habitus: de quo dicit Philosophus [7], quod " inter habentem indumentum, et indumentum quod habetur, est habitus medius. „ Si autem sumatur *habere* prout res aliqua dicitur quodammodo se habere in seipsa vel ad aliquid aliud, cum iste modus se habendi sit secundum aliquam qualitatem, hoc modo habitus quædam qualitas est; de qua Philosophus [8] dicit quod " habitus dicitur dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum aut secundum se aut ad aliud; „ ut sanitas habitus quidam est. Et sic loquimur nunc de habitu; unde dicendum est quod habitus est qualitas.

Ad *primum* ergo dicendum, quod objectio illa procedit de *habere* communiter sumpto: sic enim est commune ad multa genera, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procedit de habitu, secundum quod intelligitur aliquid medium inter habens et id quod habetur; sic enim est quoddam prædicamentum, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod dispositio quidem semper importat ordinem alicujus habentis partes; sed hoc contingit tripliciter, ut statim ibidem Philosophus subdit; scilicet aut secundum locum, aut secundum potentiam, aut secundum speciem; in quo, ut Simplicius dicit [9], comprehendit omnes dispositiones; corporales quidem in eo quod dicit *secundum locum;* et hoc pertinet ad prædicamentum situs, qui est ordo partium in loco; quod autem dicit *secundum potentiam*, includit illas dispositiones quæ sunt in præparatione et idoneitate nondum perfecte, sicut scientia et virtus inchoata; quod autem dicit *secundum speciem*, includit perfectas dispositiones, quæ dicuntur habitus, sicut scientia et virtus complete.

ART. II. — UTRUM HABITUS SIT DETERMINATA SPECIES QUALITATIS [10].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non sit determinata species qualitatis; quia, ut dictum est

(1) Ut patet lib. Præd. cap. *Habere.*
(2) Prædicam. cap. *De qualit.*
(3) Metaph. lib. v, text. 24.
(4) Prædicam. loc. cit. (5) Al., *objectum.*
(6) Metaph. lib. v, text. 25. (7) Ibid
(8) Loc. sup. cit.

(9) In comment. Prædicament., in cap. *De qual.*
(10) In hoc articulo sanctus Doctor quatuor species qualitatis, quas art. præced. retulimus, distinguit et in prima specie habitum et dispositivum constituit.

(art. præc.), habitus, secundum quod est qualitas, dicitur " dispositio secundum quam bene aut male disponitur dispositum. „ Sed hoc contingit secundum quamlibet qualitatem; nam et secundum figuram contingit aliquid bene vel male esse dispositum, et similiter secundum calorem et frigus, et secundum omnia hujusmodi. Ergo habitus non est determinata species qualitatis.

2. Præterea, Philosophus [1] caliditatem et frigiditatem dicit esse dispositiones vel habitus, sicut ægritudinem et sanitatem. Sed calor et frigus sunt in tertia specie qualitatis. Ergo habitus vel dispositio non distinguitur ab aliis speciebus qualitatis.

3. Præterea, difficile mobile non est differentia pertinens ad genus qualitatis; sed magis pertinet ad motum vel passionem. Nullum autem genus determinatur ad speciem per differentiam alterius generis; sed " oportet differentiam per se advenire generi, „ ut Philosophus dicit [2]. Ergo, cum habitus dicatur esse " qualitas difficile mobilis, „ videtur quod non sit determinata species qualitatis.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [3] quod " una species qualitatis est habitus et dispositio. „

CONCLUSIO. — Habitus et dispositio computantur prima species qualitatis ab aliis distincta, quibus homines in ordine ad naturam operantur.

Respondeo dicendum quod Philosophus [4] ponit inter quatuor species qualitatis primam dispositionem et habitum. Quarum quidem specierum differentias sic assignat Simplicius [5], dicens quod qualitatum quædam sunt naturales, quæ secundum naturam insunt, et semper; quædam autem sunt adventitiæ, quæ ab extrinseco efficiuntur et possunt amitti. Et hæ quidem quæ sunt adventitiæ, sunt habitus et dispositiones, secundum facile et difficile amissibile differentes. Naturalium autem qualitatum quædam sunt secundum id quod aliquid est in potentia; et sic est secunda species qualitatis: quædam vero, secundum id quod aliquid est in actu, et hoc vel in profundum, vel secundum superficiem; si in profundum quidem, sic est tertia species qualitatis; secundum vero superficiem est quarta species qualitatis, sicut figura et forma, quæ est figura animati. Sed ista distinctio specierum qualitatis inconveniens videtur. Sunt enim multæ figuræ et qualitates passibiles non naturales, sed adventitiæ, et multæ dispositiones non adventitiæ, sed naturales, sicut sanitas et pulchritudo, et hujusmodi; et propter hoc non convenit ordini specierum; semper enim quod naturalius est, prius est. Et ideo aliter accipienda est distinctio dispositionum et habituum ab aliis qualitatibus. Proprie enim qualitas importat quemdam modum substantiæ; modus autem est, ut dicit Augustinus [6], " quem mensura præfigit; „ unde importat quamdam determinationem secundum aliquam mensuram. Et ideo sicut id secundum quod determinatur potentia materiæ secundum esse substantiale, dicitur qualitas, quæ est differentia substantiæ; ita id secundum quod determinatur potentia subjecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quæ est etiam quædam differentia, ut patet per Philosophum [7]. Modus autem sive determinatio subjecti secundum esse accidentale potest accipi vel in ordine ad ipsam naturam subjecti, vel secundum actionem et passionem quæ consequuntur principia naturæ, quæ sunt materia et forma; vel secundum quantitatem. Si autem accipiatur modus vel determinatio subjecti [8] secundum quantitatem, sic est quarta species qualitatis. Et quia quantitas secundum sui rationem est sine motu, et sine ratione boni et mali, ideo ad quartam speciem qualitatis non pertinet quod aliquid sit bene vel male dispositum, nec cito vel tarde transiens. Modus autem sive determinatio subjecti secundum actionem et passionem, attenditur in secunda vel tertia specie qualitatis. Et ideo in utraque consideratur quod aliquid facile vel difficile fiat, vel quod sit cito transiens aut diuturnum; non autem consideratur in his aliquid pertinens ad rationem boni vel mali, quia motus et passiones non habent rationem finis. Bonum autem et malum dicitur per respectum ad finem. Sed modus et

(1) In Prædicamentis, cap. *De qual.*
(2) Metaph. lib. VII, text. 42, et seq.
(3) In Prædicamentis, cap *De qual.* (4) Ibid
(5) Comment. Prædicament., ibidem.
(6) Super Gen. ad litt., lib. IV, cap. 3, in med.
(7) Metaph. lib. V, text. 19. (8) Al., *objecti.*

determinatio subjecti in ordine ad naturam rei pertinet ad primam speciem qualitatis, quæ est habitus et dispositio Dicit enim Philosophus [1], loquens de habitibus animæ et corporis, quod sunt " dispositiones quædam perfecti ad optimum; „ dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam. Et quia " ipsa forma et natura rei est finis, et cujus causa fit aliquid, „ ut dicitur [2], ideo in prima specie consideratur et bonum et malum, et etiam facile et difficile mobile, secundum quod aliqua natura est finis generationis et motus. Unde [3] Philosophus definit habitum, quod est " dispositio secundum quam aliquis disponitur bene vel male; „ et [4] dicit quod " habitus sunt secundum quos ad passiones nos habemus bene vel male. „ Quando enim est modus conveniens naturæ rei, tunc habet rationem boni; quando autem non convenit, tunc habet rationem mali. Et quia natura est id quod primum considcratur in re, ideo habitus ponitur prima species qualitatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod dispositio ordinem quemdam importat, ut dictum est (art. præc. ad 3); unde non dicitur aliquis disponi per qualitatem nisi in ordine ad aliquid; et si addatur bene vel male, quod pertinet ad rationem habitus, oportet quod attendatur ordo ad naturam, quæ est finis. Unde secundum figuram, vel secundum calorem vel frigus non dicitur aliquis disponi bene vel male, nisi secundum ordinem ad naturam rei, secundum quod est conveniens vel non conveniens. Unde et ipsæ figuræ et passibiles qualitates, secundum quod considerantur ut convenientes vel non convenientes naturæ rei, pertinent ad habitus vel dispositiones. Nam figura, prout convenit naturæ rei, et color, pertinent ad pulchritudinem; calor autem et frigus, secundum quod conveniunt naturæ rei, pertinent ad sanitatem. Et hoc modo caliditas et frigiditas ponuntur a Philosopho in prima specie qualitatis.

Unde patet solutio ad *secundum*, licet a quibusdam aliter solvatur, ut Simplicius dicit [5].

Ad *tertium* dicendum, quod ista differentia " difficile mobile „ non diversificat habitum ab aliis speciebus qualitatis, sed a dispositione. Dispositio autem dupliciter accipitur; uno modo secundum quod est genus habitus; nam in lib. v Metaph. [6] dispositio ponitur in definitione habitus. Alio modo secundum quod est aliquid contra habitum divisum; et potest intelligi dispositio proprie dicta condividi contra habitum dupliciter; uno modo sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, ut scilicet dispositio dicatur retinens nomen commune, quando imperfecte inest, ita quod de facili amittatur; habitus autem quando perfecte inest, ut non de facili amittatur, et sic dispositio fit habitus, sicut puer fit vir. Alio modo possunt distingui, sicut diversæ species unius generis subalterni, ut dicantur dispositiones illæ qualitates primæ speciei quibus convenit secundum propriam rationem ut de facili amittantur, quia habent causas transmutabiles, ut ægritudo et sanitas; habitus vero dicantur illæ qualitates quæ secundum suam rationem habent quod non de facili transmutentur, quia habent causas immobiles; sicut scientiæ et virtutes; et secundum hoc dispositio non fit habitus. Et hoc videtur magis consonum intentioni Aristotelis. Unde ad hujus distinctionis probationem, inducit communem loquendi consuetudinem, secundum quam qualitates quæ secundum rationem suam sunt facile mobiles, si ex aliquo accidenti difficile mobiles reddantur, habitus dicuntur; et e converso est de qualitatibus quæ secundum suam rationem sunt difficile mobiles. Nam si aliquis imperfecte habeat scientiam, ut de facili possit ipsam amittere, magis dicitur disponi ad scientiam quam scientiam habere. Ex quo patet quod nomen habitus diuturnitatem quamdam importat, non autem nomen dispositionis. Nec impeditur quin secundum hoc facile et difficile mobile sint specificæ differentiæ, propter hoc quod ista pertinent ad passionem et motum, et non ad genus qualitatis; nam istæ differentiæ, quamvis per accidens videantur se habere ad qualitatem, designant tamen proprias et per se differentias qualitatum, sicut etiam in genere substantiæ frequenter accipiuntur

(1) Phys. lib. VII, text. 17, ac deinceps.
(2) Phys. lib. II, text. 23.
(3) Metaph. l b. V, text. 25.
(4) Ethic. lib. II, cap. 4, sive 5, parum a princ.
(5) Comment. Prædicament., c p. *De qual.*
(6) Text. 25.

different æ accidentales loco substantialium, inquantum per eas designantur principia essentialia.

ART. III. — UTRUM HABITUS IMPORTET ORDINEM AD ACTUM.

De his etiam infra, art. 4 corp., et quæst. L, art. 1 ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non importet ordinem ad actum. " Unumquodque enim agit secundum quod est actu. „ Sed Philosophus dicit [1], quod " cum aliquis fit sciens secundum habitum, est etiam tunc in potentia, aliter tamen quam ante addiscere. „ Ergo habitus non importat habitudinem principii ad actum.

2. Præterea, illud quod ponitur in definitione alicujus, per se convenit illi. Sed " esse principium actionis „ ponitur in definitione potentiæ [2]. Ergo esse principium actus per se convenit potentiæ. Quod autem est per se, est principium in unoquoque genere. Si ergo etiam habitus sit principium actus, sequitur quod sit posterior quam potentia, et sic non erit prima species qualitatis habitus vel dispositio.

3. Præterea, sanitas quandoque est habitus, et similiter macies et pulchritudo. Sed ista non dicuntur per ordinem ad actum. Non est ergo de ratione habitus quod sit principium actus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [3], quod " habitus est quo aliquid agitur, cum opus est; „ et Commentator dicit [4] quod " habitus est quo quis agit cum voluerit. „

CONCLUSIO. — Habitus quilibet, cum habitudinem ad naturam importet, necesse est ad actum et operationem ordinari ut principium.

Respondeo dicendum quod, habere ordinem ad actum potest competere habitui et secundum rationem habitus, et secundum rationem subjecti in quo est habitus. Secundum quidem rationem habitus convenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum: est enim de ratione habitus ut importet habitudinem quamdam in ordine ad naturam rei, secundum quod convenit vel non convenit. Sed natura rei, quæ est finis generationis, ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio, vel aliquod operatum, ad quod quis pervenit per operationem. Unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, inquantum est finis naturæ, vel perducens ad finem. Unde et in lib. v Metaph. [5] dicitur in definitione habitus, quod " est dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum, aut secundum se, „ id est secundum suam naturam, " aut ad aliud, „ id est in ordine ad finem. Sed sunt quidam habitus qui etiam ex parte subjecti in quo sunt, primo et principaliter important ordinem ad actum; quia, ut dictum est (art. præc.), habitus primo et per se importat habitudinem ad naturam rei. Si igitur natura rei, in qua est habitus, consistat in ipso ordine ad actum, sequitur quod habitus principaliter importet ordinem ad actum. Manifestum est autem quod natura et ratio potentiæ est ut sit principium actus. Unde omnis habitus qui est alicujus potentiæ ut subjecti, principaliter importat ordinem ad actum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod habitus est actus quidam, inquantum est qualitas; et secundum hoc potest esse principium operationis; sed est in potentia per respectum ad operationem: unde habitus dicitur actus primus, et operatio actus secundus [6].

Ad *secundum* dicendum, quod non est de ratione habitus quod respiciat potentiam, sed quod respiciat naturam. Et quia natura præcedit actionem, quam respicit potentia, ideo prior species qualitatis ponitur habitus quam potentia.

Ad *tertium* dicendum, quod sanitas dicitur habitus vel habitualis dispositio in ordine ad naturam, sicut dictum est (in corp. art.); inquantum tamen natura est principium actus, ex consequenti [7] importat ordinem ad actum. Unde Philosophus dicit [8], quod " homo dicitur esse sanus, vel membrum aliquod, quando potest facere operationem sani; „ et est simile in aliis.

(1) De anima, lib. III, text. 8.
(2) Ut patet Metaph. lib. V, text. 17.
(3) Lib. de bono conjug., c. 21, paulo a princ.
(4) De anima, lib. III, comment. 18.
(5) Text. 25. (6) Ut patet De an., lib. II, text. 5.
(7) Ex consequenti, scilicet remote; nam sanitas importat ordinem ad naturam rei; natura autem ulterius ordinatur ad aliquem finem qui est operatio, vel aliquid operatum, ad quod per operationem pervenitur, ut dictum est (in corp. art.).
(8) De hist. animal. lib. I, cap. I, circa princ.

ART. IV. — UTRUM SIT NECESSARIUM ESSE HABITUM.

De his etiam De verit. quæst. XX, art. 2 corp., et De verit. quæst. I, art 1 corp. et ad 2, et XIII, et quæst. II, art. 2 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium esse habitum. Habitus enim sunt quibus aliquid disponitur bene vel male ad aliquid, sicut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Sed per suam formam aliquid bene vel male disponitur; nam secundum formam aliquid est bonum, sicut et ens. Ergo nulla necessitas est habituum.

2. Præterea, habitus importat ordinem ad actum. Sed potentia [1] importat principium actus suffieienter; nam et potentiæ naturales absque habitibus sunt principia actuum. Ergo non fuit necessarium habitus esse.

3. Præterea, sicut potentia se habet ad bonum et ad malum, ita et habitus; et sicut potentia non semper agit, ita nec habitus. Existentibus igitur potentiis, superfluum fuit habitum esse.

Sed *contra* est quod " habitus sunt perfectiones quædam, „ ut dicitur [2]. Sed perfectio est maxime necessaria rei, cum habeat rationem finis; ergo necessarium fuit habitus esse.

CONCLUSIO. — Cum multa reperiantur, quorum naturæ et operationes plnra requirunt, quæ variis commensurari modis possunt, necessarium fuit ad hoc habitus esse, quibus talia commensurarentur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 2 et 3 hujus quæst.), habitus importat dispositionem quamdam in ordine ad naturam rei, et operationem vel finem ejus, secundum quam bene vel male aliquid ad hoc disponitur [3]. Ad hoc autem quod aliquid indigeat disponi ad alterum, tria requiruntur: primo quidem ut id quod disponitur sit alterum ab eo ad quod disponitur, et sic se habeat ad ipsum ut potentia ad actum. Unde, si aliquid sit cujns natura non sit composita ex potentia et actu, et cujus substantia sit sua operatio, et ipsum sit propter seipsum, ibi habitus vel dispositio locum non habet, sicut patet in Deo. Secundo requiritur quod id quod est in potentia ad alterum, possit pluribus modis determinari, et ad diversa. Unde si aliquid sit in potentia ad alterum, ita tamen quod non sit in potentia nisi ad ipsum, ibi dispositio et habitus locum non habet, quia tale subjectum ex sua natnra habet debitam habitudinem ad talem actnm. Unde, si corpus cæleste sit compositum ex materia et forma, cum illa materia non sit in potentia ad aliam formam, ut dictum est (pars I, quæst. LXVI, art. 2), non habet ibi locum dispositio vel habitus ad formam aut etiam ad operationem, quia natura cælestis corporis non est in potentia nisi ad unum motum determinatnm. Tertio reqniritur quod plnra concurrant ad disponendum snbjectum ad unum eorum ad quæ est in potentia, quæ diversis modis commensurari possunt; ut sic disponatur bene vel male ad formam vel ad operationem. Unde qnalitates simplices elementorum, quæ secundum unum modum determinatum naturis elementorum conveniunt, non dicimus dispositiones vel habitus, sed simplices qualitates. Dicimus autem dispositiones vel habitus, sanitatem, pulchritudinem, et alia hujusmodi, quæ important quamdam commensurationem plurium, quæ diversis modis commensurari possunt. Propter quod Philosophus dicit [4], quod " habitus est dispositio; „ et dispositio est " ordo habentis partes vel secundum locum, vel secundum potentiam, vel secundum speciem, „ ut supra dictum est (art. 1 huj. quæst. ad 3). Quia igitur multa sunt entium, ad quorum naturas et operationes necesse est plura concurrere, quæ diversis modis commensurari possunt, ideo necesse est habitus esse.

Ad *primum* ergo dicendum, quod per formam perficitur natura rei, sed oportet quod in ordine ad ipsam formam disponatur subjectum aliqua dispositione: ipsa tamen forma ordinatur ulterius ad operationem, quæ est vel finis vel via in finem. Et siquidem habeat

(1) Potentia de qua hic agitur est secunda species qualitatis quæ definiri potest: principium proximum agendi vel resistendi. Hæc species in duo membra dividitur, scilicet potentiam et impotentiam. Si principium agendi aut resistendi sit robustum, dicitur potentia; si imbecille et invalidum, dicitur impotentia, ut visus in sensu.

(2) Physic. lib. VII, text. 17.

(3) Ita cum cod. Alcan. edit. Romana. Nicolai, *ad hunc*. Edit. Patav., *ad alterum disponitur*. Al. item, *secundum quem*. Cod. Tarrac., *secundum quam aliquid ad hoc disponitur* Vide infra, quæst. L, art. 3, in corp.

(4) Metaph. lib. V, text. 24 et 25.

forma determinate [1] unam tantum operationem determinatam, nulla alia dispositio requiritur ad operationem præter ipsam formam. Si autem sit talis forma quæ possit diversimode operari, sicut est anima, oportet quod disponatur ad suas operationes per aliquos habitus.

Ad *secundum* dicendum, quod potentia quandoque se habet ad multa, et ideo oportet quod aliquo alio determinetur. Si vero sit aliqua potentia quæ non se habeat ad multa, non indiget habitu determinante, ut dictum est (in corp. art.); et propter hoc vires naturales non agunt operationes suas mediantibus aliquibus habitibus, quia secundum seipsas sunt determinatæ ad unum [2].

Ad *tertium* dicendum, quod non idem habitus se habet ad bonum et malum, sicut infra patebit (quæst. LIV, art. 3), eadem autem potentia se habet ad bonum et malum; et ideo necessarii sunt habitus, ut potentiæ determinentur ad bonum.

QUÆSTIO L.

DE SUBJECTO HABITUUM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de subjecto habituum; et circa hoc quæruntur sex. 1. Utrum in corpore sit aliquis habitus. — 2. Utrum anima sit subjectum habitus secundum suam essentiam vel secundum suam potentiam. — 3. Utrum in potentiis sensitivæ partis possit esse aliquis habitus. — 4. Utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus. — 5 Utrum in voluntate sit aliquis habitus. — 6. Utrum in substantiis separatis [3].

ART. I. — UTRUM IN CORPORE SIT ALIQUIS HABITUS.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in corpore non sit aliquis habitus. Ut enim Commentator dicit [4], " habitus est quo quis agit cum volucrit. „ Sed actiones corporales non subjacent voluntati, cum sint naturales. Ergo in corpore non potest esse aliquis habitus.

2. Præterea, omnes dispositiones corporales sunt facile mobiles. Sed habitus est qualitas difficile mobilis. Ergo nulla dispositio corporalis potest esse habitus.

3. Præterea, omnes dispositiones corporales subjacent alterationi. Sed alteratio non est nisi in tertia specie qualitatis [5], quæ dividitur contra habitum. Ergo nullus habitus est in corpore.

Sed *contra* est quod Philosophus [6] sanitatem corporis, vel infirmitatem insanabilem, *habitum* nominari dicit.

CONCLUSIO. — Habitus prout sunt in subjecto in ordine ad opus, non sunt principaliter in corpore ut in subjecto: ut vero disponunt subjectum in ordine ad formam, sic in corpore sunt ut habituales quædam dispositiones illius.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2, 3 et 4), habitus est quædam dispositio alicujus subjecti existentis in potentia vel ad formam, vel ad operationem. Secundum ergo quod habitus importat dispositionem ad operationem, nullus habitus est principaliter in corpore sicut in subjecto. Omnis enim operatio corporis est aut a naturali qualitate corporis, aut est ab anima movente corpus. Quantum igitur ad illas operationes quæ sunt a natura, non disponitur corpus per aliquem habitum, quia virtutes naturales sunt determinatæ ad unum. Dictum est autem (quæst. præc., art. 4), quod habitualis dispositio requiritur ubi subjectum est in potentia ad multa. Operationes vero quæ sunt ab anima per corpus, principaliter quidem sunt ipsius animæ, secundario vero ipsius corporis. Habitus autem proportionantur operationibus; unde " ex similibus actibus similes habitus causantur „ ut

(1) Ita cod. Tarrac., Garcia et edit. Patav. Cod. Alcan. et edit. Rom. *determinare*. Nicolai, *determinata*.

(2) Hinc species intelligibiles quæ apud beatum Thomam sunt habitus quidam, ut patet ex quæst. L, art. 6, et quæst. LI, art. 1, sunt habitus nobis simpliciter necessarii, quemadmodum diximus (part. I, quæst. LXXXIV). Alii vero habitus operativi, ipsi non sunt simpliciter nobis necessarii ad eliciendos actus sive naturales, sive morales, quum tales habitus ex actibus causentur.

(3) Duo sunt objecta habituum: unum remotum quod est ipsum suppositum habitu præditum, et circa illud quæri potest an *Deus*, *angelus*, *homo* et *brutum* sint subjecta habituum, quod ad art. 1 hujus quæst. pertinet: alterum proximum quod est vel potentia, vel pars ea supposito cui habitus immediate inhæret. Quantum ad illud quæri potest utrum *corpus*, *potentiæ sensitivæ*, *intellectus*, *voluntas*, sint habituum subjecta; de quibus in art. 1 et seq. hujus quæstionis responsio datur.

(4) De anima, lib. III, comment. 18.

(5) Hæc tertia qualitatis species dicitur passio et patibilis qualitas. Recte definiri potest qualitas alterationem sensibilium causans, vel ab alteratione sensibili causata. Alteratio nihil aliud est quam motus ille qui in hoc mundo corporali viget et qui substantias corporum ad generationem vel corruptionem disponit.

(6) In Prædicamentis, cap. *De qual.*

dicitur [1]. Et ideo dispositiones ad tales operationes principaliter sunt in anima; in corpore vero possunt esse secundario, inquantum scilicet corpus disponitur et habilitatur ad prompte deserviendum operationibus animæ. Si vero loquamur de dispositione subjecti ad formam, sic habitualis dispositio potest esse in corpore, quod comparatur ad animam sicut subjectum ad formam; et hoc modo sanitas et pulchritudo, et hujusmodi, habituales dispositiones dicuntur; non tamen perfecte habent rationem habituum, quia causæ eorum ex sua natura de facili transmutabiles sunt. Alexander vero posuit nullo modo habitum vel dispositionem primæ speciei esse in corpore, ut Simplicius refert [2]; sed dicebat primam speciem qualitatis pertinere tantum ad animam, et quod Aristoteles inducit in Præd. de sanitate et ægritudine, non inducit quasi pertineant ad primam speciem qualitatis, sed per modum exempli; ut sit sensus quod sicut ægritudo et sanitas possunt esse facile vel difficile mobiles, ita etiam qualitates primæ speciei, quæ dicuntur habitus et dispositio. Sed hoc patet esse contra intentionem Aristotelis, tum quia eodem modo loquendi utitur exemplificando de sanitate, et ægritudine, et de virtute, et de scientia; tum quia [3] ponit expresse inter habitus pulchritudinem et sanitatem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod objectio illa procedit de habitu secundum quod est dispositio ad operationem; et de actibus corporis qui sunt a natura; non autem de his qui sunt ab anima, quorum principium est voluntas.

Ad *secundum* dicendum quod dispositiones corporales non sunt simpliciter difficile mobiles propter mutabilitatem corporalium causarum; possunt tamen esse difficile mobiles per comparationem ad tale subjectum, quia scilicet tali subjecto durante, amoveri non possunt, vel quia sunt difficile mobiles per comparationem ad alias dispositiones. Sed qualitates animæ sunt simpliciter difficile mobiles propter immobilitatem subjecti. Et ideo non dicit quod sanitas difficile mobilis simpliciter sit habitus, sed quod est ut habitus, sicut in Græco habetur. Qualitates autem animæ dicuntur simpliciter habitus.

Ad *tertium* dicendum quod dispositiones corporales quæ sunt in prima specie qualitatis, ut quidam posuerunt, differunt a qualitatibus tertiæ speciei in hoc quod qualitates tertiæ speciei sunt ut in fieri et ut in motu; unde dicuntur passiones vel passibiles qualitates: quando autem jam pervenerint ad perfectum quasi ad speciem, tunc jam sunt in prima specie qualitatis. Sed hoc improbat Simplicius [4], quia secundum hoc calefactio esset in tertia specie qualitatis, calor autem in prima; Aristoteles autem ponit calorem in tertia. Unde Porphyrius dicit [5] quod " passio vel passibilis qualitas, et dispositio et habitus „ differunt in corporibus secundum intensionem et remissionem. Quando enim aliquid recipit caliditatem secundum calefieri tantum, non autem ut calefacere possit, tunc est passio, si sit cito transiens, vel passibilis qualitas, si sit manens. Quando autem jam ad hoc perducitur quod potest etiam alterum calefacere, tunc est dispositio. Si autem ulterius in tantum confirmetur, quod sit difficile mobilis, tunc erit habitus; ut sic dispositio sit quædam intensio seu perfectio passionis vel passibilis qualitatis, habitus autem dispositionis. Sed hoc improbat Simplicius, quia talis intensio et remissio non important diversitatem ex parte ipsius formæ, sed ex diversa participatione ipsius subjecti; et ita non diversificarentur per hoc species qualitatis. Et ideo aliter dicendum est quod, sicut supra dictum est (quæst. XLIX, art. 2 ad 1), commensuratio ipsarum qualitatum passibilium, secundum convenientiam ad naturam, habet rationem dispositionis; et ideo facta alteratione circa ipsas qualitates passibiles, quæ sunt calidum, frigidum, humidum et siccum, fit ex consequenti alteratio [6] secundum ægritudinem et sanitatem. Primo autem et per se non est alteratio secundum hujusmodi habitus et dispositiones.

(1) Ethic. lib. II, c. 1 et 2. (2) Comment. Præd. in cap. *De qual.* (3) Phys. lib. VII, text. 17.
(4) Comment. Præd. cap. *De qual.*
(5) Sicut Simplicius ibidem refert.
(6) Alteratio præcipue per has qualitates exercetur; cum quibus tamen innumeræ aliæ connectuntur, inquantum ex eis resultant, ut raritas et levitas sequuntur calorem; vel ex earum permixtione fiunt, ut sapores, colores; vel eas inferunt, ut lux infert calorem.

ART. II. — UTRUM ANIMA SIT SUBJECTUM HABITUS SECUNDUM SUAM ESSENTIAM, VEL SECUNDUM SUAM POTENTIAM.

De his etiam Sent. I, dist. 26, art. 3 ad 4 et 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus sint in anima magis secundum essentiam quam secundum potentiam. Dispositiones enim et habitus dicuntur in ordine ad naturam [1], ut dictum est (quæst. XLIX, art. 3). Sed natura magis attenditur secundum essentiam animæ quam secundum potentias, quia anima secundum suam essentiam est natura corporis talis [2], et forma ejus. Ergo habitus sunt in anima secundum ejus essentiam, et non secundum potentiam.

2. Præterea, accidentis non est accidens; habitus autem est quoddam accidens. Sed potentiæ animæ sunt de genere accidentium, ut dictum est (part. I, quæst. LXXVII, art. 1). Ergo habitus non est in anima ratione suæ potentiæ.

3. Præterea, subjectum est prius eo quod est in subjecto. Sed habitus, cum pertineat ad primam speciem qualitatis, est prior quam potentia, quæ pertinet ad secundam speciem. Ergo habitus non est in potentia animæ sicut in subjecto.

Sed *contra* est quod Philosophus [3] ponit diversos habitus in diversis partibus animæ.

CONCLUSIO. — Quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo secundum hoc habitus sunt in anima secundum potentias.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XLIX, art. 2 et 3), habitus importat dispositionem quamdam in ordine ad naturam vel ad operationem. Si ergo accipiatur habitus secundum quod habet ordinem ad naturam, sic non potest esse in anima, si tamen de natura humana loquamur; quia ipsa anima est forma completiva humanæ naturæ. Unde secundum hoc magis potest esse aliquis habitus vel dispositio in corpore per ordinem ad animam, quam in anima per ordinem ad corpus. Sed si loquamur de aliqua superiori natura, cujus homo potest esse particeps, secundum illud II. Pet. I, 4: *Ut simus consortes naturæ divinæ*, sic nihil prohibet in anima secundum suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam [4], ut infra dicetur (quæst. CX, art. 4). Si vero accipiatur habitus in ordine ad operationem, sic maxime habitus inveniuntur in anima, inquantum anima non determinatur ad unam operationem, sed se habet ad multas, quod requiritur ad habitum, ut supra dictum est (quæst. XLIX, art. 4). Et quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo secundum hoc habitus sunt in anima secundum suas potentias.

Ad *primum* ergo dicendum, quod essentia animæ pertinet ad naturam humanam, non sicut subjectum disponendum ad aliquid aliud; sed sicut forma et natura ad quam aliquis disponitur.

Ad *secundum* dicendum, quod accidens per se non potest esse subjectum accidentis. Sed quia etiam in ipsis accidentibus est ordo quidam, subjectum, secundum quod est sub uno accidente, intelligitur esse subjectum alterius; et sic dicitur unum accidens esse subjectum alterius, ut superficies est subjectum coloris; et hoc modo potest potentia esse subjectum habitus.

Ad *tertium* dicendum, quod habitus præmittitur potentiæ, secundum quod importat dispositionem ad naturam; potentia autem semper importat ordinem ad operationem, quæ est posterior, cum natura sit operationis principium. Sed habitus, cujus potentia est subjectum, non importat ordinem ad naturam, sed ad operationem; unde est posterior potentia. Vel potest dici quod habitus præponitur potentiæ, sicut completum incompleto, et actus potentiæ; actus enim naturaliter est prior, quamvis potentia sit prior ordine generationis et temporis, ut dicitur [5].

ART. III. — UTRUM IN POTENTIIS SENSITIVÆ PARTIS POSSIT ESSE ALIQUIS HABITUS.

De his etiam Sent. III, dist. 23, quæst. I, art. 1 corp., et dist. 33, quæst. II, art. 4, et De ver. quæst. I, art. 1 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in potentiis sensitivæ partis non

(1) Id est, prout convenientiam vel disconvenientiam habent ad naturam.

(2) Nempe *physici, organici*, seu ex variis potentiis operativis, ut instrumentis, constituti, sicut dicitur (De anima, lib. II, text. 4), scilicet ad corporis mathematici differentiam, cujus anima non est forma nec natura: vel forte *talis*, hoc est individui et singularis, etc.

(3) Ethic. lib. I, cap. ult.

(4) Non solum enim hominis potentiæ sunt ad bona opera exercenda dispositæ, sed etiam ipsa anima secundum suam essentiam gloria ornatur.

(5) Metaph. lib. VII et IX, text. 13, ac deinceps, ut et lib. VII, text. 17.

possit esse aliquis habitus. Sicut enim potentia nutritiva pars est irrationalis, ita et sensitiva. Sed in potentiis nutritivæ partis non ponitur aliquis habitus. Ergo nec in potentiis sensitivæ partis aliquis habitus debet poni.

2. Præterea, sensitivæ partes sunt communes nobis et brutis. Sed in brutis non sunt aliqui habitus, quia non est in eis voluntas, quæ in definitione habitus ponitur, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 3). Ergo in potentiis sensitivis non sunt aliqui habitus.

3. Præterea, habitus animæ sunt scientiæ et virtutes; et sicut scientia refertur ad vim apprehensivam, ita virtus ad vim appetitivam. Sed in potentiis sensitivis non sunt aliquæ scientiæ, cum scientia sit universalium, quæ vires sensitivæ apprehendere non possunt. Ergo etiam nec habitus virtutum in partibus sensitivis esse possunt.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [1], quod aliquæ virtutes, scilicet temperantia et fortitudo, sunt irrationabilium partium.

CONCLUSIO. — In potentiis sensitivis, prout ex instinctu naturæ operantur, non sunt aliqui habitus, sed prout operantur ex rationis judicio.

Respondeo dicendum quod vires sensitivæ dupliciter possunt considerari: uno modo secundum quod operantur ex instinctu naturæ; alio modo secundum quod operantur ex imperio rationis. Secundum igitur quod operantur ex instinctu naturæ, sic ordinantur ad unum sicut et natura; et ideo, sicut in potentiis naturalibus non sunt aliqui habitus, ita etiam nec in potentiis sensitivis secundum quod ex instinctu naturæ operantur. Secundum vero quod operantur ex imperio rationis, sic ad diversa ordinari possunt; et sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene aut male ad aliquid disponuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod vires nutritivæ partis non sunt natæ obedire imperio rationis, et ideo non sunt in eis aliqui habitus; sed vires sensitivæ natæ sunt obedire imperio rationis, et ideo in eis esse possunt aliqui habitus; nam secundum quod obediunt rationi, quodammodo rationales dicuntur, ut dicitur [2].

Ad *secundum* dicendum, quod vires sensitivæ in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis; sed si sibi relinquantur bruta animalia, operantur ex instinctu naturæ; et sic in brutis animalibus non sunt aliqui habitus ordinati ad operationes, sunt tamen in eis aliquæ dispositiones in ordine ad naturam, ut sanitas et pulchritudo. Sed quia bruta animalia a ratione hominis per quamdam consuetudinem disponuntur ad aliquid operandum sic vel aliter, hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo poni possunt. Unde Augustinus dicit [3], quod " videmus immanissimas bestias a maximis voluptatibus abstinere dolorum metu; quod cum in earum consuetudinem vertitur, domitæ et mansuetæ vocantur. „ Deficit tamen ratio habitus quantum ad usum voluntatis, quia non habent dominium utendi vel non utendi, quod videtur ad rationem habitus pertinere. Et ideo, proprie loquendo, in eis habitus esse non possunt.

Ad *tertium* dicendum, quod " appetitus sensitivus natus est moveri ab appetitu rationali, „ ut dicitur [4]; sed vires rationales apprehensivæ natæ sunt accipere a viribus sensitivis. Et ideo magis convenit quod habitus sint in viribus sensitivis appetitivis quam in viribus sensitivis apprehensivis; cum in viribus sensitivis appetitivis non sint habitus, nisi secundum quod operantur ex imperio rationis. Quamvis etiam in ipsis interioribus viribus sensitivis apprehensivis possunt poni aliqui habitus secundum quos homo sit bene memorativus, vel cogitativus, vel imaginativus. Unde etiam Philosophus dicit [5], quod " consuetudo multum operatur ad beno memorandum; „ quia etiam istæ vires moventur ad operandum ex imperio rationis. Vires autem apprehensivæ exteriores, ut visus et auditus, et hujusmodi, non sunt susceptivæ aliquorum habituum; sed secundum dispositionem suæ naturæ ordinantur ad suos actus determinatos; sicut et membra corporis, in quibus non sunt habitus, sed magis in viribus imperantibus motum ipsorum [6].

(1) Ethic. lib. III, cap. 10, in princ.
(2) Ethic. lib. I, cap. ult.
(3) Quæst. lib. LXXXIII, q. 36, non longe a princ.
(4) De anima, lib. III, text. 57.
(5) De memoria et reminisc. cap. 2, a med.
(6) Hinc in sensibus externis, in potentia loco

ART. IV. — UTRUM IN IPSO INTELLECTU SIT ALIQUIS HABITUS [1].

De his etiam infra, quæst. LI, art. 3 corp., et quæst. LVI, art. 5, et quæst. LXVII, art. 2 corp., et De verit. quæst. XX, art. 2 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in intellectu non sint aliqui habitus. Habitus enim operationibus conformantur, ut dictum est (art. 2 hujus quæst). Sed operationes hominis sunt communes animæ et corpori, ut dicitur [2]. Ergo et habitus. Sed " intellectus non est actus corporis, „ ut dicitur [3]. Ergo intellectus non est subjectum alicujus habitus.

2. Præterea, omne quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Sed id quod est forma sine materia, est actus tantum; quod autem est compositum ex forma et materia, habet potentiam et actum simul. Ergo in eo quod est forma tantum, non potest esse aliquid quod sit simul in potentia et actu, sed solum in eo quod est compositum ex materia et forma. Sed intellectus est forma sine materia. Ergo habitus, qui habet potentiam simul cum actu, quasi medium inter utrumque existens, non potest esse in intellectu, sed solum in conjuncto, quod est compositum ex anima et corpore.

3. Præterea, habitus est " dispositio secundum quam aliquis bene vel male disponitur ad aliquid, „ ut dicitur [4]. Sed quod aliquis bene vel male sit dispositus ad actum intellectus, provenit ex aliqua corporis dispositione; unde etiam [5] dicitur quod " molles carne bene aptos mente videmus. „ Ergo habitus cognoscitivi non sunt in intellectu qui est separatus, sed in aliqua potentia quæ est actus alicujus partis corporis.

Sed *contra* est quod Philosophus [6] ponit scientiam, et sapientiam, et intellectum, qui est habitus principiorum, in ipsa intellectiva parte animæ.

CONCLUSIO. — Sunt in intellectu aliqui habitus, scilicet scientia, sapientia, et intellectus, cum horum operatio intellectui competat.

Respondeo dicendum quod circa habitus cognoscitivos diversimode sunt aliqui opinati. Quidam [7] enim ponentes intellectum possibilem esse unum in omnibus hominibus, coacti sunt ponere quod habitus cognoscitivi non sunt in ipso intellectu, sed in viribus interioribus sensitivis. Manifestum est enim quod homines in habitibus diversificantur; unde non possunt habitus cognoscitivi directe poni in eo quod unum numero existens est omnibus hominibus commune. Unde, si intellectus possibilis sit unus numero omnium hominum, habitus scientiarum, secundum quos homines diversificantur, non poterunt esse in intellectu possibili sicut in subjecto; sed erunt in viribus interioribus sensitivis, quæ sunt diversæ in diversis. Sed ista positio primo quidem est contra intentionem Aristotelis. Manifestum est enim quod vires sensitivæ non sunt rationales per essentiam, sed solum per participationem, ut dicitur [8]. Philosophus autem ponit intellectuales virtutes, quæ sunt sapientia, scientia et intellectus, in eo quod est rationale per essentiam. Unde non sunt in viribus sensitivis, sed in ipso intellectu. Expresse etiam dicit [9] quod " intellectus possibilis, cum sic [10] fiat singula, „ id est, cum reducatur in actum singulorum per species intelligibiles, " tunc fit secundum actum, „ eo modo quo sciens dicitur esse in actu; quod quidem accidit cum aliquis potest [11] operari per seipsum, scilicet considerando. Est quidem igitur et tunc potentia quodammodo, non tamen simpliciter ut ante addiscere aut invenire. Ipse ergo intellectus possibilis est in quo est habitus scientiæ, quo potest considerare etiam cum non considerat. Secundo etiam hæc positio est contra rei veritatem. Sicut enim ejus est potentia cujus est operatio, ita etiam ejus est habitus cujus est operatio. Intelligere autem et considerare est proprie motiva, in potentiis vegetativis, quæ sunt nutritiva, augmentativa et generativa, non sunt habitus proprie dicti, nec in membris externis, sed magis in viribus motum ipsorum imperantibus. Habitus vero possunt esse in appetitu sensitivo, ac etiam in æstimativa, in phantasia et in memoria sensitiva.

(1) In hoc articulo S. Doctor probat aliquos habitus esse in intellectu possibili, ut scientiam, sapientiam et principiorum intellectum.
(2) De anima, lib. I, text. 64 et seq.
(3) Ibid. lib. III, text. 6. (4) Met. lib. V, text. 25.
(5) De anima, lib. II, text. 94.
(6) Ethic. lib. VI, cap. 2, 3 et 10.
(7) Scilicet Averroes quem proinde refellit S. Doctor ex professo, quantum ad intellectus unitatem individuam (part. I, qu. LXXVI, art. 2).
(8) Ethic. lib. I, cap. ult.
(9) De anima, lib. III, text. 8 et 18.
(10) Ita cod. Alcan. edit. Rom. et Nicolai. Al. deest *sic* (11) Al., *possit*

prius actus intellectus. Ergo et habitus, quo consideratur, est proprie in ipso intellectu.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quidam dixerunt, ut Simplicius refert [1], quod quia " omnis operatio hominis est quodammodo conjuncti [2], „ ut Philosophus dicit [3], ideo nullus habitus est animæ tantum, sed conjuncti; et ex hoc sequitur quod nullus habitus sit in intellectu, cum intellectus sit separatus, ut ratio proposita procedebat. Sed ista ratio non cogit. Habitus enim non est dispositio objecti ad potentiam, sed magis dispositio potentiæ ad objectum. Unde habitus oportet quod sit in ipsa potentia, quæ est principium actus, non autem in eo quod comparatur ad potentiam sicut objectum. Ipsum autem intelligere non dicitur commune esse animæ et corpori, nisi ratione phantasmatis, ut dicitur [4]. Patet autem quod phantasma comparatur ad intellectum possibilem ut objectum, ut dicitur [5]. Unde relinquitur quod habitus intellectivus sit principaliter ex parte ipsius intellectus, non autem ex parte phantasmatis, quod est commune animæ et corpori. Et ideo dicendum est quod intellectus possibilis est subjectum habitus. Illi enim competit esse subjectum habitus quod est in potentia ad multa; et hoc maxime competit intellectui possibili. Unde intellectus possibilis est subjectum habituum intellectualium.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut potentia ad esse sensibile convenit materiæ corporali; ita potentia ad esse intelligibile convenit intellectui possibili. Unde nihil prohibet in intellectu possibili esse habitum, qui est medius inter puram potentiam et actum perfectum [6].

Ad *tertium* dicendum, quod quia vires apprehensivæ interius præparant intellectui possibili proprium objectum, ideo ex bona dispositione harum virium, ad quam cooperatur bona dispositio corporis, redditur homo habilis ad intelligendum; et sic habitus intellectivus secundario potest esse in istis viribus; principaliter autem est in intellectu possibili.

(1) Comment. Prædicam. cap. *De qual.*
(2) Conjuncti, id est, persona quæ ex corporis et animæ unione fit.
(3) De anima, lib. I. text. 64 et seq

ART. V. — UTRUM IN VOLUNTATE SIT ALIQUIS HABITUS.

De his etiam supra, quæst. XLIX, art. 4, et Sent. II dist. 27, art. 1 ad 2. et III, dist. 23, quæst. I, art. 1 corp. et dist. 27, quæst. II, art. 3 ad 5, et De verit. quæst. I, art. 1 corp. et art. 2 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in voluntate non sit aliquis habitus. Habitus enim qui in intellectu sunt, sunt species intelligibiles quibus intelligit actu. Sed voluntas non operatur per aliquas species. Ergo voluntas non est subjectum alicujus habitus.

2. Præterea, in intellectu agente non ponitur aliquis habitus, sicut in intellectu possibili, quia est potentia activa. Sed voluntas est maxime potentia activa, quia movet omnes potentias ad suos actus, ut supra dictum est (qu. IX, art. 1). Ergo in ipsa non est aliquis habitus.

3. Præterea, in potentiis naturalibus non est aliquis habitus, quia ex sua natura sunt ad aliquid determinatæ. Sed voluntas ex sua natura ordinatur ad hoc quod tendat in bonum ordinatum a ratione. Ergo in voluntate non est aliquis habitus.

Sed *contra* est quod justitia est habitus quidam. Sed justitia est in voluntate; est enim justitia " habitus quidam secundum quem aliqui volunt et operantur justa, „ ut dicitur [7]. Ergo voluntas est subjectum alicujus habitus.

CONCLUSIO. — Cum voluntas sit quædam animæ rationalis potentia ac proinde diversimode ad agendum ordinari possit, necesse est in ea aliquem habitum esse, videlicet justitiam.

Respondeo dicendum quod omnis potentia quæ diversimode potest ordinari ad agendum, indiget habitu, quo bene disponatur ad suum actum. Voluntas autem, cum sit potentia rationalis, diversimode potest ad agendum ordinari; et ideo oportet in voluntate aliquem habitum ponere, quo bene disponatur ad suum actum. Ex ipsa etiam ratione habitus apparet quod habet quemdam principalem ordinem ad voluntatem, prout " habitus est quo quis utitur, cum

(4) De an., l. I, text. 66. (5) Ib. l. III, text. 3 et 39
(6) Utpote participans de potentia pura quod ad perfectionem actus ordinetur; et de perfecto actu quod potentiam ipsam quodammodo informet ac instruat quasi aptam ad operandum reddens. (7) Ethic. lib. V, cap. 1, in princ.

voluerit, „ ut supra dictum est (quæst. præc., art. 3).

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut in intellectu est aliqua species quæ est similitudo objecti; ita oportet in voluntate et in qualibet vi appetitiva esse aliquid quo incliuetur in suum objectum, cum nihil aliud sit actus appetitivæ virtutis quam inclinatio quædam, ut supra dictum est (quæst. VI, art. 4, et quæst. XXII, art. 2). Ad ea ergo ad quæ sufficienter inclinatur per naturam ipsius potentiæ, non indiget aliqua qualitate inclinante. Sed quia necessarium est ad finem humanæ vitæ quod vis appetitiva inclinetur ad aliquid determinatum, ad quod non inclinatur ex natura potentiæ, quæ se habet ad multa et diversa; ideo necesse est quod in voluntate et in aliis viribus appetitivis sint quædam qualitates inclinantes, quæ dicuntur habitus.

Ad *secundum* dicendum, quod intellectus agens est agens tantum, et nullo modo patiens; sed voluntas et quælibet vis appetitiva est movens et motum, ut dicitur [1]. Et ideo non est similis ratio de utroque; nam esse susceptivum habitus convenit ei quod est quodammodo in potentia.

Ad *tertium* dicendum, quod voluntas ex ipsa uatura potentiæ inclinatur in bonum rationis. Sed quia hoc bonum multipliciter diversificatur, necessarium est ut ad aliquod determinatum bonum rationis [2] voluntas per aliquem habitum inclinetur, ad hoc quod sequatur promptior operatio.

ART. VI. — UTRUM IN ANGELIS SIT ALIQUIS HABITUS.

De his etiam infra, quæst. LI, art. 1 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in angelis non sint habitus. Dicit enim Maximus commentator Dionysii [3]: " Non convenit arbitrari virtutes intellectuales, id est spirituales, more accidentium, quemadmodum et in nobis sunt, in divinis intellectibus, scilicet angelis, esse, ut aliud in alio sit sicut in subjecto; accideus enim omne illinc repulsum est. „ Sed omnis habitus est accidens. Ergo in angelis non sunt habitus.

2. Præterea, sicut Dionysius dicit [4] " sanctæ cælestium essentiarum dispositiones super omnia alia Dei bonitatem participant. „ Sed semper quod est per se, est prius et potius eo quod est per aliud. Ergo angelorum essentiæ per seipsas perficiuntur ad conformitatem Dei. Non ergo per aliquos habitus. Et hæc videtur esse ratio Maximi, qui ibidem [5] subdit: " Si enim hoc esset, non utique maneret in semetipsa harum essentia, nec deificari per se, quantum foret possibile, valuisset. „

3. Præterea, habitus est dispositio quædam, ut dicitur [6]. Sed dispositio, ut [7] dicitur, " est ordo habeutis partes. „ Cum ergo angeli siut simplices substantiæ, videtur quod in eis non siut dispositiones et habitus.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit [8], quod " Angeli primæ hierarchiæ nominantur calefacieutes, et Throni, et effusio sapientiæ, manifestativo deiformium ipsorum habituum nomine. „

CONCLUSIO. — Non sunt in angelis habitus, qui sunt dispositiones ad esse naturale, sed habitus in eorum voluntate et intellectu sunt, quibus bene disponuntur ad attingendum ipsum Deum.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt in angelis non esse habitus, sed quod quæcumque dicuntur de eis, esseutialiter dicuutur. Unde Maximus, post prædicta verba quæ induximus [9], dicit: " Habitus eorum, atque virtutes quæ in eis sunt, essentiales sunt propter immaterialitatem. „ Et hoc etiam Simplicius dicit [10]: " Sapientia quæ est in anima, habitus est; quæ autem in intellectu, substantia; omnia enim quæ sunt divina, et per se sufficientia sunt, et in seipsis existentia. „ Quæ quidem positio partim habet veritatem, et partim continet falsitatem. Manifestum est enim ex præmissis (quæst. XLIX, art. 4) quod subjectum habitus non est nisi ens in potentia. Considerantes igitur prædicti commentatores quod angeli sunt immateriales, et quod non est in illis potentia materiæ, secundum hoc ab eis habitum excluserunt et omne accidens. Sed quia licet in angelis non sit poten-

(1) De anima, lib. III, text. 54.
(2) Id est ad hoc aut illud bonum particulare quod per operationem suam consequi debet, vel circa quod hic et nunc operatur, ut ad proprium finem perveniat.

(3) De cæl. hier cap. 7, parum a princ.
(4) De cæl. hier. cap. 4, parum a princ.
(5) Loco cit. (6) Met. lib. v, text. 25. (7) Ibid
(8) De cæl. hier. cap. 7, parum a princ.
(9) In arg. 2. (10) Comm. Prædic. c. *De qual.*

tia materiæ, est tamen in eis aliqua potentia (esse enim actum purum est proprium Dei), ideo inquantum invenitur in eis de potentia, intantum in eis possunt habitus inveniri. Sed quia potentia materiæ et potentia intellectualis substantiæ non est unius rationis, ideo per consequens nec habitus unius rationis est utrobique. Unde Simplicius dicit [1], quod " habitus intellectualis substantiæ non sunt similes his qui sunt hic habitibus ; sed magis sunt similes simplicibus et immaterialibus speciebus, quas continet in seipsa. „ Circa hujusmodi tamen habitum aliter se habet intellectus angelicus, et aliter intellectus humanus. Intellectus enim humanus, cum sit infimus in ordine intellectuum, est in potentia respectu omnium intelligibilium, sicut materia prima respectu omnium formarum sensibilium ; et ideo ad omnia intelligenda indiget aliquo habitu. Sed intellectus angelicus non se habet sicut pura potentia in genere intelligibilium, sed sicut actus quidam ; non autem sicut actus purus (hoc enim solius Dei est), sed cum permixtione alicujus potentiæ ; et tanto minus habet de potentialitate, quanto est superior. Et ideo, ut dictum est (pars I, quæst. LV, art. 3), inquantum est in potentia, indiget perfici habitualiter per aliquas species intelligibiles ad operationem propriam ; sed inquantum est actu, per essentiam suam potest aliqua intelligere, ad minus seipsum, et alia secundum modum suæ substantiæ, ut dicitur [2], et tanto perfectius, quanto est perfectior. Sed quia nullus angelus pertingit ad perfectionem Dei, sed in infinitum distat, propter hoc ad attingendum ad ipsum Deum per intellectum et voluntatem, indiget aliquibus habitibus, tanquam in potentia existens respectu illius puri actus. Unde Dionysius dicit [3], " habitus eorum esse deiformes, „ quibus scilicet Deo conformantur. Habitus autem qui sunt dispositiones ad esse naturale, non sunt in angelis, cum sint immateriales.

Ad *primum* ergo dicendum, quod verbum Maximi intelligendum est de habitibus et accidentibus materialibus.

Ad *secundum* dicendum, quod quantum ad hoc quod convenit angelis per suam essentiam, non indigent habitu. Sed quia non ita sunt per seipsos entes, quin participent sapientiam et bonitatem divinam, ideo inquantum indigent participare aliquid ab exteriori, intantum necesse est in eis ponere habitus.

Ad *tertium* dicendum, quod in angelis non sunt partes essentiæ ; sed sunt partes secundum potentiam, inquantum intellectus eorum per plures species perficitur, et voluntas eorum se habet ad plura.

QUÆSTIO LI.

DE CAUSA HABITUUM QUANTUM AD GENERATIONEM IPSORUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde consideraudum est de causa habituum et primo quantum ad generationem ipsorum ; secundo quantum ad augmentum ; tertio quantum ad diminutionem et corruptionem. Circa primum quæruntur quatuor : 1. Utrum aliquis habitus sit a natura. — 2. Utrum aliquis habitus ex actibus causetur. — 3. Utrum per unum actum possit generari habitus. — 4. Utrum aliqui habitus sint in hominibus infusi a Deo.

ART. I. — UTRUM ALIQUIS HABITUS SIT A NATURA [4].

De his etiam infra, quæst. LXIII, art. 1, et 2 2, quæst. XLVII, art. 15, Sent. III, dist. 33, quæst. I, art. 2, quæst. 1, et De verit. quæst. I, art. 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus habitus sit a natura. Eorum enim quæ sunt a natura, usus non subjacet voluntati. Sed habitus est " quo quis utitur, cum voluerit, „ ut dicit Commentator [5]. Ergo habitus non est a natura.

2. Præterea, natura non facit per duo quod per unum potest facere [6]. Sed potentiæ animæ sunt a natura. Si igitur habitus potentiarum a natura essent, habitus et potentia essent unum.

3. Præterea, natura non deficit in necessariis. Sed habitus sunt necessarii ad bene operandum, ut supra dictum est (q. XLIX, art. 4). Si igitur habitus aliqui essent a natura, videtur quod natura non deficeret quin omnes habitus necessarios causaret. Patet autem hoc esse falsum ; ergo habitus non est a natura.

(1) Comment. Prædicam., loc. sup. cit.
(2) Libro De causis, prop. 8 et 13.
(3) Loc. cit. in arg. *Sed contra.*
(4) Hic *natura* distinguitur contra principium extrinsecum et violentum, non contra voluntatem, neque contra id cujus usus est a voluntate.
(5) De anima, lib. III, comment. 18.
(6) Quia nimirum nihil frustra vel superflue facit.

Sed *contra* est quod in lib. VI Eth.[1] inter alios habitus ponitur intellectus principiorum, qui est a natura; unde et principia prima dicuntur naturaliter cognita.

CONCLUSIO. — Cum inter alios habitus intellectus principiorum omnibus insitus sit, aliquis a natura habitus inest.

Respondeo dicendum quod aliquid potest esse naturale alicui dupliciter: uno modo secundum naturam speciei, sicut naturale est homini esse risibile, et igni ferri sursum: alio modo secundum naturam individui; sicut naturale est Socrati vel Platoni esse ægrotativum vel sanativum, secundum propriam complexionem. Rursus secundum utramque naturam potest dici aliquid naturale dupliciter; uno modo, quia totum est a natura: alio modo, quia secundum aliquid est a natura, et secundum aliquid est ab exteriori principio: sicut cum aliquis sanatur per seipsum, tota sanitas est a natura; cum autem aliquis sanatur auxilio medicinæ, sanitas partim est a natura, partim ab exteriori principio. Si igitur loquamur de habitu [2] secundum quod est dispositio subjecti in ordine ad formam, vel naturam, quolibet prædictorum modorum contingit habitum esse naturalem. Est enim aliqua dispositio naturalis, quæ debetur humanæ speciei, extra quam nullus homo invenitur; et hæc est naturalis secundum naturam speciei. Sed quia talis dispositio quamdam latitudinem habet, contingit diversos gradus hujusmodi dispositionis convenire diversis hominibus secundum naturam individui; et hujusmodi dispositio potest esse vel totaliter a natura, vel partim a natura et partim ab exteriori principio, sicut dictum est supra (in corp.) de his qui sanantur per artem. Sed habitus qui est dispositio ad operationem, cujus subjectum est potentia animæ, ut dictum est (quæst. L, art. 2), potest quidem esse naturalis, et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei, secundum quod se tenet ex parte ipsius animæ, quæ cum sit forma corporis, est principium specificum; secundum autem naturam individui, ex parte corporis, quod est materiale principium. Sed tamen neutro modo contingit in hominibus esse habitus naturales, ita quod sint totaliter a natura [3]. In angelis siquidem contingit, eo quod habent species intelligibiles naturaliter inditas, quod non competit humanæ naturæ, ut dictum est (part. I, quæst. LV, art. 2). Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales, tanquam partim a natura existentes, et partim ab exteriori principio. Aliter quidem in apprehensivis potentiis, et aliter in appetitivis. In apprehensivis enim potentiis potest esse habitus naturalis secundum inchoationem, et secundum naturam speciei et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei ex parte ipsius animæ, sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis; ex ipsa enim natura animæ intellectualis convenit homini quod statim cognito quid est totum, et quid est pars, cognoscat quod omne totum est majus sua parte; et simile est in cæteris. Sed quid sit totum et quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. Et propter hoc Philosophus, in fine Posteriorum [4], estendit quod cognitio principiorum provenit nobis ex sensu. Secundum vero naturam individui est aliquis habitus cognoscitivus secundum inchoationem naturalem, inquantum unus homo ex dispositione organorum est magis aptus ad bene intelligendum quam alius, inquantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitivis. In appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundum inchoationem ex parte ipsius animæ, quantum ad ipsam substantiam habitus, sed solum quantum ad principia quædam ipsius, sicut principia juris communis dicuntur esse seminalia virtutum. Et hoc ideo, quia inclinatio ad objecta propria quæ videtur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum. Sed ex parte corperis secundum naturam indi-

(1) Cap. 6

(2) Habitus ille dicitur habitus otiosus qui non ad operationem se refert, nisi remote.

(3) Quia semper est opus aliquibus principiis externis, adeo ut ipse intellectus principiorum qui dicitur naturalis, non possit esse ex sola natura, eo quod cognitio terminorum quibus ea principia constant, non possit haberi sine prævia sensus cognitione.

(4) Text. ult. circa med

vidui sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales; sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem vel mansuetudinem, vel ad aliquid hujusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod objectio illa procedit de natura secundum quod dividitur contra rationem et voluntatem; cum tamen ipsa ratio et voluntas ad naturam hominis pertineant.

Ad *secundum* dicendum, quod aliquid etiam naturaliter potest superaddi potentiæ, quod tamen ad ipsam potentiam pertinere non potest; sicut in angelis non potest pertinere ad ipsam potentiam intellectivam quod sit per se cognoscitiva omnium, quia oporteret quod esset actus omnium, quod solius Dei est. Id enim quo aliquid cognoscitur, oportet esse actualem similitudinem ejus quod cognoscitur. Unde sequeretur, si potentia angeli per seipsam cognosceret omnia, quod esset similitudo et actus omnium. Unde oportet quod superaddantur potentiæ intellectivæ ipsius aliquæ species intelligibiles, quæ sunt similitudines rerum intellectarum; quia per participationem divinæ sapientiæ, et non per essentiam propriam possunt intellectus eorum esse actu ea quæ intelligunt. Et sic patet quod non omne id quod pertinet ad habitum naturalem, potest ad potentiam pertinere.

Ad *tertium* dicendum quod natura non æqualiter se habet ad causandas omnes diversitates habituum; quia quidam possunt causari a natura, quidam non, ut supra dictum est (in solut. præc.). Et idoo non sequitur, si aliqui sint habitus naturales, quod omnes sint naturales.

ART. II. — UTRUM ALIQUIS HABITUS CAUSETUR EX ACTIBUS.

De his etiam infra, quæst. LXIII, art. 2, et De malo, quæst II, art. 2 ad 4, et 6, et De verit. quæst. I, art. 9 corp., et ad 10, et art. 2 ad 13.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus habitus possit ex actu causari. Habitus enim est qualitas quædam, ut supra dictum est (quæst. XLIX, art. 1). Omnis autem qualitas causatur in aliquo subjecto, inquantum est alicujus receptivum. Cum igitur agens ex hoc quod agit, non recipiat aliquid, sed magis ex se emittat, videtur quod non possit aliquis habitus in agente ex propriis actibus generari.

2. Præterea, illud in quo causatur aliqua qualitas, movetur ad qualitatem illam, sicut patet in re calefacta vel infrigidata; quod autem producit actum causantem qualitatem, movet, ut patet de calefaciente vel infrigidante. Si igitur in aliquo causaretur habitus per actum sui ipsius, sequeretur quod idem essot movens et motum, vel idem agens et patiens, quod est impossibile, ut dicitur [1].

3. Præterea, effectus non potest esse nobilior sua causa [2]. Sed habitus est nobilior quam actus præcedens habitum; quod patet ex hoc quod nobiliores actus reddit. Ergo habitus non potest causari ab actu præcedente habitum.

Sed *contra* est quod Philosophus [3] docet, habitus virtutum et vitiorum ex actibus causari.

CONCLUSIO. — Ex multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia passiva et mota, quæ nominatur habitus.

Respondeo dicendum quod in agente quandoque est solum activum principium sui actus, sicut in igne est solum principium activum calefaciendi; et in tali agente non potest aliquis habitus causari ex proprio actu. Et inde est quod res naturales "non possunt aliquid consuescere vel dissuescere," ut dicitur [4]. Invenitur autem aliquod agens in quo est principium activum et passivum sui actus, sicut patet in actibus humanis. Nam actus appetitivæ virtutis procedunt a vi appetitiva, secundum quod movetur a vi apprehensiva repræsentante objectum; et ulterius vis intellectiva, secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium activum, propositionem per se notam. Unde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus quod movet motum. Nam omne quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis. Unde ex multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia passiva et mota, quæ nominatur habitus; sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis, secundum

(1) Phys. lib. III, text. 8. (2) Imo potius causa est semper nobilior causato.

(3) Ethic. lib. II, cap. 1 et 2.
(4) Ethic. lib. II, in princ.

quod moventur a ratione; et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod movetur a primis propositionibus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod agens, inquantum est agens, non recipit aliquid; sed inquantum agit motum ab alio, sic recipit aliquid a movente; et sic causatur habitus.

Ad *secundum* dicendum, quod idem secundum idem non potest esse movens et motum; nihil autem prohibet idem a seipso moveri secundum diversa, ut [1] probatur.

Ad *tertium* dicendum, quod actus præcedens habitum, inquantum procedit a principio activo, procedit a nobiliori principio quam sit habitus generatus; sicut ipsa ratio est nobilius principium quam sit habitus virtutis moralis in vi appetitiva per actuum consuetudines generatus, et intellectus principiorum est nobilius principium quam scientia conclusionum.

ART. III. — UTRUM PER UNUM ACTUM POSSIT GENERARI HABITUS.

De his etiam infra, quæst. LXXI, art. 4 corp., et Sent. I, dist. 17, quæst. II, art. 3, et De verit. quæst. I, art. 9 ad 12 et 13.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod per unum actum possit habitus generari. Demonstratio enim actus rationis est. Sed per unam demonstrationem causatur scientia, quæ est habitus conclusionis unius. Ergo habitus potest causari ex uno actu.

2. Præterea, sicut contingit actum crescere per multiplicationem, ita contingit actum crescere per intensionem. Sed multiplicatis actibus generatur habitus. Ergo etiam si multum intendatur unus actus, poterit esse causa generativa habitus.

3. Præterea, sanitas et ægritudo sunt habitus quidam. Sed ex uno actu contingit hominem vel sanari vel infirmari. Ergo unus actus potest habitum causare.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [2], quod " sicut una hirundo ver non facit, nec una dies; ita utique nec beatum, nec felicem una dies, nec paucum tempus. „ Sed beatitudo est " operatio secundum habitum perfectæ virtutis, „ ut dicitur [3]. Ergo habitus virtutis, et eadem ratione alius habitus, non causatur per unum actum.

CONCLUSIO. — Habitus virtutis necesse est ex pluribus actibus causari: apprehensivarum vero potentiarum habitus, nonnunquam unico actu sicut et habitus corporales, acquiruntur.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est (art. præc.), habitus per actum generatur, inquantum potentia passiva movetur ab aliquo principio activo. Ad hoc autem quod aliqua qualitas causetur in passivo, oportet quod activum totaliter vincat passivum. Unde videmus quod quia ignis non potest totaliter vincere suum combustibile, non statim inflammat ipsum; sed paulatim abjicit contrarias dispositiones, ut sic totaliter vincens ipsum, similitudinem suam ipsi imprimat. Manifestum est autem quod principium activum, quod est ratio, non totaliter potest supervincere appetitivam potentiam in uno actu, eo quod appetitiva potentia se habet diversimode et ad multa. Judicatur autem per rationem in actu uno aliquid appetendum secundum determinatas rationes et circumstantias. Unde ex hoc non totaliter vincitur appetitiva potentia, ut feratur in idem ut in pluribus per modum naturæ; quod pertinet ad habitum virtutis. Et ideo habitus virtutis non potest causari per unum actum, sed per multos. In apprehensivis autem potentiis considerandum est quod duplex est passivum; unum quidem ipse intellectus possibilis, aliud autem intellectus, quem [4] vocat Aristoteles passivum, qui est ratio particularis, id est, vis cogitativa cum memorativa et imaginativa. Respectu igitur primi passivi potest esse aliquod activum quod uno actu totaliter vincit potentiam sui passivi; sicut una propositio per se nota convincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni: quod quidem non facit propositio probabilis. Unde ex multis actibus rationis oportet causari habitum opinativum, etiam ex parte intellectus possibilis. Habitum autem scientiæ possibile est causari ex uno rationis actu, quantum ad intellectum possibilem; sed quantum ad inferiores vires apprehensivas, necessarium est eosdem actus pluries reiterari, ut aliquid firmiter memoriæ imprimatur

(1) Phys. lib. VIII, text. 28 et 29.
(2) Ethic. lib. I, cap. 7, parum ante fin.
(3) Ethic. lib. I, ibid. et cap. 10 et 13.
(4) De anima, lib. III, text. 20.

Unde Philosophus [1] dicit quod " meditatio confirmat memoriam. „ Habitus autem corporales possibile est causari ex uno actu, si activum fuerit magnæ virtutis, sicut quandoque medicina fortis statim inducit sanitatem.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. IV. — UTRUM ALIQUI HABITUS SINT HOMINIBUS INFUSI A DEO [2].

De his etiam Sent. I, dist. 17, quæst. I, art. 3 corp. et III, dist. 23, quæst. III, art. 2 ad 3, et De ver. quæst. XII, art. 1 ad 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus habitus hominibus infundatur a Deo. Deus enim æqualiter se habet ad omnes. Si igitur quibusdam infundit habitus aliquos, omnibus eos infundet; quod patet esse falsum.

2. Præterea, Deus operatur in omnibus secundum modum qui convenit naturæ ipsorum; quia " divinæ providentiæ est naturam salvare, „ ut dicit Dionysius [3]. Sed habitus in homine naturaliter causantur ex actibus, ut dictum est (art. 2 et 3 præc.). Non ergo causat Deus in hominibus aliquos habitus absque actibus.

3. Præterea, si aliquis habitus a Deo infunditur, per illum habitum homo potest multos actus producere. Sed ex illis actibus causatur similis habitus, ut [4] dicitur. Sequitur ergo duos habitus ejusdem speciei esse in eodem, unum acquisitum, et alterum infusum; quod videtur esse impossibile; non enim duæ formæ ejusdem speciei possunt esse in eodem subjecto. Non ergo habitus aliquis infunditur homini a Deo.

Sed *contra* est quod dicitur Eccli. XV, vers. 5: *Implevit eum Dominus spiritu sapientiæ et intellectus.* Sed sapientia et intellectus quidam habitus sunt. Ergo aliqui habitus homini a Deo infunduntur.

CONCLUSIO. — Cum ad finem, qui facultatem naturæ humanæ excedit, habitibus quibusdam homo disponatur, habitus quosdam a Deo infundi necessum est.

Respondeo dicendum quod duplici ratione aliqui habitus homini a Deo infunduntur: prima ratio est, quia aliqui habitus sunt quibus homo bene disponitur ad finem excedentem facultatem humanæ naturæ, quæ est ultima et perfecta hominis beatitudo, ut supra dictum est (quæst. V, art. 5). Et quia habitus oportet esse proportionatos ei ad quod homo disponitur secundum ipsos, ideo necesse est quod etiam habitus ad hujusmodi finem disponentes excedant facultatem humanæ naturæ. Unde tales habitus nunquam possunt homini inesse, nisi ex infusione divina, sicut est de omnibus gratuitis virtutibus [5]. Alia ratio est, quia Deus potest producere effectus causarum secundarum absque ipsis causis secundis, ut in primo dictum est (quæst. CV, art. 6). Sicut igitur quandoque ad ostensionem suæ virtutis producit sanitatem absque naturali causa, quæ tamen per naturam posset causari; ita etiam quandoque ad ostendendam suam virtutem infundit homini illos etiam habitus qui naturali virtute possunt causari; sicut apostolis dedit scientiam Scripturarum et omnium linguarum, quam homines per studium vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Deus quantum ad suam naturam, æqualiter se habet ad omnes; sed secundum ordinem suæ sapientiæ certa ratione quædam tribuit aliquibus quæ non tribuit aliis.

Ad *secundum* dicendum, quod hoc quod Deus in omnibus operatur secundum modum eorum, non excludit quin Deus quædam operetur quæ natura operari non potest; sed ex hoc sequitur quod nihil operatur contra id quod naturæ convenit.

Ad *tertium* dicendum, quod actus qui producuntur ex habitu infuso, non causant aliquem habitum; sed confirmant habitum præexistentem; sicut medicinalia remedia adhibita homini sano per naturam non causant aliquam sanitatem, sed sanitatem prius habitam corroborant.

(1) Lib. De memoria et reminiscentia, cap. 2, non procul a fin.

(2) Dicuntur *gratuitæ* virtutes supernaturales quas *gratia* Dei operatur in nobis, ut fides, spes et charitas. Habitus infusi sunt omnino necessarii ut homo sit formaliter justus et sanctus. Unde S. synod. Trident. sess. VI, c. 7, dicit: « In ipsa justificatione cum remissione peccatorum, hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum cui inscritur fidem, spem et charitatem. »

(3) De div. nom. cap. 4, part. 4, parum ante fin., lect. 23. (4) Ethic. lib. II, cap. 1 et 2.

(5) Fide certum est aliqua dona et virtutes nobis a Deo infundi, quæ sunt qualitates in anima seu ejus potentiis permanenter inhærentes per modum habitus, etiamsi fortasse non sit fide certum quod qualitates illæ sint vere proprieque dicti habitus.

QUÆSTIO LII.

DE AUGMENTO HABITUUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de augmento habituum, et circa hoc quæruntur tria. — 1. Utrum habitus augeantur. — 2 Utrum augeautur per additionem. — 3. Utrum quilibet actus augeat habitum.

ART. I. — UTRUM HABITUS AUGEANTUR.

De his etiam infra, quæst. LXVI, art. 1 et 2 corp., et De verit. quæst. I, art 2 et quæst. V, art. 3, et Eth. lib. X, lect. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus augeri non possint. Augmentum enim est circa quantitatem, ut dicitur [1]. Sed habitus non sunt in genere quantitatis, sed in genere qualitatis. Ergo circa eos augmentum esse non potest.

2. Præterea, habitus est perfectio quædam, ut dicitur [2]. Sed perfectio, cum importet finem et terminum, non videtur posse recipere magis et minus. Ergo habitus augeri non potest.

3. Præterea, in his quæ recipiunt magis et minus, contingit esse alterationem; alterari enim dicitur quod de minus calido fit magis calidum. Sed in habitibus non est alteratio, ut probatur [3]. Ergo habitus augeri non possunt.

Sed *contra* est quod fides est quidam habitus, et tamen augetur: unde discipuli Domino dicunt: *Domine, adauge nobis fidem,* ut habetur Luc. XVII, 5. Ergo habitus augentur [4].

CONCLUSIO. — Habitus et dispositiones, cum dicantur secundum ordinem ad aliquid et secundum se, et ut participantur a suis subjectis, intensionem et remissionem, seu augmentum et diminutionem suscipere possunt.

Respondeo dicendum quod augmentum, sicut et alia ad quantitatem pertinentia, a quantitatibus corporalibus ad res spirituales et intellectuales transferuntur, propter connaturalitatem intellectus nostri ad res corporales, quæ sub imaginatione cadunt. Dicitur autem in quantitatibus corporeis aliquid magnum, secundum quod ad debitam perfectionem quantitatis perducitur; unde aliqua quantitas reputatur magna in homine, quæ non reputatur magna in elephante. Unde et in formis dicimus aliquid magnum ex hoc quod est perfectum. Et quia bonum habet rationem perfecti, propter hoc " in his quæ non mole magna sunt, idem est esse majus, quod melius, „ ut Augustinus dicit [5]. Perfectio autem formæ dupliciter potest considerari: uno modo, secundum ipsam formam; alio modo, secundum quod subjectum participat formam. Inquantum igitur attenditur perfectio formæ secundum ipsam formam, sic dicitur ipsa esse parva vel magna [6], puta magna vel parva sanitas, vel scientia. Inquantum vero attenditur perfectio formæ secundum participationem subjecti, dicitur magis et minus, puta magis vel minus album et sanum. Non autem ista distinctio procedit secundum hoc quod forma habeat esse præter materiam aut subjectum; sed quia alia est consideratio ejus secundum rationem speciei suæ, et alia secundum quod participatur in subjecto. Secundum hoc igitur, circa intensionem et remissionem habituum et formarum fuerunt quatuor opiniones apud philosophos, ut Simplicius narrat [7]. Plotinus enim et alii Platonici ponebant ipsas qualitates et habitus suscipere magis et minus propter hoc quod materiales erant; et ex hoc habebant indeterminationem quamdam propter materiæ infinitatem. Alii vero in contrarium ponebant quod ipsæ qualitates et habitus secundum se non recipiebant magis et minus; sed *qualia* dicuntur magis et minus, secundum diversam participationem: puta quod justitia non dicatur magis et minus, sed justum. Et hanc opinionem tangit Aristoteles in Prædicamentis [8]. Tertia fuit opinio stoicorum, media inter has; posuerunt enim quod aliqui habitus secundum se recipiunt magis et minus, sicuti artes; quidam autem non, sicut virtutes. Quarta opinio fuit quorumdam dicentium quod qualitates et formæ immateriales non recipiunt magis et minus; materiales autem recipiunt. Ut igitur hujus rei veritas manifestetur, considerandum est quod illud secundum quod sortitur aliquid speciem, oportet esse fixum et stans, et quasi indivisibile. Quæcumque enim ad illud attingunt, sub

(1) Physic. lib. V, text. 18.
(2) Physic. lib. VII, text. 17 et 18.
(3) Ibid. text. 15 et 17.
(4) Cf. quod dicetur 2 2, quæst. XXIV, art. 5.
(5) De Trin. lib. VI, cap. 8, a princ.
(6) Ita passim cod. et editi. Cod. Alcan.: *Sic dicitur ipsa esse magna, vel pauca, vel parva.*
(7) Comment. Præd. cap. *De qual.* (8) Loc. cit.

specie continentur; quæcumque autem recedunt ab illo vel in plus vel in minus, pertinent ad aliam speciem vel perfectiorem vel imperfectiorem. Unde Philosophus dicit [1], quod " species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio vel diminutio variat speciem. „ Si igitur aliqua forma vel quæcumque res secundum seipsam vel secundum aliquid sui sortiatur rationem speciei, necesse est quod secundum se considerata habeat determinatam rationem, quæ neque in plus excedere, neque in minus deficere possit; et hujusmodi sunt calôr et albedo, et aliæ hujusmodi qualitates, quæ non dicuntur in ordine ad aliud, et multo magis substantia, quæ est per se ens. Illa vero quæ recipiunt speciem ex aliquo ad quod ordinantur, possunt secundum seipsa diversificari in plus vel in minus; et nihilominus sunt eadem specie propter unitatem ejus ad quod ordinantur, ex quo recipiunt speciem: sicut motus secundum se est intensior et remissior; et tamen remanet eadem species propter unitatem termini ex quo specificatur. Et idem potest considerari in sanitate; nam corpus pertingit ad rationem sanitatis secundum quod habet dispositionem convenientem naturæ animalis, cui possunt dispositiones diversæ convenientes esse; unde potest variari dispositio in plus vel in minus, et tamen semper remanet sanitatis ratio. Unde Philosophus dicit [2], quod sanitas ipsa recipit magis et minus; non enim eadem est commensuratio in omnibus, neque in uno et eodem semper, sed remissa permanet sanitas usque ad aliquid. Hujusmodi autem diversæ dispositiones vel commensurationes sanitatis se habent secundum excedens et excessum; unde, si nomen sanitatis esset impositum soli perfectissimæ commensurationi, tunc ipsa sanitas non diceretur major vel minor. Sic igitur patet qualiter aliqua qualitas vel forma possit secundum seipsam augeri vel minui, et qualiter non. — Si vero consideremus qualitatem vel formam secundum participationem subjecti, sic etiam inveniuntur quædam qualitates et formæ recipere magis et minus, et quædam non. Hujusmodi autem diversitatis causam Simplicius assignat [3], ex hoc quod substantia secundum seipsam non potest recipere magis et minus, quia est ens per se. Et ideo omnis forma quæ substantialiter participatur in subjecto, caret intensione et remissione. Unde in genere substantiæ nihil dicitur secundum magis et minus. Et quia quantitas propinqua est substantiæ, forma et figura etiam consequuntur [4] quantitatem; inde est quod neque etiam in istis dicitur aliquid secundum magis aut minus. Unde Philosophus dicit [5], quod " cum aliquid accipit formam et figuram, non dicitur alterari, sed magis fieri. „ Aliæ vero qualitates quæ sunt magis distantes a substantia, et conjunguntur passionibus et actionibus, recipiunt magis et minus secundum participationem subjecti. Potest autem et magis explicari hujusmodi diversitatis ratio. Ut enim dictum est (hic sup.), id a quo aliquid habet speciem, oportet manere fixum et stans in indivisibili [6]. Duobus igitur modis potest contingere quod forma non participatur secundum magis et minus; uno modo, quia participans habet speciem secundum ipsam; et inde est quod nulla forma substantialis participatur secundum magis et minus, et propter hoc Philosophus dicit [7], quod " sicut numerus non habet magis neque minus, sic neque substantia quæ est secundum speciem, „ id est, quantum ad participationem formæ specificæ; " sed si quidem cum materia, „ id est, secundum materiales dispositiones, " invenitur magis et minus in substantia. „ Alio modo potest contingere ex hoc quod ipsa indivisibilitas est de ratione formæ. Unde oportet quod, si aliquid participet formam, participet illam secundum rationem indivisibilitatis. Et inde est quod species numeri non dicuntur secundum magis et minus, quia unaquæque species in eis constituitur per indivisibilem unitatem. Et eadem ratio est de speciebus quantitatis continuæ, quæ secundum numeros accipiuntur, ut bicubitum et tricubitum; et de relationibus, ut duplum et triplum; et de figuris, ut trigonum, seu triangulus, et tetragonum, seu quadrangulus. Et

(1) Metaph. lib. VIII, text. 10.
(2) Ethic. lib. X, cap. 2, vel 3, paulo post princ.
(3) Loc. sup. cit.
(4) Ita cum cod. Tarrac. Nicolai et edit. Patav. Edit. Romana aliæque cum cod. Alcan., *consequitur.*
(5) Physic. lib. VII, text. 15.
(6) Al., *et stans, et indivisibile.*
(7) Metaph. lib. VIII, text. 10.

hanc rationem ponit Aristoteles in Prædicam. [1], ubi assignans rationem quare figuræ non recipiunt magis et minus, dicit: " Quæ quidem recipiunt trigoni (seu trianguli) rationem, et circuli, et similiter trigona (seu trianguli) vel circuli sunt, " quia indivisibilitas est de ipsa eorum ratione; unde quæcumque participant rationem eorum, oportet quod indivisibiliter participent. Sic igitur patet quod cum habitus et dispositiones dicantur secundum ordinem ad aliquid, ut dicitur [2], dupliciter potest intensio et remissio in habitibus et dispositionibus considerari: uno modo, secundum se, prout dicitur major vel minor sanitas, vel major vel minor scientia, quæ ad plura vel pauciora se extendit; alio modo secundum participationem subjecti prout scilicet æqualis scientia vel sanitas magis recipitur in uno quam in alio, secundum diversam aptitudinem vel ex natura vel ex consuetudine. Non enim habitus et dispositio dat speciem subjecto, neque iterum in sui ratione includit indivisibilitatem. Quomodo autem circa virtutem se habeat, infra dicetur (quæst. LXVI, art. 1 et 2).

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut nomen magnitudinis derivatur a quantitatibus corporalibus ad intelligibiles perfectiones formarum, ita etiam et nomen augmenti cujus terminus est *magnum* [3].

Ad *secundum* dicendum, quod habitus quidem perfectio est, non tamen talis perfectio quæ sit terminus sui subjecti, puta dans ei esse specificum; neque etiam in sui ratione terminum includit, sicut species numerorum [4]: unde nihil prohibet quin recipiat magis et minus.

Ad *tertium* dicendum, quod alteratio primo quidem est in qualitatibus tertiæ speciei; in qualitatibus vero primæ speciei potest esse alteratio per posterius. Facta enim alteratione secundum calidum et frigidum, sequitur animal alterari secundum sanum et ægrum [5]; et similiter, facta alteratione secundum passiones appetitus sensitivi, vel secundum vires sensitivas apprehensivas, sequitur alteratio secundum scientiam et virtutes, ut dicitur [6].

(1) Cap. *De qual.* (2) Physic. lib. VII, text. 17. (3) Vel absolute si ex parvo tale augmentum fiat, vel etiam comparative, si ex magno in majus.

ART. II. — UTRUM HABITUS AUGEANTUR PER ADDITIONEM.

De his etiam infra, quæst. LXVI, art. 1 et 2 corp., et De verit. quæst. I, art. 2, et quæst. V, art. 3 et Eth. lib. X, lect. 6

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod augmentum habituum fiat per additionem. Nomen enim augmenti, ut dictum est (art. præc.), a quantitatibus corporalibus transfertur ad formas. Sed in quantitatibus corporalibus non fit augmentum sine additione; unde [7] dicitur quod " augmentum est præexistenti magnitudini additamentum. " Ergo et in habitibus non fit augmentum nisi per additionem.

2. Præterea, habitus non augetur nisi aliquo agente. Sed omne agens aliquid facit in subjecto patiente, sicut calefaciens facit calorem in ipso calefacto. Ergo non potest esse augmentum, nisi aliqua fiat additio.

3. Præterea, sicut id quod non est album est in potentia ad album; ita id quod est minus album est in potentia ad magis album. Sed id quod non est album non fit album nisi per adventum albedinis. Ergo id quod est minus album non fit magis album nisi per aliquam aliam albedinem supervenientem.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [8]: " Ex calido fit magis calidum, nullo facto in materia calido quod non esset calidum, quando erat minus calidum. " Ergo pari ratione nec in aliis formis quæ augentur est aliqua additio.

CONCLUSIO. — Habitus secundum subjecti participationem, qua videlicet subjectum perfectius participat formam præexistentem, augentur; sed non per additionem formæ ad formam: scientia tamen per additionem secundum seipsam aliquando aucta dicitur, quatenus se ad plura extendit.

Respondeo dicendum quod hujus quæstionis solutio dependet ex præmissis. Dictum est enim supra (art. præc.), quod augmentum et diminutio in formis quæ intenduntur et remittuntur, accidit uno modo non ex parte ipsius formæ secun-

(4) Supple *includunt*, quia forma eorum est ultima unitas, quæ si a superveniente alia excedatur, numerus transit in aliam speciem, etc. (5) Si saltem talis alteratio in calido et in frigido fiat, ut æquale temperamentum ex quo constat sanitas, dissolvatur. (6) Phys. lib. VIII, text. 20. (7) De generatione, lib. I, text. 31. (8) Physic. lib. IV, text. 84.

dum se consideratæ, sed ex diversa participatione subjecti. Et ideo hujusmodi augmentum habituum et aliarum formarum non fit per additionem formæ ad formam; sed fit per hoc quod subjectum magis vel minus perfecte participat unam et eamdem formam; et sicut per agens quod est actu, fit aliquid actu calidum, quasi de novo incipiens participare formam, non quod fiat ipsa forma, ut probatur [1]; ita per actionem intensam ipsius agentis efficitur magis calidum tanquam perfectius participans formam, non tanquam formæ aliquid addatur. Si enim per additionem intelligeretur hujusmodi augmentum in formis, hoc non posset esse nisi vel ex parte ipsius formæ, vel ex parte subjecti. Si autem ex parte ipsius formæ, jam dictum est (art. præc.), quod talis additio vel subtractio speciem variaret [2], sicut variatur species coloris, quando de pallido fit album. Si vero hujusmodi additio intelligatur ex parte subjecti, hoc non posset esse nisi vel quia aliqua pars subjecti recipit formam quam prius non habebat, ut si dicatur frigus crescere in homine, qui prius frigebat in una parte, quando jam in pluribus partibus friget; vel quia aliquod aliud subjectum additur participans eamdem formam, sicut si calidum adjungatur calido, vel album albo. Sed secundum utrumque istorum duorum modorum non dicitur aliquid magis album vel calidum, sed majus. Sed quia quædam accidentia augentur secundum seipsa, ut supra dictum est (art. præc.), in quibusdam eorum fieri potest augmentum per additionem. Augetur enim motus per hoc quod ei aliquid additur vel secundum tempus in quo est, vel secundum viam per quam est, et tamen manet eadem species propter unitatem termini. Augetur etiam nihilominus motus per intensionem secundum participationem subjecti, inquantum scilicet idem motus potest magis vel minus expedite aut prompte fieri. Similiter etiam et scientia potest augeri secundum seipsam per additionem; sicut cum aliquis plures conclusiones geometriæ addiscit, augetur in eo habitus ejusdem scientiæ secundum speciem. Augetur nihilominus scientia in aliquo secundum participationem subjecti per intensionem, prout scilicet expeditius et clarius unus homo se habet alio in eisdem conclusionibus considerandis. In habitibus autem corporalibus non multum videtur fieri augmentum per additionem, quia non dicitur animal sanum simpliciter aut pulchrum, nisi secundum omnes partes suas sit tale: quod autem ad perfectiorem commensurationem perducatur, hoc contingit secundum transmutationem simplicium qualitatum, quæ non augentur nisi secundum intensionem ex parte subjecti participantis. Quomodo autem se habeat circa virtutes, infra dicetur (quæst. LXVI, art. 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quod etiam in magnitudine corporali contingit dupliciter augmentum: uno modo, per additionem subjecti ad subjectum, sicut est in augmento viventium; alio modo per solam intensionem absque omni additione, sicut est in his quæ rarefiunt, ut dicitur [3].

Ad *secundum* dicendum, quod causa augens habitum facit quidem semper aliquid in subjecto, non autem novam formam; sed facit quod subjectum perfectius participet formam præexistentem, aut quod amplius se extendat.

Ad *tertium* dicendum, quod id quod nondum est album, est in potentia ad formam ipsam, tanquam nondum habens formam; et ideo agens causat novam formam in subjecto [4]. Sed id quod est minus calidum aut album, non est in potentia ad formam, cum jam actu formam habeat, sed est in potentia ad perfectum participationis modum; et hoc consequitur per actionem agentis.

ART. III. — UTRUM QUILIBET ACTUS AUGEAT HABITUM.

De his etiam Sent. IV, dist. 12, quæst. II, art. 1, quæst. I ad 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod quilibet actus augeat habitum. Multiplicata enim causa, multiplicatur effectus. Sed actus sunt causa habituum aliquorum, ut supra dictum est (quæst. LI, art. 2). Ergo habitus augetur, multiplicatis actibus.

(1) Metaph. lib. VII, text. 32.
(2) Quia nimirum forma sive species rerum sunt similes numeris, quibus nihil omnino addi potest quin eo ipso varientur.
(3) Physic. lib. IV, text. 63.
(4) Accidentalem nempe de qua expresse hic agitur; puta vel albedinem, vel calorem quæ sunt accidentales formæ vel calidi, vel albi.

2. Præterea, de similibus idem est judicium. Sed omnes actus ab eodem habitu procedentes sunt similes, ut dicitur [1]. Ergo si aliqui actus augeant habitum, quilibet actus augebit ipsum.

3. Præterea, simile augetur suo simili. Sed quilibet actus est similis habitui a quo procedit. Ergo quilibet actus auget habitum.

Sed *contra*, idem non est contrariorum causa. Sed, sicut dicitur [2], " aliqui actus ab habitu procedentes diminuunt ipsum, „ utpote cum negligenter fiunt. Ergo non omnis actus habitum auget.

CONCLUSIO. — Actus quilibet si intensioni habitus æquetur et ei proportionetur, augere habitum, et perfectiorem reddere potest; secus vero, si ab intensione habitus deficiat, et negligenter fiat.

Respondeo dicendum quod " similes actus similes habitus causant, „ ut dicitur [3]. Similitudo autem et dissimilitudo non solum attenditur secundum qualitatem eamdem vel diversam, sed etiam secundum eumdem vel diversum participationis modum. Est enim dissimile non solum nigrum albo, sed etiam minus album magis albo; nam etiam motus fit a minus albo in magis album, tanquam ex opposito in oppositum, ut dicitur [4]. Quia vero usus habituum in voluntate hominis consistit, ut ex supra dictis patet (quæst. XLIX, art. 3, et qu. L, art. 5), sicut contingit quod aliquis habens habitum non utitur illo, vel etiam agit actum contrarium; ita etiam potest contingere quod utitur habitu secundum actum non respondentem proportionaliter intensioni habitus. Si igitur intensio actus proportionaliter æquetur intensioni habitus, vel etiam superexcedat, quilibet actus vel auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius, ut loquamur de augmento habituum ad similitudinem augmenti animalis. Non enim quodlibet alimentum assumptum actu auget animal, sicut nec quælibet gutta cavat lapidem; sed multiplicato alimento tandem fit augmentum; ita etiam multiplicatis actibus crescit habitus. Si vero intensio actus proportionaliter deficiat ab intensione habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem ipsius.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

(1) Ethic. lib. II, cap. 1 et 2. (2) Ethic. lib. II cap. 2, circa med. (3) Ethic. lib. II, cap. 1 et 2. (4) Physic. lib. V, text. 52.
(5) Ita ex codd. Nicolai. Al., *quædam, et non corrumpitur.*

QUÆSTIO LIII.

DE CORRUPTIONE ET DIMINUTIONE HABITUUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de diminutione et corruptione habituum; et circa hoc quæruntur tria. 1. Utrum habitus corrumpi possit. — 2. Utrum possit diminui. — 3 De modo corruptionis et diminutionis.

ART. I. — UTRUM HABITUS CORRUMPI POSSIT.

De his etiam part. I, quæst. LXXXIX, art. 5 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus corrumpi non possit. Habitus enim inest sicut natura quædam; unde operationes secundum habitum sunt delectabiles. Sed natura non corrumpitur, manente eo cujus est natura. Ergo neque habitus corrumpi potest, manente subjecto.

2. Præterea, omnis corruptio formæ vel est per corruptionem subjecti, vel est a contrario; sicut ægritudo corrumpitur corrupto animali, vel etiam superveniente sanitate. Sed scientia, quæ est quidam habitus, non potest corrumpi per corruptionem subjecti, quia intellectus, qui est subjectum ejus, est substantia quædam quæ non corrumpitur [5], ut dicitur [6]. Et similiter etiam non potest corrumpi a contrario; nam species intelligibiles non sunt ad invicem contrariæ, ut dicitur [7]. Ergo habitus scientiæ nullo modo corrumpi potest.

3. Præterea, omnis corruptio est per aliquem motum. Sed habitus scientiæ, qui est in anima, non potest corrumpi per motum per se ipsius animæ; quia anima per se non movetur, movetur autem per accidens per motum corporis. Nulla autem transmutatio corporalis videtur posse corrumpere species intelligibiles existentes in intellectu, cum intellectus sit per se locus specierum sine corpore; unde ponitur quod nec per senium, nec per mortem corrumpuntur habitus. Ergo scientia corrumpi non potest, et per consequens nec ha-

(6) De anima, lib. I, text. 65.
(7) Metaph. lib. VII, text. 52

bitus virtutis, qui etiam est in anima rationali; et sicut Philosophus dicit [1], " virtutes sunt permanentiores disciplinis. „

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [2] quod " scientiæ corruptio est oblivio et deceptio. „ Peccando etiam aliquis habitum virtutis amittit; et " ex contrariis actibus virtutes generantur et corrumpuntur, „ ut dicitur [3].

CONCLUSIO. — Corrumpi contingit per se, vel per accidens quoscumque habitus qui vel contrarium habent, vel in subjectis sunt quæ corrumpi possint.

Respondeo dicendum quod secundum se dicitur aliqua forma corrumpi per contrarium suum; per accidens autem per corruptionem sui subjecti. Si igitur fuerit aliquis habitus cujus subjectum est corruptibile, et cujus causa habet contrarium, utroque modo corrumpi poterit; sicut patet de habitibus corporalibus, scilicet sanitate et ægritudine. Illi vero habitus quorum subjectum est incorruptibile, non possunt corrumpi per accidens. Sunt tamen habitus quidam qui, etsi principaliter sint in subjecto incorruptibili, secundario tamen sunt in subjecto corruptibili; sicut habitus scientiæ, qui principaliter quidem est in intellectu possibili, secundario autem in viribus apprehensivis sensitivis, ut supra dictum est (qu. L, art. 3 ad 3), et ideo ex parte intellectus possibilis habitus scientiæ non potest corrumpi per accidens, sed solum ex parte inferiorum virium sensitivarum. Est igitur considerandum si possunt hujusmodi habitus per se corrumpi. Si igitur fuerit aliquis habitus qui habeat aliquod contrarium vel ex parte sua, vel ex parte suæ causæ, poterit per se corrumpi; si vero non habet contrarium, non poterit per se corrumpi. Manifestum est autem quod species intelligibilis in intellectu possibili existens non habet aliquid contrarium; neque iterum intellectui agenti [4], qui est causa ejus, potest aliquid esse contrarium. Unde si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis et per se et per accidens. Hujusmodi autem sunt habitus primorum principiorum tam speculabilium quam practicorum, qui nulla oblivione vel deceptione corrumpi possunt, sicut Philosophus dicit [5] de prudentia, quod " non perditur per oblivionem. „ Aliquis vero habitus est in intellectu possibili ex ratione causatus, scilicet habitus conclusionum, qui dicitur scientia; cujus causæ dupliciter potest aliquid contrarium esse. Uno modo ex parte ipsarum propositionum, ex quibus ratio procedit. Etenim enuntiationi quæ est: " Bonum est bonum, „ contraria est ea quæ est: " Bonum non est bonum, „ secundum Philosophum [6]. Alio modo quantum ad ipsum processum rationis, prout syllogismus sophisticus opponitur syllogismo dialectico vel demonstrativo. Sic igitur patet quod per falsam rationem potest corrumpi habitus veræ opinionis aut etiam scientiæ. Unde Philosophus dicit quod " deceptio est corruptio scientiæ, „ sicut supra dictum est (in arg. *Sed cont.*). Virtutum vero quædam sunt intellectuales, quæ sunt in ipsa ratione, ut dicitur [7], de quibus est eadem ratio quæ est de scientia vel opinione. Quædam vero sunt in parte animæ appetitiva, quæ sunt virtutes morales; et eadem ratio est de vitiis oppositis. Habitus autem appetitivæ partis causantur per hoc quod ratio nata est appetitivam partem movere. Unde per judicium rationis in contrarium moventis quocumque modo, scilicet sive ex ignorantia, sive ex passione, vel etiam ex electione, corrumpitur habitus virtutis vel vitii [8].

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut dicitur [9], " habitus similitudinem habet naturæ, deficit tamen ab ipsa; „ et ideo cum natura rei nullo modo removeatur ab ipsa, habitus saltem difficile removetur.

Ad *secundum* dicendum, quod, etsi speciebus intelligibilibus non sit ali-

(1) Ethic. lib. I, cap. 10, in med.
(2) Lib. De longitudine et brevitate vitæ, c. 2.
(3) Ethic. lib. II, cap. 2, non multum a princ.
(4) Ita codd. et editi passim. Edit. Romana, *in intellectu agente*; et mox in cod. Tarrac. omittitur, *qui est causa ejus*.
(5) Ethic. lib. VI, cap. 5, in fin.
(6) Periherm. lib. II, cap. ult. a med.
(7) Ethic. lib. VI, cap. 1 vel 2.
(8) Hinc habitus corporales sunt corruptibiles per se et per accidens; habitus primorum principiorum non sunt corruptibiles neque per se, neque per accidens; habitus vero scientiarum et virtutum sunt corruptibiles per se et per accidens.
(9) Ethic. lib. VII, cap. 10, non longe a fin.

quid contrarium, enuntiationibus tamen et processui rationis potest aliquid esse contrarium, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod scientia non removetur per motum corporalem, quantum ad ipsam radicem habitus; sed solum quantum ad impedimentum actus, inquantum intellectus indiget in suo actu viribus sensitivis, quibus impedimentum affertur per corporalem transmutationem. Sed per intelligibilem motum rationis potest corrumpi habitus scientiæ etiam quantum ad ipsam radicem habitus; et similiter etiam potest corrumpi habitus virtutis. Tamen quod dicitur " virtutes esse permanentiores disciplinis, " intelligendum est non ex parte subjecti vel causæ, sed ex parte actus : nam virtutum usus est continuus per totam vitam, non autem usus disciplinarum.

ART. II. — UTRUM HABITUS POSSIT DIMINUI.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus diminui non possit. Habitus enim est quædam qualitas et forma simplex. Simplex autem aut totum habetur, aut totum amittitur. Ergo habitus, etsi corrumpi possit, diminui non potest.

2. Præterea, omne quod convenit accidenti, convenit eidem secundum se vel ratione sui subjecti. Habitus autem secundum seipsum non intenditur et remittitur: alioquin sequeretur quod aliqua species de suis individuis prædicaretur secundum *magis* et *minus*. Si vero secundum participationem subjecti diminui possit, sequitur quod aliquid accidat habitui proprium, quod non sit commune ei et subjecto. Cuicumque autem formæ convenit aliquid proprium præter suum subjectum, illa forma est separabilis, ut dicitur [1]. Sequitur ergo quod habitus sit forma separabilis, quod est impossibile.

3. Præterea, ratio et natura habitus, sicut et cujuslibet accidentis, consistit in concretione ad subjectum, unde et quodlibet accidens definitur per suum subjectum. Si igitur habitus secundum seipsum non intenditur neque remittitur, neque etiam secundum concretionem sui ad subjectum diminui poterit; et ita nullo modo diminuetur.

Sed *contra* est quod contraria nata sunt fieri circa idem. Augmentum autem et diminutio sunt contraria. Cum igitur habitus possit augeri, videtur quod etiam possit diminui.

CONCLUSIO. — Sicut contingit habitus augeri, ita et diminui ex his causis possunt, ex quibus corrumpuntur.

Respondeo dicendum quod habitus dupliciter diminuuntur, sicut et augentur, ut ex supra dictis patet (quæst. LII, art. 1). Et sicut ex eadem causa augentur ex qua generantur, ita ex eadem causa diminuuntur ex qua corrumpuntur. Nam diminutio habitus est quædam via ad corruptionem, sicut e converso generatio habitus est quoddam fundamentum augmenti ipsius.

Ad *primum* ergo dicendum, quod habitus secundum se consideratus est forma simplex [2]; et secundum hoc non accidit ei diminutio, sed secundum diversum modum participandi, qui provenit ex indeterminatione potentiæ ipsius participantis, quæ scilicet diversimode potest unam formam participare, vel quæ potest ad plura vel ad pauciora extendi [3].

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procederet, si ipsa essentia habitus nullo modo diminueretur. Hoc autem non ponimus, sed quod quædam diminutio essentiæ habitus non habet principium ab habitu, sed a participante.

Ad *tertium* dicendum, quod quocumque modo significetur accidens, habet dependentiam a subjecto secundum suam rationem; aliter tamen et aliter. Nam accidens significatum in abstracto importat habitudinem ad subjectum, quæ incipit ab accidente, et terminatur ad subjectum; nam albedo dicitur qua aliquid est album. Et ideo in definitione accidentis abstracti non ponitur subjectum, quasi prima pars definitionis, quæ est genus, sed quasi secunda, quæ est differentia; dicimus enim quod simitas est curvitas nasi. Sed in concretis in-

(1) De anima, lib. I, text. 13.

(2) Sive *qualitas simplex* quasi accidentalis forma (Nicolai).

(3) Referendo ad modos illos duos quibus habitus diminui significatur, scilicet per minorem, sive debiliorem radicationem in subjecto, vel per substractionem aliquorum graduum formæ præexistentis; ex opposito ad alios prædictos modos quibus augeri potest; scilicet per majorem radicationem in subjecto vel per additionem.

cipit habitudo a subjecto, et terminatur ad accideus; dicitur enim album quod habet albedinem. Propter quod in definitione hujusmodi accidentis ponitur subjectum tanquam genus, quod est prima pars definitionis; dicimus enim quod simum est nasus curvus. Sic igitur id quod convenit accidentibus ex parte subjecti, non autem ex ipsa ratione aceideutis, non attribuitur aecidenti in abstracto, sed in conereto; et hujusmodi est intensio et remissio in quibusdam aecidentibus: unde albedo non dicitur *magis* et *minus*, sed album. Et eadem ratio est in habitibus et aliis qualitatibus; nisi quod quidam habitus augentur vel diminuuntur per quamdam additionem, ut ex supra dictis patet (quæst. LII, art. 2).

ART. III. — UTRUM HABITUS CORRUMPATUR VEL DIMINUATUR PER SOLAM CESSATIONEM AB OPERE.

De his etiam 2 2, quæst. XXIV, art. 10, et Sent. I, dist. 17, quæst. II, art. 5 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non corrumpatur aut diminuatur per solam eessationem ab opere. Habitus enim permanentiores sunt quam passibiles qualitates [1], ut ex supra dictis apparet (quæst. XLIX, art. 2 ad 3). Sed passibiles qualitates non eorrumpuutur neque diminuuntur per eessationem ab aetu; non enim albedo diminuitur, si visum nou immutet; neque calor, si non ealefaciat. Ergo neque habitus diminuuntur, neque eorrumpuntur per eessatiouem ab aetu.

2. Præterea, eorruptio et diminutio sunt quædam mutationes. Sed nihil mutatur absque aliqua causa movente. Cum igitur cessatio ab actu non importet aliquam causam moventem, non videtur quod per cessationem ab aetu possit esse diminutio vel corruptio habitus.

3. Præterea, habitus seientiæ et virtutis sunt in anima intellectiva, quæ est supra tempus. Ea vero quæ sunt supra tempus non corrumpuntur, neque diminuuntur per temporis diuturnitatem. Ergo neque hujusmodi habitus corrumpuntur vel diminuuntur per temporis diuturuitatem, si diu aliquis absque exercitio permaneat.

(1) Qualitates passibiles non habent causas fixas et immobiles de se sicut habitus, cum sint causæ duntaxat corporales; unde nec æque permanentes natura sua, vel firmæ sunt, sed per accidens tantum possunt ita firmiter inhærere vel difficile removeri.

Sed *contra* est quod Philosophus [2], dicit quod " eorruptio seientiæ non solum est deceptio, sed etiam oblivio; " et etiam [3] dieitur quod " multas amieitias inappellatio dissolvit; " et eadem ratione alii habitus virtutum per cessationem ab actu diminuuntur vel tolinntur.

CONCLUSIO. — Sicut ex actibus generatur et augetur habitus; ita cessare ab actu diminuit et tollit nonnunquam habitum.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur [4], aliquid potest esse movens dupliciter: uno modo per se, quod scilicet movet secuudum rationem propriæ formæ, sicut ignis calefaeit; alio modo per aceidens, sieut id quod removet prohibens. Et hoc modo cessatio ab aetu causat corruptionem vel diminutionem habituum, inquantum scilicet removetur aetus qui prohibebat causas corrumpentes vel diminueutes habitum. Dictum est enim (art. præc.) quod habitus per se corrumpuntur vel diminuuntur ex eontrario agente. Unde quornmeumque habituum contraria sucereseunt per temporis tractum, quæ oportet subtrahi per actum ab habitu proeedentem, hujusmodi habitus diminuuutur vel etiam tolluntur totaliter per diuturnam eessationem ab actu, ut patet etiam in scientia et in virtute. Manifestum est euim quod habitus virtutis moralis faeit hominem promptum ad eligendum medium in operationibus et passionibus. Cum autem aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones vel operationes proprias, neeesse est quod provcniant multæ passiones et operationes præter modum virtutis, ex inelinatione appetitus sensitivi et aliorum quæ exterius movent. Undc corruupitur virtus vel diminuitur per cessationem ab aetu. Similiter etiam est ex parte habituum iutellectualium; seeundum quos est homo promptus ad reete judieandum de imaginatis. Cum igitnr homo eessat ab usu intellectualis habitus, insurgunt imagiuationes extraneæ, et quandoque ad eontrarium ducentes; ita quod, nisi per frequentem usum intel-

(2) Lib. De longitudine et brevitate vitæ, c. 2.
(3) Ethic. lib. VIII, cap. 5, parum a princ.
(4) Physic. lib. VIII, text. 27.

lectualis habitus quodammodo succidantur vel comprimantur, redditur homo minus aptus ad recte judicandum, et quandoque totaliter disponitur ad contrarium. Et sic per cessationem ab actu diminuitur vel etiam corrumpitur intellectualis habitus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ita etiam calor per cessationem a calefaciendo corrumperetur, si per hoc increscret frigidum, quod est calidi corruptivum.

Ad *secundum* dicendum, quod cessatio ab actu est movens ad corruptionem vel diminutionem, sicut removens prohibens, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod pars intellectiva animæ secundum se est supra tempus, sed pars sensitiva subjacet tempori, et ideo per temporis cursum transmutatur quantum ad passiones appetitivæ partis, et etiam quantum ad vires apprehensivas. Unde Philosophus dicit [1], quod " tempus est causa oblivionis. „

QUÆSTIO LIV.

DE DISTINCTIONE HABITUUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de distinctione habituum; et circa hoc quæruntur quatuor: 1. Utrum multi habitus possint esse in una potentia. — 2. Utrum habitus distinguantur secundum objecta. — 3. Utrum habitus distinguantur secundum bonum et malum. — 4. Utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur.

ART. I. — UTRUM MULTI HABITUS POSSINT ESSE IN UNA POTENTIA.

De his etiam 2 2, quæst. LXVII, art. 5 corp., et Sent. III, dist. 33, quæst. I, art. 1, quæst. III corp., et dist. 35, quæst. II. art. 3, quæst. II ad 3, et De ver. quæst. I, art. 12 ad 4, et quæst. XV, art. 2 ad 11.

Ad primum sic proceditur 1. Videtur quod non possint esse multi habitus in una potentia. Eorum enim quæ secundum idem distinguuntur, multiplicato uno, multiplicatur et aliud. Sed secundum idem potentiæ et habitus distinguuntur, scilicet secundum actus et objecta. Similiter ergo multiplicantur. Non ergo possunt esse multi habitus in una potentia.

2. Præterea, potentia est virtus quædam simplex. Sed in uno subjecto simplici non potest esse diversitas accidentium; quia subjectum est causa accidentis; ab uno autem simplici non videtur procedere nisi unum. Ergo in una potentia non possunt esse multi habitus.

3. Præterea, sicut corpus formatur per figuram, ita potentia formatur per habitum. Sed unum corpus non potest simul formari diversis figuris. Ergo neque una potentia potest simul formari diversis habitibus. Non ergo plures habitus possunt simul esse in una potentia.

Sed *contra* est quod intellectus est una potentia, in qua tamen sunt diversarum scientiarum habitus.

CONCLUSIO. — Sicut unius potentiæ plures actus esse possunt; ita in una eademque potentia plures habitus esse valent.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XLIX, art. 4), habitus sunt dispositiones quædam alicujus in potentia existentis ad aliquid, sive ad naturam, sive ad operationem, vel finem naturæ. Et de illis quidem habitibus qui sunt dispositiones ad naturam, manifestum est quod possunt plures esse in uno subjecto, eo quod unius subjecti possunt diversimode partes accipi, secundum quarum dispositionem habitus dicuntur; sicut si accipiantur humani corporis partes *humores* [2], prout disponuntur secundum naturam humanam, est habitus vel dispositio sanitatis; si vero accipiantur partes similes, ut nervi, et ossa, et carnes, carum dispositio in ordine ad naturam est fortitudo, aut macies; si vero accipiantur membra, ut manus, et pes, et hujusmodi, earum dispositio naturæ conveniens est pulchritudo. Et sic sunt plures habitus vel dispositiones in eodem. Si vero loquamur de habitibus qui sunt dispositiones ad opera, qui proprie pertinent ad potentias, sic etiam contingit unius potentiæ esse habitus plures. Cujus ratio est, quia subjectum habitus est potentia passiva, ut supra dictum est (quæst. LI, art. 2). Potentia enim activa tantum non est alicujus habitus subjectum, ut ex supra dictis patet (ibid.). Potentia autem passiva comparatur ad actum determinatum unius speciei, sicut materia ad formam; eo quod sicut materia determinatur ad unam formam per unum agens, ita etiam potentia passiva a ratione unius objecti

(1) Physic. lib. IV, text. 117.

(2) Vel inversa constructione, *si humores accipiantur ut humani corporis partes.*

activi determinatur ad unum actum secundum speciem. Unde sicut plura objecta possunt movere unam potentiam passivam; ita una potentia passiva potest esse subjectum diversorum actuum vel perfectionum secundum speciem. Habitus autem sunt quædam qualitates aut formæ inhærentes potentiæ, quibus inclinatur potentia ad determinatos actus [1] secundum speciem. Unde ad unam potentiam possunt plures habitus pertinere, sicut et plures actus specie differentes.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut in rebus naturalibus diversitas specierum est secundum formam, diversitas autem generum est secundum materiam, ut dicitur [2]; ea enim sunt diversa genere quorum est materia diversa; ita etiam diversitas objectorum secundum genus facit distinctionem potentiarum. Unde Philosophus dicit [3], quod " ad ea quæ sunt genere altera, sunt etiam animæ particulæ aliæ. „ Diversitas vero objectorum secundum speciem facit diversitatem actuum secundum speciem, et per consequens habituum. Quæcumque enim sunt diversa genere, sunt etiam specie diversa; sed non convertitur. Et ideo diversarum potentiarum sunt diversi actus specie, et diversi habitus. Non autem oportet quod diversi habitus sint diversarum potentiarum, sed possunt esse plures unius; et sicut sunt genera generum, et species specierum; ita etiam contingit esse diversas species habituum et potentiarum.

Ad *secundum* dicendum, quod potentia etsi sit quidem simplex secundum essentiam, est tamen multiplex virtute secundum quod ad multos actus specie differentes se extendit: et ideo nihil prohibet in una potentia esse multos habitus specie differentes.

Ad *tertium* dicendum, quod corpus formatur per figuram, sicut per propriam terminationem. Habitus autem non est terminatio potentiæ, sed est dispositio ad actum sicut ad ultimum terminum. Et ideo non possunt [4] esse unius potentiæ simul plures actus, nisi forte secundum quod unus comprehenditur sub alio; sicut nec unius corporis plures figuræ, nisi secundum quod una est in alia, sicut trigonum in tetragono. Non enim potest intellectus simul multa actu intelligere; potest tamen simul habitu multa scire.

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac., et edit. Patav. Edit. Rom., *ad determinationem actus*. Nicolai, *ad terminationem actus*. (2) Metaph. lib. v, text. 33.

ART. II. — UTRUM HABITUS DISTINGUANTUR SECUNDUM OBJECTA.

De his etiam infra, art. 3 corp., et quæst. LX, art. 1 corp., et quæst LXIII, art. 4 corp., et Ethic., lib. V, lect. 1 fin., et De anima, lib. II, lect. 16 fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non distinguantur secundum objecta. Contraria enim sunt specie differentia. Sed idem habitus scientiæ est contrariorum, sicut medicina sani et ægri [5]. Non ergo secundum objecta specie differentia habitus distinguuntur.

2. Præterea, diversæ scientiæ sunt diversi habitus. Sed idem scibile pertinet ad diversas scientias; sicut terram esse rotundam demonstrat naturalis et astrologus, ut dicitur [6]. Ergo habitus non distinguuntur secundum objecta.

3. Præterea, ejusdem actus est idem objectum. Sed idem actus potest pertinere ad diversos habitus virtutum, si ad diversos fines referatur; sicut dare pecuniam alicui, si sit propter Deum, pertinet ad charitatem; si vero sit propter debitum solvendum, pertinet ad justitiam. Ergo etiam idem objectum potest ad diversos habitus pertinere. Non ergo est diversitas habituum secundum diversitatem objectorum.

Sed *contra*, actus differunt specie secundum diversitatem objectorum, ut supra dictum est (quæst. I, art. 3, et quæst. XVIII, art. 2). Sed habitus sunt dispositiones quædam ad actus. Ergo etiam habitus distinguuntur secundum diversa objecta.

CONCLUSIO. — Secundum tria habitus specie distinguuntur: secundum principia activa talium dispositionum, secundum naturam et secundum objecta specie differentia.

Respondeo dicendum quod habitus et est forma quædam et est habitus. Potest ergo distinctio habituum secundum speciem attendi aut secundum communem modum quo formæ specie distinguuntur, aut secundum proprium modum distinctionis habituum. Distinguuntur siquidem formæ ab invicem

(3) Ethic. lib. VI, cap. 1 a med. (4) Al., *possent*. (5) Supple *cognoscitivus habitus est*. (6) Phys. lib. II, text. 17.

secundum diversa principia activa, eo quod " omne agens facit simile secundum speciem [1]. „ Habitus autem importat ordinem ad aliquid. Omnia autem quæ dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum ad quæ dicuntur. Est autem habitus dispositio quædam ad duo ordiuata, scilicet ad naturam, et ad operationem consequentem naturam. Sic igitur secundum tria habitus specie distinguuntur [2]: uno quidem modo secundum principia activa talium dispositionum; alio vero modo secundum naturam; tertio vero modo secundum objecta specie differentia, ut per sequentia explicabitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in distinctione poteutiarum vel etiam habituum, non est considerandum ipsum objectum materialiter, sed ratio objecti differens specie vel etiam genere. Quamvis autem contraria specie differant diversitate rerum, tamen eadem ratio est cognoscendi utrumque, quia unum per aliud cognoscitur. Et ideo iuquantum conveniunt in una ratione cognoscibilis, pertinent ad unum habitum cognoscitivum.

Ad *secundum* dicendum, quod terram esse rotundam, per aliud medium demonstrat naturalis, et per aliud astrologus. Astrologus enim hoc demonstrat per media mathematica, sicut per figuras eclipsium, vel per aliud hujusmodi. Naturalis vero hoc demonstrat per medium naturale, sicut per motum gravium ad medium, vel per aliud hujusmodi. Tota autem virtus demonstrationis, quæ est " syllogismus faciens scire, „ ut dicitur [3], dependet ex medio; et ideo diversa media sunt sicut diversa principia activa, secundum quæ habitus scientiarum diversificantur.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Philosophus dicit [4], " ita se habet finis in operabilibus, sicut principium in demonstrativis, „ et ideo diversitas finium diversificat virtutes, sicut et diversitas activorum principiorum; sunt etiam ipsi fines objecta actuum interiorum, qui maxime pertinent ad virtutes, ut ex supra dictis patet (quæst. XIX, art. 1 et 2).

(1) De univoco tantum intelligi proprie potest cum æquivoca rem alterius a se speciei producant.

(2) Quod non intelligendum est quasi oporteat omnes habitus ita tripliciter distingui; sed satis est quod quidam habitus possint vel secundum illas tres considerationes distingui, vel aliqui secundum unam ex illis, alii secundum aliam.

(3) Poster. lib. I, text. 5.

(4) Physic. lib. II, text. 89, et Ethic. lib. VII, c. 8, a med. (5) Topic. lib. IV, cap. ult., loc. 66.

(6) Ethic. lib. VII, cap. 1.

ART. III. — UTRUM HABITUS DISTINGUANTUR SECUNDUM BONUM ET MALUM.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non distinguantur secundum bonum et malum. Bonum enim et malum sunt contraria. Sed " idem habitus est contrariorum, „ ut supra habitum est (art. 2 hujus quæst., arg. 1). Ergo habitus non distinguuntur secundum bonum et malum.

2. Præterea, bonum convertitur cum ente; et sic cum sit commune omnibus, non potest sumi ut differentia alicujus speciei, ut patet per Philosophum [5]. Similiter etiam malum, cum sit privatio, et non ens, non potest esse alicujus entis differentia. Non ergo secundum bonum et malum possunt habitus specie distingui.

3. Præterea, circa idem objectum contingit esse diversos habitus malos, sicut circa concupiscentias, intemperantiam et insensibilitatem; et similiter etiam plures habitus bonos, scilicet virtutem humanam et virtutem heroicam, sive divinam, ut patet per Philosophum [6]. Non ergo distinguuntur habitus secundum bonum et malum.

Sed *contra* est quod habitus bonus contrariatur habitui malo, sicut virtus vitio. Sed contraria sunt diversa secundum speciem. Ergo habitus differunt specie secundum differentiam boni et mali.

CONCLUSIO. — Distinguuntur habitus per bonum et malum prout disponunt hominem in ordine ad naturam, vel ad actum convenientem, vel dissonantem naturæ, seu etiam in ordine ad actum convenientem naturæ superiori, vel naturæ inferiori.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), habitus specie distinguuntur non solum secundum objecta et principia activa, sed etiam in ordine ad naturam; quod quidem contingit dupliciter: uno modo secundum convenientiam ad naturam, vel etiam secundum disconvenientiam ab ipsa; et hoc modo distinguuntur specie habitus

bonus et malus. Nam habitus bonus dicitur qui disponit ad actum convenientem naturæ agentis; habitus autem malus dicitur qui disponit ad actum non convenientem naturæ; sicut actus virtutum naturæ humanæ conveniunt, eo quod sunt secundum rationem; actus vero vitiorum, cum sint contra rationem, a natura humana discordant. Et sic manifestum est quod secundum differentiam boni et mali [1], habitus specie distinguuntur. Alio modo secundum naturam habitus distinguuntur, ex eo quod habitus unus disponit ad actum convenientem naturæ inferiori, alius autem habitus disponit ad actum convenientem naturæ superiori. Et sic virtus humana, quæ disponit ad actum convenientem naturæ humanæ, distinguitur a divina virtute vel heroica [2], quæ disponit ad actum convenientem cuidam superiori naturæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod contrariorum potest esse unus habitus, secundum quod contraria conveniunt in una ratione. Nunquam tamen contingit quod habitus contrarii sint unius speciei. Contrarietas enim habituum est secundum contrarias rationes. Et ita secundum bonum et malum habitus distinguuntur, scilicet inquantum unus habitus est bonus, et alius malus; non autem ex hoc quod unus est boni, et alius est mali.

Ad *secundum* dicendum, quod bonum commune omni enti non est differentia constituens speciem alicujus habitus, sed quoddam bonum determinatum, quod est secundum convenientiam ad determinatam naturam, scilicet humanam. Similiter etiam malum, quod est differentia constitutiva habitus, non est privatio pura, sed est aliquid determinatum repugnans determinatæ naturæ.

Ad *tertium* dicendum, quod plures habitus boni circa idem specie distinguuntur secundum convenientiam ad diversas naturas, ut dictum est (in corp. art.). Plures vero habitus mali distinguuntur circa idem agendum secundum diversas repuguantias ad id quod est secundum naturam; sicut uni virtuti contrariantur diversa vitia circa eamdem materiam.

ART. IV. — UTRUM UNUS HABITUS EX MULTIS HABITIBUS CONSTITUATUR.

De his etiam supra, quæst. XXIII, art. 2 ad 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod unus habitus ex pluribus habitibus constituatur. Illud enim cujus generatio non simul perficitur, sed successive, videtur constitui ex pluribus partibus. Sed generatio habitus non est simul, sed successive ex pluribus actibus, ut supra habitum est (quæst. LI, art. 3). Ergo unus habitus constituitur ex pluribus habitibus.

2. Præterea, ex partibus constituitur totum. Sed uni habitui assignantur multæ partes, sicut Tullius ponit [3] multas partes fortitudinis, et temperantiæ, et aliarum virtutum. Ergo unus habitus constituitur ex pluribus.

3. Præterea, de una sola conclusione potest scientia haberi actu et habitu. Sed multæ conclusiones pertinent ad unam scientiam totam, sicut ad geometriam vel arithmeticam. Ergo unus habitus constituitur ex multis.

Sed *contra*, habitus, cum sit qualitas quædam, est forma simplex. Sed nullum simplex constituitur ex pluribus. Ergo unus habitus non constituitur ex pluribus habitibus.

CONCLUSIO. — Habitus est qualitas una simplex, non ex pluribus habitibus constituta: licet enim ad multa se extendat, id non fit nisi in ordine ad unum, a quo habet unitatem.

Respondeo dicendum quod habitus ad operationem ordinatus [4], de quo nunc principaliter intendimus, est perfectio quædam potentiæ. Omnis autem perfectio proportionatur suo perfectibili. Unde sicut potentia, cum sit una, ad multa se extendit, secundum quod conveniunt in uno aliquo, id est, in generali quadam ratione objecti; ita etiam habitus ad multa se extendit, secundum quod habet ordinem ad aliquod unum, puta ad unam specialem rationem objecti, vel

(1) Ex his patet bonum et malum non hic intelligi in genere moris, sed generaliter; ita ut bonum dicatur quidquid naturæ hominis revera convenit, et malum quod eidem naturæ disconvenit.

(2) Virtus heroica de qua hic S. Doctor loquitur, est virtus supernaturalis quæ a virtute communiter dicta non tantum differt secundum perfectionis modum.

(3) De invent. lib. II, aliquant. ante fin.

(4) Ad alterius differentiam qui non ad operationem immediate saltem, sed ad naturam ordinatur, ut superius ostensum est exemplo sanitatis, pulchritudinis aut similium qualitatum.

unam naturam, vel unum principium, ut ex supra dictis patet (art. 2 hujus quæst.). Si igitur consideremus habitum secundum ea ad quæ se extendit, sic inveniemus in eo quamdam multiplicitatem. Sed quia illa multiplicitas est ordinata ad aliquid unum, ad quod principaliter respicit habitus, inde est quod habitus est qualitas simplex non constituta ex pluribus habitibus, etiamsi ad multa se extendat. Non enim unus habitus se extendit ad multa nisi in ordine ad unum, ex quo habet unitatem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod successio in generatione habitus non contingit ex hoc quod pars ejus generetur post partem, sed ex eo quod subjectum non statim consequitur dispositionem firmam et difficile mobilem; et ex eo quod primo imperfecte incipit esse in subjecto, et paulatim perficitur; sicut etiam est de aliis qualitatibus.

Ad *secundum* dicendum, quod partes quæ singulis virtutibus cardinalibus assignantur, non sunt partes integrales ex quibus constituatur totum, sed partes subjectivæ, sive potentiales, ut infra patebit (quæst. LVII, art. 6 ad 4, et 2 2, quæst. XLVIII).

Ad *tertium* dicendum, quod ille qui in aliqua scientia acquirit per demonstrationem scientiam conclusionis unius, habet quidem habitum, sed imperfecte; cum vero acquirit per aliam demonstrationem scientiam conclusionis alterius, non aggeneratur in eo alius habitus, sed habitus qui prius inerat, fit perfectior, utpote ad plura se extendens; eo quod conclusiones et demonstrationes unius scientiæ ordinatæ sunt, et una derivatur ex alia.

QUÆSTIO LV.

DE VIRTUTIBUS QUANTUM AD EARUM ESSENTIAS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de habitibus in speciali; et quia habitus, ut dictum est (quæst. præc., art. 3), distinguuntur per bonum et malum, primo dicendum est de habitibus bonis, qui sunt virtutes, et alia eis adjuncta, scilicet dona, beatitudines et fructus; secundo de habitibus malis, scilicet de vitiis et peccatis. Circa virtutes autem quinque consideranda sunt. Primo de essentia virtutis; secundo de subjecto ejus; tertio de divisione virtutum; quarto de causa virtutis; quinto de quibusdam proprietatibus virtutis. Circa primum quæruntur quatuor. 1. Utrum virtus humana sit habitus. — 2. Utrum sit habitus operativus. — 3. Utrum sit habitus bonus. — 4. De definitione virtutis.

ART. I. — UTRUM VIRTUS HUMANA SIT HABITUS.

De his etiam infra, quæst. LVI, art. 3 corp., et Sent. II, dist. 27, art. 1, et III, dist. 23, quæst. I, art. 3, quæst. I et III, et De ver. quæst. I, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus humana non sit habitus. Virtus enim est " ultimum potentiæ, „ ut dicitur [1]. Sed ultimum uniuscujusque reducitur ad genus illud cujus est ultimum, sicut punctum ad genus lineæ. Ergo virtus reducitur ad genus potentiæ, et non ad genus habitus [2].

2. Præterea, Augustinus dicit [3], quod " virtus est bonus usus liberi arbitrii. „ Sed usus liberi arbitrii est actus. Ergo virtus non est habitus, sed actus.

3. Præterea, habitibus non meremur, sed actibus: alioquin homo mereretur continue, etiam dormiendo. Sed virtutibus meremur. Ergo virtutes non sunt habitus, sed actus.

4. Præterea, Augustinus dicit in lib. De moribus Ecclesiæ [4], quod " virtus est ordo amoris: „ et in Quæst. [5] dicit quod " ordinatio, quæ virtus vocatur, est fruendis frui, et utendis uti. „ Ordo autem seu ordinatio nominat vel actum vel relationem. Ergo virtus non est habitus, sed actus vel relatio.

5. Præterea, sicut inveniuntur virtutes humanæ, ita et virtutes naturales. Sed virtutes naturales non sunt habitus, sed potentiæ quædam. Ergo etiam neque virtutes humanæ.

Sed *contra* est quod Philosophus [6] scientiam et virtutem ponit esse habitus.

CONCLUSIO. — Cum virtus sit perfectio potentiæ in ordine ad actum, necessario virtus est habitus.

Respondeo dicendum quod virtus nominat quamdam potentiæ perfectionem. Uniuscujusque enim perfectio præcipue consideratur in ordine ad suum finem; finis autem potentiæ actus est, unde potentia dicitur esse perfecta, secundum

(1) De cælo, lib. I, text. 116.
(2) Ita cum cod. Alcan., Camer., Colon et Rom. Nicolai. Al., *Ergo virtus non reducitur ad genus habitus.*
(3) De libero arbitr. lib. II, implic. cap. 19, a princ., sed express. lib. I Retract., cap. 9, parum ante fin.
(4) Cap. 15, in princ.
(5) Lib. LXXXIII, quæst. 30, par im a prin
(6) Lib. Prædicam. cap. *De qualit.*

quod determinatur ad suum actum. Sunt autem quædam potentiæ, quæ secundum seipsas sunt determinatæ ad suos actus, sicut potentiæ naturales activæ; et ideo hujusmodi potentiæ naturales secundum seipsas dicuntur *virtutes*. Potentiæ autem rationales, quæ sunt propriæ hominis, non sunt determinatæ ad unum, sed se habent indeterminate ad multa; determinantur autem ad actus per habitus, sicut ex supra dictis patet (quæst. XLIX, art. 3), et ideo virtutes humanæ habitus sunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quandoque virtus dicitur id ad quod est virtus, scilicet vel objectum virtutis, vel actus ejus; sicut fides dicitur quandoque id quod creditur, quandoque vero ipsum credere, quandoque autem ipse habitus quo creditur. Unde quando dicitur quod virtus est ultimum potentiæ, sumitur virtus pro objecto virtutis. Id enim in quod ultimo potentia potest, est id ad quod dicitur virtus rei; sicut si aliquis potest ferre centum libras, et non plus, virtus ejus consideratur secundum centum libras, non autem secundum sexaginta. Objectio autem procedebat ac si essentialiter virtus esset ultimum potentiæ.

Ad *secundum* dicendum, quod bonus usus liberi arbitrii dicitur esse virtus secundum eamdem rationem, quia scilicet est id ad quod ordinatur virtus sicut ad proprium actum. Nihil est enim aliud actus virtutis quam bonus usus liberi arbitrii.

Ad *tertium* dicendum, quod aliquo dicimur mereri dupliciter; uno modo, sicut ipso merito, eo modo quo dicimur currere cursu, et hoc modo meremur actibus; alio modo dicimur mereri aliquo sicut principio merendi, sicut dicimur currere potentia motiva; et sic dicimur mereri virtutibus et habitibus [1].

Ad *quartum* dicendum, quod virtus dicitur ordo vel ordinatio amoris, sicut id ad quod est virtus; per virtutem enim ordinatur amor in nobis.

Ad *quintum* dicendum, quod potentiæ naturales sunt de se determinatæ ad unum, non autem potentiæ rationales; et ideo non est simile, ut dictum est (in corp. art.).

ART. II. — UTRUM VIRTUS HUMANA SIT HABITUS OPERATIVUS.

De his etiam infra, quæst. LXI, art. 1 corp., et quæst. LXXI, art. 1 ad 2, et 2 2, quæst. LVIII, art. 1 corp., et Sent. III, dist. 26, quæst. II, art. 1 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit de ratione virtutis humanæ quod sit habitus operativus. Dicit enim Tullius [2], quod " sicut est sanitas et pulchritudo corporis, ita est virtus animæ. „ Sed sanitas et pulchritudo non sunt habitus operativi. Ergo neque etiam virtus.

2. Præterea, in rebus naturalibus invenitur virtus non solum ad agere, sed etiam ad esse, ut patet per Philosophum [3], quod " quædam habent virtutem ut sint semper, quædam vero non ad hoc quod sint semper, sed aliquo tempore determinato. „ Sed sicut se habet virtus naturalis in rebus naturalibus, ita se habet virtus humana in rationalibus. Ergo etiam virtus humana non solum est ad agere, sed etiam ad esse.

3. Præterea, Philosophus dicit [4], quod virtus est " dispositio perfecti ad optimum [5]. „ Optimum autem, ad quod hominem oportet disponi per virtutem, est ipse Deus, ut probat Augustinus [6], ad quem disponitur anima per assimilationem ad ipsum. Ergo videtur quod virtus dicatur qualitas quædam animæ in ordine ad Deum, tanquam assimilativa ad ipsum, non autem in ordine ad operationem. Non igitur est habitus operativus.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [7], quod " virtus uniuscujusque rei est quæ opus ejus bonum reddit. „

CONCLUSIO. — Virtus humana cum sit perfectio potentiæ in ordine ad opus, oportet ipsam esse habitum operativum.

Respondeo dicendum quod virtus ex ipsa ratione nominis importat quamdam

(1) Meremur virtutibus tanquam actibus; meremur vero habitibus tanquam principiis meriti.
(2) De Tuscul. Quæst. lib. IV, ante med.
(3) De cælo, lib. I.
(4) Physic. lib. VII, text. 17.
(5) Virtus dicitur esse *dispositio perfecti ad optimum*; quia est dispositio complens potentiam ad eliciendum actum bonum, ac proinde cum dicitur ad optimum, illud *optimum* ex mente tum Philosophi (lib. VII Phys.), tum B. Thomæ (ibid. lect. V et quæst. XIV De verit. art. 3 ad 3) non intelligitur objectum, sed actus perfectus quem potentia per virtutem disposita potest elicere; et qui dici potest quid optimum, eo quod actus ab habitu procedens, sit aliquid melius quam habitus solus.
(6) Lib. De moribus Ecclesiæ, c. 3, 6 et 14.
(7) Ethic. lib. II, cap. 6, in princ.

perfectionem potentiæ, ut supra dictum est (art. præc.). Unde cum duplex sit potentia, scilicet potentia ad esse, et potentia ad agere, utriusque potentiæ perfectio virtus vocatur. Sed potentia ad esse se tenet ex parte materiæ, quæ est ens in potentia; potentia autem ad agere se tenet ex parte formæ, quæ est principium agendi, eo quod " unumquodque agit, inquantum est actu. „ In constitutione autem hominis corpus se tenet sicut materia, anima vero sicut forma. Et quantum quidem ad corpus, homo communicat cum aliis animalibus, et similiter quantum ad vires quæ sunt animæ et corpori communes. Solæ autem illæ vires quæ sunt propriæ animæ, scilicet rationales, sunt hominis tantum. Et ideo virtus humana, de qua loquimur, non potest pertinere ad corpus; sed tantum ad id quod est proprium animæ. Unde virtus humana non importat ordinem ad esse, sed magis ad agere. Et ideo de ratione virtutis humanæ est quod sit habitus operativus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod modus actionis sequitur dispositionem agentis; unumquodque enim quale est, talia operatur. Et ideo cum virtus sit principium aliqualis operationis, oportet quod in operante præexistat secundum virtutem aliqua conformis dispositio. Facit autem virtus operationem ordinatam; et ideo ipsa virtus est quædam dispositio ordinata in anima, secundum scilicet quod propriæ potentiæ animæ ordinantur aliqualiter ad invicem, et ad id quod est extra. Et ideo virtus, inquantum est conveniens dispositio animæ, assimilatur sanitati et pulchritudini, quæ sunt debitæ dispositiones corporis. Sed per hoc non excluditur quin virtus etiam sit operationis principium.

Ad *secundum* dicendum, quod virtus quæ est ad esse, non est propria hominis; sed solum virtus quæ est ad operationis, quæ sunt propria hominis.

Ad *tertium* dicendum, quod cum Dei substantia sit ejus actio, summa assimilatio hominis ad Deum est secundum aliquam operationem. Unde, sicut supra dictum est (quæst. III, art. 2), felicitas sive beatitudo per quam homo Deo maxime conformatur, quæ est finis humanæ vitæ, in operatione consistit.

(1) II. Cor. XII, 9. (2) Lib. De moribus Eccl. cap. 6, in princ. (3) Ethic. lib. II, cap. 6.

ART. III. — UTRUM VIRTUS HUMANA SIT HABITUS BONUS.

De his etiam 2 2, quæst. LVIII, art. 1 corp., et Sent II, dist 26, qu. II, art 1 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit de ratione virtutis quod sit habitus bonus. Peccatum enim in malo semper sumitur. Sed etiam peccati est aliqua virtus, secundum illud I. Cor. XV, vers. 56: *Virtus peccati lex.* Ergo virtus non semper est habitus bonus.

2. Præterea, virtus potentiæ respondet. Sed potentia non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum, secundum illud Isa. V, 22: *Væ qui potentes estis ad bibendum vinum, et viri fortes ad miscendam ebrietatem!* Ergo etiam virtus se habet et ad bonum et ad malum.

3. Præterea, secundum Apostolum [1], *virtus in infirmitate perficitur.* Sed infirmitas est quoddam malum. Ergo virtus non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [2]: " Nemo autem dubitabit quod virtus animam facit optimam; „ et Philosophus dicit [3] quod " virtus est quæ bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit. „

CONCLUSIO. — Virtus humana, quæ est habitus operativus, cum disponat hominem in ordine ad ultimum in quod potest, necessario bonus est habitus, et boni operativus.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), virtus importat perfectionem potentiæ. Unde " virtus cujuslibet rei determinatur ad ultimum in quod res potest, „ ut dicitur [4]. Ultimum autem in quod unaquæque potentia potest, oportet quod sit bonum; nam omne malum defectum quemdam importat: unde Dionysius dicit [5], quod " omne malum est infirmum. „ Et propter hoc oportet quod virtus cujuslibet rei dicatur in ordine ad bonum. Unde virtus humana, quæ est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus [6].

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut perfectum, ita et bonum dicitur metaphorice in malis; dicitur enim et perfectus fur sive latro, et bonus fur sive

(4) De cælo, lib. I, text. 116.
(5) De div. nom. lib. IV, part. 4, lect. 22.
(6) Quibusdam visum est non ita esse, sed D. Thomæ responsio communis et certa est.

latro, ut patet per Philosophum [1]. Secundum hoc ergo etiam virtus metaphorice in malis dicitur; et sic virtus peccati dicitur lex, inquantum scilicet per legem occasionaliter est peccatum augmentatum, et quasi ad maximum suum posse pervenit.

Ad *secundum* dicendum, quod malum ebrietatis et nimiæ potationis consistit in defectu ordinis rationis. Contingit autem cum defectu rationis esse aliquam potentiam inferiorem perfectam ad id quod est sui generis, etiam cum repugnantia vel defectu rationis. Perfectio autem talis potentiæ, cum sit cum defectu rationis, non posset dici virtus humana.

Ad *tertium* dicendum, quod tanto ratio perfectior esse ostenditur, quanto infirmitatos corporis et inferiorum partium magis potest vincere seu tolcrare. Et ideo virtus humana, quæ rationi attribuitur, in infirmitate perfici dicitur, non quidem rationis, sed in infirmitate corporis et inferiorum partium.

ART. IV. — UTRUM VIRTUS CONVENIENTER DEFINIATUR.

De his etiam Sent. II, dist. 27, art. 2, et III, dist. 23, quæst. I, art. 2, quæst. III, et De verit. quæst. I, art. 2, per tot. et art. 9 ad 1, et 10 ad 11.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit conveniens definitio virtutis quæ solet assignari, scilicet: " Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. „ Virtus enim est bonitas hominis; ipsa enim est quæ " bonum facit habentem. „ Sed bonitas non videtur esse bona, sicut nec albedo est alba. Igitur inconvenienter dicitur quod " virtus est bona qualitas. „

2. Præterea, nulla differentia est communior suo genere, cum sit generis divisiva. Sed bonum est communius quam qualitas; convertitur enim cum ente. Ergo bonum non debet poni in definitione virtutis ut differentia qualitatis.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit [2], " ubi primo occurrit aliquid quod non sit nobis pecoribusque commune, illud ad mentem pertinet. „ Sed quædam virtutes sunt etiam irrationabilium partium, ut Philosophus dicit [3]. Non ergo omnis virtus est " bona qualitas mentis. „

4. Præterea, rectitudo videtur ad justitiam pertinere; unde iidem dicuntur recti et justi. Sed justitia est species virtutis. Inconvenienter ergo ponitur rectum in definitione virtutis, cum dicitur: " Qua recte vivitur. „

5. Præterea, quicumque superbit de aliquo, male utitur eo. Sed multi superbiunt de virtute; dicit enim Augustinus in Regula, quod " superbia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant. „ Falsum est ergo quod nemo virtute male utatur.

6. Præterea, homo per virtutem justificatur. Sed Augustinus super illud Joan. cap. XIV: *Majora horum faciet*, dicit [4]: " Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. „ Inconvenienter ergo dicitur quod " virtutem Deus in nobis sine nobis operatur. „

Sed *contra* est auctoritas Augustini; ex cujus verbis prædicta definitio colligitur [5].

CONCLUSIO. — Virtus est bona qualitas, seu habitus mentis, qua recte vivitur, et qua nullus male utitur; et quam Deus in nobis sine nobis operatur.

Respondeo dicendum quod ista definitio perfecte complectitur totam rationem virtutis. Perfecta enim ratio uniuscujusque rei colligitur ex omnibus causis ejus. Comprehendit autem prædicta definitio omnes causas virtutis. Causa namque formalis virtutis, sicut et cujuslibet rei, accipitur ex ejus genere et differentia, cum dicitur bona qualitas; genus enim virtutis *qualitas* est; differentia autem *bonum*. Esset tamen convenientior definitio, si loco qualitatis habitus poneretur, qui est genus propinquum. Virtus autem non habet materiam *ex qua*, sicut nec alia accidentia; sed habet materiam *circa quam*, et materiam *in qua*, scilicet subjectum. Materia autem *circa quam* est objectum virtutis, quod non potuit in prædicta definitione poni,

(1) Metaph. lib. V, text. 21.
(2) De Trin. lib. XII, cap. 3, in princ.
(3) Ethic. lib. III, cap. 10, in princ.
(4) Implic. tract. 27, sed express. serm. 15 De verb. Apost. cap. 11, circa med.
(5) Et præcipue in De libero arbit., lib. II, cap. 19, et Contr. Julian., in lib. IV, cap. 3, et sup. illud Psal. CXVIII: *Feci judicium*, etc., conc. 26, ante med. — Quod sit « bonæ mentis qualitas » desumptum est ex lib. IV cont. Jul. cap. 3 et ex quæst. XXXI int. quæst. LXXXIII; quod « virtute recte vivatur et nullus ea male utatur, » habet August. (De lib. arb. lib. II, cap. 19); hæc clausula: *quam Deus in nobis sine nobis operatur*, desumpta est partim ex Epist. CV et partim ex conc. XXVI in Ps. 118.

eo quod per objectum determinatur virtus ad speciem; hic autem assignatur definitio virtutis in communi; unde ponitur subjectum loco causæ materialis, cum dicitur quod est " bona qualitas mentis. „ Finis autem virtutis cum sit habitus operativus, est ipsa operatio. Sed notandum quod habituum operativorum aliqui sunt semper ad malum, sicut habitus vitiosi; aliqui vero quandoque ad bonum, et quandoque ad malum, sicut opinio se habet ad verum et falsum. Virtus autem est habitus semper se habens ad bonum. Et ideo ut discernatur virtus ab his quæ semper se habent ad malum, dicitur: *Qua recte vivitur;* ut autem discernatur ab his quæ se habent quandoque ad bonum, quandoque ad malum, dicitur: *Qua nullus male utitur.* Causa autem efficiens virtutis infusæ, de qua definitio datur, Deus est; propter quod dicitur: *Quam Deus in nobis sine nobis operatur;* quæ quidem particula si auferatur, reliquum definitionis erit commune omnibus virtutibus, et acquisitis, et infusis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod id quod primo cadit in intellectu, est ens. Unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit ens, et per consequens quod sit unum et bonum, quæ convertuntur cum ente. Unde dicimus quod essentia est ens, et una, et bona; et quod unitas est ens, et una, et bona, et similiter de bonitate. Non autem hoc habet locum in specialibus formis, sicut est albedo et sanitas; non enim omne quod apprehendimus, sub ratione albi et sani apprehendimus. Sed tamen considerandum quod sicut accidentia et formæ non subsistentes dicuntur entia, non quod ipsa habeant esse, sed quia eis [1] aliquid est, ita etiam dicuntur bona vel una, non quidem aliqua alia bonitate vel unitate, sed quia est eis aliquid bonum vel unum. Sic igitur et virtus dicitur bona, quia ea aliquid est bonum.

Ad *secundum* dicendum, quod bonum quod ponitur in definitione virtutis, non est bonum commune, quod convertitur cum ente, et est in plus quam qualitas; sed est bonum rationis, secundum quod Dionysius dicit [2] quod " bonum animæ est secundum rationem esse. „

Ad *tertium* dicendum, quod virtus non potest esse in irrationali parte animæ, nisi inquantum participat rationem, ut dicitur [3]. Et ideo ratio, sive mens, est proprium subjectum virtutis humanæ.

Ad *quartum* dicendum, quod justitiæ est propria rectitudo quæ constituitur circa res exteriores, quæ in usum hominis veniunt, quæ sunt propria materia justitiæ, ut infra patebit (quæst. LX, art. 3, et 2 2, quæst. LXVII, art. 1 et 2). Sed rectitudo, quæ importat ordinem ad finem debitum et ad legem divinam, quæ est regula voluntatis humanæ, ut supra dictum est (quæst. XIX, art. 4), communis est omni virtuti.

Ad *quintum* dicendum, quod virtute potest aliquis male uti tanquam objecto, puta cum male sentit de virtute, cum odit eam, vel superbit de ea: non autem tanquam principio usus. ita scilicet quod malus sit actus virtutis.

Ad *sextum* dicendum, quod virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus; et sic est intelligendum quod dicitur: " Quam Deus in nobis sine nobis operatur. „ Quæ vero per nos aguntur, Deus in nobis causat non sine nobis agentibus; ipse enim operatur in omni voluntate et natura.

(1) Vox illa ablativo sensu usurpatur.
(2) De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22.

QUÆSTIO LVI.

DE SUBJECTO VIRTUTIS, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de subjecto virtutis; et circa hoc quæruntur sex: 1. Utrum virtus sit in potentia animæ sicut in subjecto. — 2. Utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis. — 3. Utrum intellectus possit esse subjectum virtutis. — 4. Utrum irascibilis et concupiscibilis. — 5. Utrum vires apprehensivæ sensitivæ. — 6. Utrum voluntas.

ART. I. — UTRUM VIRTUS SIT IN POTENTIA ANIMÆ SICUT IN SUBJECTO.

De his etiam supra, quæst. L, art. 1 et 3, quæst. VII, art. 2 corp., et Sent. III, dist. 33, quæst. II, art. 4, et De verit. quæst. XIV, art. 5 corp., et De ver. quæst. I, art. 3, et Opusc. XLIII, cap. 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus non sit in potentia animæ sicut in subjecto. Dicit enim Augustinus [4] quod " virtus est qua recte vivitur. „ Vivere autem non est per potentiam animæ, sed per ejus essentiam. Ergo virtus non est in potentia animæ, sed in ejus essentia.

(3) Ethic. lib. I, cap. ult.
(4) De lib. arb. lib. II, cap. 19.

2. Præterea, Philosophus dicit [1]: " Virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. " Sed sicut opus constituitur per potentiam, ita habens virtutem constituitur per essentiam animæ. Ergo virtus non magis pertinet ad potentiam animæ quam ad ejus essentiam.

3. Præterea, potentia est in secunda specie qualitatis. Virtus autem est quædam qualitas, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 4, et quæst. XLIX, art. 1). Qualitatis autem non est qualitas. Ergo virtus non est in potentia animæ sicut in subjecto.

Sed *contra*, " virtus est ultimum potentiæ, " ut dicitur [2]. Sed ultimum est in eo cujus est ultimum. Ergo virtus est in potentia animæ.

CONCLUSIO. — Virtus humana cum sit perfectio et habitus operativus, est in potentia animæ tanquam in proprio subjecto.

Respondeo dicendum quod virtutem pertinere ad potentiam animæ, ex tribus potest esse manifestum: primo quidem ex ipsa ratione virtutis, quæ importat perfectionem potentiæ; perfectio autem est in eo cujus est perfectio; secundo ex eo quod est habitus operativus, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 2). Omnis autem operatio est ab anima, per aliquam potentiam. Tertio ex hoc quod disponit ad optimum; optimum autem est finis, qui vel est operatio rei, vel aliquid consecutum per operationem a potentia egredientem. Unde virtus humana est in potentia animæ sicut in subjecto.

Ad *primum* ergo dicendum, quod vivere dupliciter sumitur; quandoque enim dicitur vivere ipsum esse viventis; et sic pertinet ad essentiam animæ, quæ est viventi essendi principium; alio modo vivere dicitur operatio viventis, et sic virtute recte vivitur, inquantum per eam aliquis recte operatur.

Ad *secundum* dicendum, quod bonum vel est finis, vel in ordine ad finem dicitur; et ideo cum bonum operantis consistat in operatione, hoc etiam ipsum quod virtus operantem bonum facit, refertur ad operationem, et per consequens ad potentiam.

Ad *tertium* dicendum, quod unum accidens dicitur esse in alio sicut in subjecto, non quia accidens per seipsum possit sustentare aliud accidens, sed quia unum accidens inhæret substantiæ mediante alio accidente, ut color corpori mediante superficie; unde superficies dicitur esse subjectum coloris. Et eo modo potentia animæ dicitur esse subjectum virtutis.

(1) Ethic. lib. II, cap. 6.
(2) De cælo, lib. I, text. 116

ART. II. — UTRUM UNA VIRTUS POSSIT ESSE IN PLURIBUS POTENTIIS.

De his etiam infra, quæst. LX, art. 5 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod una virtus possit esse in pluribus potentiis. Habitus enim cognoscuntur per actus. Sed unus actus progreditur diversimode a diversis potentiis, sicut ambulatio procedit a ratione sicut a dirigente, a voluntate sicut a movente, et a potentia motiva sicut ab exequente. Ergo etiam unus habitus virtutis potest in pluribus esse potentiis.

2. Præterea, Philosophus dicit [3], quod ad virtutem tria requiruntur, scilicet scire, velle et immobiliter operari. Sed scire pertinet ad intellectum, velle ad voluntatem. Ergo virtus potest esse in pluribus potentiis.

3. Præterea, prudentia est in ratione, cum sit " recta ratio agibilium, " ut dicitur [4]; est etiam in voluntate, quia non potest esse cum voluntate perversa, ut [5] dicitur. Ergo una virtus potest esse in duabus potentiis.

Sed *contra*, virtus est in potentia animæ sicut in subjecto. Sed idem accidens non potest esse in pluribus subjectis. Ergo una virtus non potest esse in pluribus potentiis animæ.

CONCLUSIO. — Impossibile est unam virtutem esse in duabus potentiis, nisi illæ ordinem ad invicem habeant in participatione illius virtutis.

Respondeo dicendum quod aliquid esse in duobus contingit dupliciter: uno modo sic quod ex æquo sit in utroque, et sic impossibile est unam virtutem esse in duabus potentiis: quia diversitas potentiarum attenditur secundum generales conditiones objectorum, diversitas autem habituum secundum speciales; unde ubicumque est diversitas potentiarum, est diversitas habituum

(3) Ethic. lib. II, cap. 4. (4) Ethic. lib. VI, c. [illegible]
(5) In eodem libro, cap. 12, in fine.

sed non convertitur [1]. Alio modo potest esse aliquid in duobus vel pluribus, non ex æquo, sed ordine quodam; et sic una virtus pertinere potest ad plures potentias, ita quod in una sit principaliter, et se extendat ad alias per modum diffusionis vel per modum dispositionis [2], secundum quod una potentia movetur ab alia, et secundum quod una potentia accipit ab alia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod idem actus non potest æqualiter et eodem ordine pertinere ad diversas potentias, sed secundum diversas rationes et diverso ordine.

Ad *secundum* dicendum, quod scire præexigitur ad virtutem moralem, inquantum virtus moralis operatur secundum rationem rectam; sed essentialiter in appetendo [3] virtus moralis consistit.

Ad *tertium* dicendum, quod prudentia realiter est in ratione sicut in subjecto; sed præsupponit rectitudinem voluntatis sicut principium, ut infra dicetur (art. seq. et quæst. LVII, art. 4).

ART. III. — UTRUM INTELLECTUS POSSIT ESSE SUBJECTUM VIRTUTIS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus non sit subjectum virtutis. Dicit enim Augustinus [4], quod " omnis virtus est amor. „ Subjectum autem amoris non est intellectus, sed solum vis appetitiva. Ergo nulla virtus est in intellectu.

2. Præterea, virtus ordinatur ad bonum, sicut ex supra dictis patet (q. LV, art. 3). Bonum autem non est objectum intellectus, sed appetitivæ virtutis. Ergo subjectum virtutis non est intellectus, sed appetitiva virtus.

3. Præterea, " virtus est quæ bonum facit habentem, „ ut Philosophus dicit [5]. Sed habitus perficiens intellectum non bonum facit habentem; non enim propter scientiam vel artem dicitur homo bonus. Ergo intellectus non est subjectum virtutis.

Sed *contra* est quod mens maxime dicitur intellectus. Subjectum autem virtutis est mens, ut patet ex definitione virtutis supra inducta (quæst. præc., art. 4). Ergo intellectus est subjectum virtutis.

CONCLUSIO. — Cum virtus sit quæ simpliciter et actu bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit; impossibile est intellectum esse subjectum virtutis simpliciter, nisi secundum ordinem ad voluntatem, quæ virtutis simpliciter subjectum est.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (ibid.), " virtus est habitus quo aliquis bene utitur. „ Dupliciter autem habitus aliquis ordinatur ad bonum actum: uno modo, inquantum per hujusmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum, sicut per habitum grammaticæ habet homo facultatem recte loquendi, non tamen grammatica facit ut homo semper recte loquatur. Potest enim grammaticus barbarizare, aut solœcismum facere, et eadem ratio est in aliis scientiis et artibus. Alio modo aliquis habitus non solum facit facultatem bene agendi, sed etiam facit quod aliquis recte facultate utatur, sicut justitia non solum facit quod homo sit promptæ voluntatis ad justa operandum, sed etiam facit ut juste operetur; et quia bonum, sicut et ens, non dicitur simpliciter aliquid secundum id quod est in potentia, sed secundum id quod est in actu, ideo ab hujusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari et esse bonus, puta quia est justus vel temperatus; et eadem ratio est de similibus. Et quia " virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, „ hujusmodi habitus simpliciter dicuntur virtutes, quia reddunt bonum opus in actu, et simpliciter faciunt bonum habentem. Primi vero habitus non simpliciter dicuntur virtutes; quia non reddunt bonum opus nisi in quadam facultate, nec simpliciter faciunt bonum habentem. Non enim dicitur simpliciter aliquis homo bonus ex hoc quod est sciens, vel artifex; sed dicitur bonus solum secundum quid, puta bonus grammaticus, aut bonus faber: et propter hoc plerumque scientia et ars contra virtutem dividitur, quando-

(1) Id est, non ubicumque diversitas est habituum, ibi etiam diversitas est potentiarum.

(2) Quasi sese diffundens in aliis, vel quod suum est aliis quodammodo communicans; sicut e contrario dicitur esse per *modum dispositionis*, quasi disponens ad alias quæ in aliis principaliter potentiis versantur.

(3) Sive in appetitu ad quem præsentia boni et fuga mali spectant.

(4) Lib. de moribus Eccl. cap. 15, in princ.

(5) Ethic. lib. II, cap 6.

que autem virtutes dicuntur [1]. Subjectum igitur habitus, qui secundum quid dicitur virtus, potest esse intellectus non solum practicus, sed etiam intellectus speculativus absque omni ordine ad voluntatem; sic enim Philosophus [2] scientiam, sapientiam et intellectum, et etiam artem ponit esse intellectuales virtutes. Subjectum vero habitus qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas vel aliqua potentia, secundum quod est mota a voluntate. Cujus ratio est, quia voluntas movet omnes alias potentias, quæ aliqualiter sunt rationales, ad suos actus, ut supra habitum est (quæst. IX, art. 1). Et ideo quod homo actu bene agat, contingit ex hoc quod homo habet bonam voluntatem. Unde virtus, quæ bene facit agere in actu, non solum in facultate, oportet quod vel sit in ipsa voluntate, vel in aliqua potentia, secundum quod est a voluntate mota. Contingit autem intellectum a voluntate moveri, sicut et alias potentias; considerat enim aliquis aliquid actu, eo quod vult. Et ideo intellectus, secundum quod habet ordinem ad voluntatem, potest esse subjectum virtutis simpliciter dictæ. Et hoc modo intellectus speculativus vel ratio est subjectum fidei: movetur enim intellectus ad assentiendum iis quæ sunt fidei, ex imperio voluntatis; nullus enim credit nisi volens. Intellectus vero practicus est subjectum prudentiæ. Cum enim prudentia sit " recta ratio agibilium ", requiritur ad prudentiam quod homo se bene habeat ad principia hujus rationis agendorum, quæ sunt fines ad quos bene se habet homo per rectitudinem voluntatis, sicut ad principia speculabilium per naturale lumen intellectus agentis. Et ideo sicut subjectum scientiæ, quæ est " ratio recta speculabilium, " est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem; ita subjectum prudentiæ est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod verbum Augustini intelligendum est de virtute simpliciter dicta; non quod omnis talis virtus sit simpliciter amor, sed quia dependet aliqualiter ab amore, inquantum dependet a voluntate, cujus prima affectio est amor, ut supra dictum est (quæst. XXV, art. 2).

Ad *secundum* dicendum, quod bonum uniuscujusque est finis ejus. Et ideo cum verum sit finis intellectus, cognoscere verum est bonus actus intellectus; unde habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum vel in speculativis, vel in practicis, dicitur virtus.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa procedit de virtute simpliciter dicta.

ART. IV. — UTRUM IRASCIBILIS ET CONCUPISCIBILIS SINT SUBJECTUM VIRTUTIS.

De his etiam infra, art. 5 ad 1, et Sent. II, dist. 14, quæst. II, art. 2 ad 2, et De ver. quæst. I, art. 4, et art. 10 ad 5

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis non possint esse subjectum virtutis. Hujusmodi enim vires sunt communes nobis et brutis. Sed nunc loquimur de virtute secundum quod est propria homini; sic enim dicitur virtus humana. Non igitur humanæ virtutis potest esse subjectum irascibilis et concupiscibilis, quæ sunt partes appetitus sensitivi, ut dictum est (part. I, quæst. LXXXI, art. 2).

2. Præterea, appetitus sensitivus est vis utens organo corporali. Sed bonum virtutis non potest esse in corpore hominis; dicit enim Apostolus [3]: *Scio quod non habitat in carne mea bonum.* Ergo appetitus sensitivus non potest esse subjectum virtutis.

3. Præterea, Augustinus probat [4], quod " virtus non est in corpore, sed in anima, eo quod per animam corpus regitur. Unde quod aliquis corpore bene utatur, totum refertur ad animam; sicut si mihi auriga obtemperans, equos quibus præest, recte regit, hoc totum mihi debetur. " Sed sicut anima regit corpus; ita etiam ratio regit appetitum sensitivum. Ergo totum rationali parti debetur quod irascibilis et concupiscibilis recte regantur. Sed " virtus est qua recte vivitur, " ut supra dictum est (quæst. LV, art. 4). Virtus igitur non est in irascibili et concupiscibili, sed solum in parte rationali.

4. Præterea, " principalis actus virtutis

(1) Ut patet Ethic. lib. VI, cap. 2, in fine, ex sensu D. Thomæ. (2) Ethic. lib. VI, cap. 3.

(3) Rom. VII, 18.
(4) Lib. De moribus Eccl. cap. 5.

moralis est electio, „ ut dicitur [1]. Sed electio non est actus irascibilis, vel concupiscibilis [2], sed rationis, ut supra dictum est (quæst. XIII, art. 1). Ergo virtus moralis non est in irascibili et concupiscibili, sed in ratione.

Sed *contra* est quod fortitudo ponitur esse in irascibili, temperantia autem in concupiscibili; unde Philosophus dicit [3], quod hæ virtutes " sunt irrationabilium partium. „

CONCLUSIO. — In irascibili et concupiscibili, ut sunt potestates appetitus sensitivi, nulla virtus est: sed ut subordinantur rationi, necesse est in utraque aliquam virtutem esse, quæ quædam est illarum ad rationem ipsam habitualis conformitas.

Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis dupliciter considerari possunt: uno modo secundum se, inquantum sunt partes appetitus sensitivi, et hoc modo non competit eis quod sint subjectum virtutis. Alio modo possunt considerari inquantum participant rationem per hoc quod natæ sunt rationi obedire, et sic irascibilis vel concupiscibilis potest esse subjectum virtutis humanæ. Sic enim est principium humani actus, inquantum participat rationem, et in his potentiis necesse est ponere virtutes. Quod enim in irascibili et concupiscibili sint aliquæ virtutes, patet. Actus enim qui progreditur ab una potentia secundum quod est ab alia mota, non potest esse perfectus, nisi utraque potentia sit bene disposita ad actum; sicut actus artificis non potest esse congruus, nisi etiam artifex sit bene dispositus ad agendum, et etiam ipsum instrumentum. In his igitur circa quæ operatur irascibilis et concupiscibilis, secundum quod sunt a ratione motæ, necesse est ut aliquis habitus perficiens ad bene agendum sit non solum in ratione, sed etiam in irascibili et concupiscibili. Et quia bona dispositio potentiæ moventis motæ attenditur secundum conformitatem ad potentiam moventem, ideo virtus quæ est in irascibili et concupiscibili, nihil aliud est quam quædam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis secundum se consideratæ, prout sunt partes appetitus sensitivi, communes sunt nobis et brutis; sed secundum quod sunt rationales per participationem, ut obedientes rationi, sic sunt propriæ hominis; et hoc modo possunt esse subjectum virtutis humanæ.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut caro hominis ex se quidem non habet bonum virtutis, fit tamen instrumentum virtuosi actus, inquantum movente ratione, membra nostra exhibemus ad serviendum justitiæ; ita etiam irascibilis et concupiscibilis ex se quidem non habent bonum virtutis, sed magis infectionem fomitis; inquantum vero conformantur rationi, sic in eis aggeneratur bonum virtutis moralis.

Ad *tertium* dicendum, quod alia ratione regitur corpus ab anima, et irascibilis et concupiscibilis a ratione. Corpus enim ad nutum obedit animæ absque contradictione in his in quibus natum est ab anima moveri. Unde Philosophus dicit [4], quod " anima regit corpus despotico principatu, „ id est, sicut dominus servum, et ideo totus motus corporis refertur ad animam; et propter hoc in corpore non est virtus, sed solum in anima. Sed irascibilis et concupiscibilis non obediunt ad nutum rationi; sed habent proprios motus suos, quibus interdum rationi repugnant: unde [5] Philosophus dicit quod " ratio regit irascibilem et concupiscibilem principatu politico, „ quo scilicet reguntur liberi, qui habent in aliquibus propriam voluntatem. Et propter hoc etiam oportet in irascibili et concupiscibili esse aliquas virtutes, quibus bene disponantur ad actum.

Ad *quartum* dicendum, quod in electione duo sunt: scilicet intentio finis, quæ pertinet ad virtutem moralem, et præacceptio ejus quod est ad finem, quod pertinet ad prudentiam, ut dicitur [6]. Quod autem habeat rectam intentionem finis circa passiones animæ, hoc contingit ex bona dispositione irascibilis et concupiscibilis. Et ideo virtutes morales circa passiones sunt in irascibili et concupiscibili; sed prudentia est in ratione.

(1) Ethic. lib. VIII, cap. 13, in fin.
(2) Cod. Alcan., *et concupiscibilis.*
(3) Ethic. lib. III, cap. 10 in princ.
(4) Polit. lib. I, cap. 3, a med.
(5) In eod. lib., loc. cit.
(6) Ethic. lib. VI, cap. 2 et 5.

ART. V. — UTRUM VIRES APPREHENSIVÆ SENSITIVÆ SINT SUBJECTUM VIRTUTIS.

De his etiam supra, qu. L, art. 3 ad 3, et Sent. III, dist. 33, quæst. II, art. 4, quæst. II ad 6, et De ver. quæst I, art. 5 ad 6.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in viribus sensitivis apprehensivis interius possit esse aliqua virtus. Appetitus enim sensitivus potest esse subjectum virtutis, inquantum obedit rationi. Sed vires sensitivæ apprehensivæ interius rationi obediunt; ad imperium enim rationis operatur et imaginativa, et cogitativa, et memorativa. Ergo in his viribus potest esse virtus.

2. Præterea, sicut appetitus rationalis, qui est voluntas, in suo actu potest impediri vel etiam adjuvari per appetitum sensitivum; ita etiam intellectus vel ratio potest impediri vel etiam juvari per vires prædictas. Sicut ergo in viribus sensitivis appetitivis potest esse virtus, ita etiam in apprehensivis.

3. Præterea, prudentia est quædam virtus, cujus partem ponit Tullius memoriam in sua Rhetorica [1]. Ergo etiam in vi memorativa potest esse aliqua virtus, et eadem ratione in aliis interioribus apprehensivis viribus.

Sed *contra* est quod omnes virtutes vel sunt intellectuales vel morales, ut dicitur [2]: morales autem virtutes omnes sunt in parte appetitiva; intellectuales autem in intellectu vel ratione [3]. Nulla ergo virtus est in viribus sensitivis apprehensivis interius [4].

CONCLUSIO. — Cum virtus sit habitus perfectus, quo nonnisi bonum opus operari contingit: in viribus apprehensivis non est virtus, qua verum cognoscitur.

Respondeo dicendum quod in viribus sensitivis apprehensivis interius ponuntur aliqui habitus; quod patet ex hoc præcipue quod Philosophus dicit [5], quod " in memorando unum post aliud operatur consuetudo, quæ est quasi quædam natura. „ Nihil autem est aliud habitus consuetudinalis quam habitudo acquisita per consuetudinem, quæ est in modum naturæ. Unde de virtute dicit Tullius in sua Rhetor. [6], quod " est habitus in modum naturæ rationi consentaneus. „ In homine tamen id quod ex consuetudine acquiritur in memoria, et in aliis viribus sensitivis apprehensivis, non est habitus per se, sed aliquid annexum habitibus intellectivæ partis, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst., et quæst. L, art. 4 ad 3). Sed tamen, si qui sunt habitus in talibus viribus, virtutes dici non possunt. Virtus enim est habitus perfectus, quo non contingit nisi bonum operari. Unde oportet quod virtus sit in illa potentia quæ est consummativa boni operis. Cognitio autem veri non consummatur in viribus sensitivis apprehensivis; sed hujusmodi vires sunt quasi præparatoriæ ad cognitionem intellectivam. Et ideo in hujusmodi viribus non sunt virtutes quibus cognoscitur verum, sed magis in intellectu vel ratione.

Ad *primum* ergo dicendum, quod appetitus sensitivus se habet ad voluntatem, quæ est appetitus rationis, sicut motus ab eo; et ideo opus appetitivæ virtutis consummatur in appetitu sensitivo, et propter hoc appetitus sensitivus est subjectum virtutis. Virtutes autem sensitivæ apprehensivæ magis se habent ut moventes respectu intellectus [7], eo quod " phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum, „ ut dicitur [8], et ideo opus cognitionis in intellectu terminatur; et propter hoc virtutes cognoscitivæ sunt in ipso intellectu vel ratione.

Et per hoc patet solutio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quod memoria non ponitur pars prudentiæ, sicut species est pars generis, quasi ipsa memoria sit quædam virtus per se, sed quia unum eorum quæ requiruntur ad prudentiam, est bonitas memoriæ, ut sic quodammodo se habeat per modum partis integralis [9].

ART. VI. — UTRUM VOLUNTAS POSSIT ESSE SUBJECTUM VIRTUTIS.

De his etiam Sent. III, dist. 23, quæst. I, art. 4, quæst. I corp., et ad 2 et 3, et dist. 42, quæst. II, art. 4, quæst. II et IV corp., et De ver. quæst. I, art. 5, per tot. et 12 ad 2, et quæst. III, art. 2 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non sit subjectum ali-

(1) Scilicet De invent. lib. II, aliquant. ante fin.
(2) Eth. l. II, c. 1. (3) Ut patet Eth. l. VI, c. 1.
(4) Ita passim. Nicolai hic et infra, *internis*.
(5) Lib. De memoria, cap. 2, circa med.
(6) Loc. cit. in arg. 3.

(7) Subserviunt enim intellectui qui ab ipsis accipit et perficit opus perfectæ cognitionis.
(8) De anima, lib. III, text. 18.
(9) Ea de re confer 2 2, qu XLIX, art. 1.

cujus virtutis. Ad id enim quod convenit potentiæ ex ipsa ratione potentiæ, non requiritur aliquis habitus. Sed de ipsa ratione voluntatis, cum sit in ratione, secundum Philosophum [1], est quod tendat in id quod est bonum secundum rationem; ad quod ordinatur omnis virtus; quia unumquodque naturaliter appetit proprium bonum. Virtus enim est " habitus per modum naturæ consentaneus rationi, „ ut Tullius dicit in sua Rhet. [2]. Ergo voluntas non est subjectum virtutis.

2. Præterea, omnis virtus aut est intellectualis aut moralis, ut dicitur [3]. Sed virtus intellectualis est sicut in subjecto in intellectu et ratione, non autem in voluntate; virtus autem moralis est sicut in subjecto in irascibili et concupiscibili, quæ sunt rationales per participationem. Ergo nulla virtus est in voluntate sicut in subjecto.

3. Præterea, omnes actus humani, ad quos virtutes ordinantur, sunt voluntarii. Si igitur respectu aliquorum humanorum actuum sit aliqua virtus in voluntate, pari ratione respectu omnium actuum humanorum erit virtus in voluntate. Aut ergo in nulla alia potentia erit aliqua virtus, aut ad eumdem actum ordinabuntur duæ virtutes; quod videtur inconveniens. Voluntas ergo non potest esse subjectum virtutis.

Sed *contra* est quod major perfectio requiritur in movente quam in moto. Sed voluntas movet irascibilem et concupiscibilem. Multo ergo magis debet esse virtus in voluntate quam in irascibili et concupiscibili.

CONCLUSIO. — Virtutes quæ ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subjecto; ut charitas, justitia, et hujusmodi.

Respondeo dicendum quod cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum (qui quidem habitus est virtus), ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentiæ. Omnis autem potentiæ propria ratio attenditur in ordine ad objectum. Unde cum, sicut dictum est (quæst. I, art. 2 ad 3, et qu. XIII, art. 5 ad 2), objectum voluntatis sit bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente. Sed si quod bonum immincat homini volendum, quod excedat proportionem volentis, sive quantum ad totam speciem humanam (sicut bonum divinum, quod transcendit limites humanæ naturæ), sive quantum ad individuum (sicut bonum proximi) [4], ibi voluntas indiget virtute. Et ideo hujusmodi virtutes quæ ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subjecto, ut charitas, justitia et hujusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa habet locum de virtute quæ ordinat ad bonum proprium ipsius volentis, sicut temperantia et fortitudo quæ sunt circa passiones humanas, et alia hujusmodi, ut ex dictis patet (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod " rationale per participationem „ non solum est irascibilis et concupiscibilis, sed " omnino, id est, universaliter, appetitivum, „ ut dicitur [5]. Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas; et ideo si qua virtus est in voluntate, erit moralis, nisi sit theologica, ut infra patebit (quæst. LXII).

Ad *tertium* dicendum, quod quædam virtutes ordinantur ad bonum passionis moderatæ; quod est proprium hujus vel illius hominis; et in talibus non est necessarium quod sit aliqua virtus in voluntate, cum ad hoc sufficiat natura potentiæ, ut dictum est (in corp. art.); sed hoc solum necessarium est in illis virtutibus quæ ordinantur ad aliquod bonum extrinsecum.

QUÆSTIO LVII.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM INTELLECTUALIUM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de distinctione virtutum; et primo quantum ad virtutes intellectuales; secundo quantum ad morales; tertio quantum ad theologicas. Circa primum quæruntur sex: I. Utrum habitus intellectuales speculativi

(1) De anima, lib. III, text. 42.
(2) De invent. lib. II, aliquant. ante fin.
(3) Ethic. lib. I, cap. ult. in fin., et lib. II, c. 1, in princ.
(4) Voluntas indiget quoque virtute in ordine ad bonum proprium quod vel propter naturæ corruptionem, vel propter ipsius boni excellentiam est difficile. Ideo B. Thomas continentiam in voluntate ponit (2 2, quæst. CLV, art. 3).
(5) Eth. lib. I, cap. ult.

sint virtutes. — 2. Utrum sint tres, scilicet sapientia, scientia et intellectus. — 3. Utrum habitus intellectualis, qui est ars, sit virtus. — 4. Utrum prudentia sit virtus distincta ab arte. — 5. Utrum prudentia sit virtus necessaria homini. — 6 Utrum eubulia, synesis et gnome [1] sint virtutes adjunctæ prudentiæ.

ART. I. — UTRUM HABITUS INTELLECTUALES SPECULATIVI SINT VIRTUTES.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus intellectuales speculativi non sint virtutes. Virtus enim est habitus operativus, ut supra dictum est (quæst. LV, art. 2). Sed habitus speculativi non sunt operativi; distinguitur enim speculativum a practico, id est, operativo [2]. Ergo habitus intellectuales speculativi non sunt virtutes.

2. Præterea, virtus est eorum per quæ fit homo felix, sive beatus, eo quod " felicitas est virtutis præmium, „ ut dicitur [3]. Sed habitus intellectuales non considerant actus humanos aut alia bona humana per quæ homo beatitudinem adipiscitur; sed magis res naturales et divinas. Ergo hujusmodi habitus virtutes dici non possunt.

3. Præterea, scientia est habitus speculativus; sed scientia et virtus distinguuntur, sicut diversa genera non subalternatim posita, ut patet per Philosophum [4]. Ergo habitus speculativi non sunt virtutes.

Sed *contra*, soli habitus speculativi considerant necessaria, quæ impossibile est aliter se habere. Sed Philosophus ponit [5] quasdam virtutes intellectuales in parte animæ quæ considerat necessaria, quæ non possunt aliter se habere. Ergo habitus intellectuales speculativi sunt virtutes.

CONCLUSIO. — Cum habitus intellectuales speculativi partem appetitivam non perficiant, sed solam intellectivam; hactenus tantum virtutes dici possunt, quod bene operandi facultatem faciant, non autem quod faciant potentia seu habitu bene uti.

Respondeo dicendum quod cum omnis virtus dicatur in ordine ad bonum, sicut supra dictum est (quæst. LV, art. 3), duplici ratione aliquis habitus dicitur virtus, ut supra dictum est (quæst. LVI, art. 3): uno modo quia facit facultatem bene operandi; alio modo quia cum facultate facit etiam usum bonum; et hoc, sicut supra dictum est (ibid.), pertinet solum ad illos habitus qui respiciunt partem appetitivam, eo quod vis appetitiva animæ est quæ facit uti omnibus potentiis et habitibus. Cum igitur habitus intellectuales speculativi non perficiant partem appetitivam, nec aliquo modo ipsam respiciant, sed solam intellectivam, possunt quidem dici virtutes, inquantum faciunt facultatem bonæ operationis quæ est consideratio veri, hoc enim est bonum opus intellectus; non tamen dicuntur virtutes secundo modo, quasi facientes bene uti potentia seu habitu. Ex hoc enim quod aliquis habet habitum scientiæ speculativæ, non inclinatur ad utendum [6]; sed fit potens speculari verum in his quorum habet scientiam. Sed quod utatur scientia habita, hoc est movente voluntate: et ideo virtus quæ perficit voluntatem, ut charitas vel justitia, facit etiam bene uti hujusmodi speculativis habitibus. Et secundum hoc etiam in actibus horum habituum potest esse meritum, si ex charitate fiant, sicut Gregorius dicit [7], quod " contemplativa est majoris meriti quam activa. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod duplex est opus, scilicet exterius et interius. " Practicum ergo vel operativum, quod dividitur contra speculativum, sumitur ab opere exteriori, ad quod non habet ordinem habitus speculativus; sed tamen habet ordinem ad interius opus intellectus, quod est speculari verum; et secundum hoc est habitus operativus.

Ad *secundum* dicendum, quod virtus est aliquorum dupliciter: uno modo, sicut objectorum; et sic hujusmodi virtutes speculativæ non sunt eorum per quæ homo fit beatus; nisi forte secundum quod ly *per* dicit causam efficientem, vel objectum completæ beatitudinis, quod est Deus, quod est summum speculabile: alio modo dicitur esse virtus aliquorum sicut actuum; et hoc

(1) Eubulia *bona consultatio*, synesis *intelligentia* gnome *sententia*, latine redditur.

(2) Juxta græcum πραχτιχον quod in habitu *operativum*, in effectu *operabile* significat.

(3) Eth. lib. I, c. 9 (4) Top. lib. IV, c. 2, loc. 2.

(5) Eth. lib. VI, cap. 1, a med.

(6) Vel sic *non ex eo quod habet habitum inclinatur* ad ejus usum, sed quod utatur eo est ex movento voluntate; hoc est, ex motu voluntatis procedit.

(7) Moral. lib. VI, cap. 18, parum a princ.

modo virtutes intellectuales sunt eorum per quæ homo fit beatus; tum quia actus harum virtutum possunt esse meritorii, sicut dictum est (in corp. art.), tum etiam quia sunt quædam inchoatio perfectæ beatitudinis quæ in contemplatione veri consistit, sicut supra dictum est (quæst. III, art. 8).

Ad *tertium* dicendum, quod scientia dividitur contra virtutem secundo modo dictam, quæ pertinet ad vim appetitivam.

ART. II. — UTRUM SINT TANTUM TRES HABITUS INTELLECTUALES SPECULATIVI, SCILICET SAPIENTIA, SCIENTIA ET INTELLECTUS.

De his etiam infra, quæst. LXVIII, art. 7 corp. et 2 2, quæst. IV, art. 8 corp. et quæst. XLVII, art. 5 corp., et Cont. gent. lib. III, cap. 44 fin., et De ver. quæst. I, art. 12 corp. et art. 13 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter distinguantur tres virtutes intellectuales speculativæ, scilicet sapientia, scientia et intellectus. Species enim non debet condividi generi. Sed " sapientia est quædam scientia, „ ut dicitur [1]. Ergo sapientia non debet condividi scientiæ in numero virtutum intellectualium.

2. Præterea, in distinctione potentiarum, habituum et actuum, quæ attenditur secundum objecta, attenditur principaliter distinctio quæ est secundum rationem formalem objectorum, ut ex supra dictis patet (qu. LIV, art. 2 ad 1). Non ergo diversi habitus debent distingui secundum materiale objectum, sed secundum rationem formalem ipsius objecti. Sed principium demonstrationis est ratio sciendi conclusiones. Non ergo intellectus principiorum debet poni habitus alius, aut alia virtus a scientia conclusionum.

3. Præterea, virtus intellectualis dicitur quæ est in ipso rationali per essentiam. Sed ratio etiam speculativa sicut ratiocinatur syllogizando demonstrative, ita etiam ratiocinatur syllogizando dialectice. Ergo sicut scientia, quæ causatur ex syllogismo demonstrativo, ponitur virtus intellectualis speculativa, ita etiam et opinio.

Sed *contra* est quod Philosophus [2] ponit has solum tres virtutes intellectuales speculativas, scilicet sapientiam, scientiam et intellectum.

CONCLUSIO. — Tres sunt habitus intellectuales speculativi: sapientia quæ est de maxime cognoscibilibus secundum naturam, quoad nos autem ultimo cognitis; scientia quæ est de diversis cognoscibilium generibus per ratiocinationem quomodocumque acceptis; et intellectus, qui est simplex et certissima primorum principiorum notitia.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), virtus intellectualis speculativa est per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum; hoc enim est bonum opus ejus. Verum autem est dupliciter considerabile: uno modo, sicut per se notum [3]; alio modo, sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium, et percipitur statim ab intellectu; et ideo habitus perficiens intellectum ad hujusmodi veri considerationem vocatur intellectus qui est habitus principiorum. Verum autem quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis; et se habet in ratione termini. Quod quidem potest esse dupliciter: uno modo, ut sit ultimum in aliquo genere; alio modo, ut sit ultimum respectu totius cognitionis humanæ. Et quia " ea quæ sunt posterius nota quoad nos, sunt priora, et magis nota secundum naturam, „ ut dicitur [4], ideo id quod est ultimum respectu totius cognitionis humanæ, est id quod est primum et maxime cognoscibile secundum naturam. Et circa hujusmodi est sapientia [5], quæ " considerat altissimas causas, „ ut dicitur [6], unde convenienter judicat et ordinat de omnibus, quia judicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas. Ad id vero quod est ultimum in hoc vel in illo ge-

(1) Eth. lib. VI, cap. 7.
(2) Eth. lib. VI, cap. 3, 6 et 7.
(3) Dicitur per se notum quod est evidens; hinc prima principia dicuntur per se nota.
(4) Phys. lib. I, text. 2 et 3
(5) Sapientia hic accipitur generaliter pro habitu quo quis prompte assentitur illis necessariis quæ ultimo ad humanam notitiam possunt pervenire. Scientiam et intellectum continet, sicut totum potentiale suas partes continere dicitur. Habet enim perfectiori modo quidquid scientia et intellectus complectuntur. Utitur enim principiis per se notis, deducendo inde conclusiones, quod scientiæ officium est, et principia per se nota esse vera ex terminis judicat, quod ad intellectum pertinet.
(6) Metaph. lib. I, cap. 1 et 2.

nere cognoscibilium, perficit intellectum scientia; et ideo secundum diversa genera scibilium sunt diversi habitus scientiarum, cum tamen sapientia non sit nisi una.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sapientia est quædam scientia, inquantum habet id quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conclusiones demonstret. Sed quia habet aliquid proprium supra alias scientias, inquantum scilicet de omnibus judicat, et non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia; ideo habet rationem perfectioris virtutis quam scientia.

Ad *secundum* dicendum, quod quando ratio objecti sub uno actu refertur ad potentiam vel habitum, tunc non distinguuntur habitus vel potentiæ penes rationem objecti, et objectum materiale; sicut ad eamdem potentiam visivam pertinet videre colorem et lumen, quod est ratio videndi colorem, et simul cum ipso videtur. Principia vero demonstrationis possunt seorsum considerari absque hoc quod considerentur conclusiones. Possunt etiam considerari simul cum conclusionibus, prout principia in conclusiones deducuntur. Considerare ergo hoc secundo modo principia pertinet ad scientiam, quæ considerat etiam conclusiones; sed considerare principia secundum seipsa, pertinet ad intellectum. Unde si quis recte consideret, istæ tres virtutes non ex æquo distinguuntur ab invicem, sed ordine quodam; sicut accidit in totis potentialibus, quorum una pars est perfectior altera, sicut anima rationalis est perfectior quam sensibilis, et sensibilis quam vegetabilis. Hoc enim modo scientia dependet ab intellectu sicut a principaliori: et utrumque dependet a sapientia sicut a principalissimo, quæ sub se continet et intellectum et scientiam, ut de conclusionibus scientiarum dijudicans, et de principiis earumdem.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. LV, art. 3 et 4), habitus virtutis determinate se habet ad bonum, nullo autem modo ad malum. Bonum autem intellectus est verum, malum autem ejus est falsum. Unde soli illi habitus virtutes intellectuales dicuntur, quibus semper dicitur verum, et nunquam falsum. Opinio vero et suspicio possunt esse veri et falsi [1]; et ideo non sunt intellectuales virtutes, ut dicitur [2].

(1) Dicit quoque B. Thomas (De verit. quæst. XVIII, art. 16): *Habitus operativus non est virtus intellectualis, quia ei contingit falsum dicere.*

ART. III. — UTRUM HABITUS INTELLECTUALIS QUI EST ARS, SIT VIRTUS.

De his etiam infra, quæst. XCIII, art. 1 corp., et part. I, quæst. XXII, art. 2 corp., et 2 2, qu. XLVII, art. 5 corp., et De ver. quæst. V, art. 1 corp., et Eth. lib. I, post princ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ars non sit virtus intellectualis. Dicit enim Augustinus [3], quod " virtute nullus male utitur. " Sed arte aliquis male utitur; potest enim aliquis artifex secundum scientiam artis suæ male operari. Ergo ars non est virtus.

2. Præterea, virtutis non est virtus. Artis autem est aliqua virtus, ut dicitur [4] Ergo ars non est virtus.

3. Præterea, artes liberales sunt excellentiores quam artes mechanicæ. Sed sicut artes mechanicæ sunt practicæ; ita artes liberales sunt speculativæ. Ergo, si ars esset virtus intellectualis, deberet virtutibus speculativis annumerari.

Sed *contra* est quod Philosophus [5] ponit artem esse virtutem; nec tamen connumerat eam virtutibus speculativis, quarum subjectum ponit scientificam partem animæ.

CONCLUSIO. — Sicut habitus speculativi, sic et ars rationem virtutis eatenus tantum habet, quatenus facultatem bene operandi præstat; non autem quasi potentia seu habitu bene uti faciat.

Respondeo dicendum quod ars nihil aliud est quam " ratio recta aliquorum operum faciendorum; " quorum tamen bonum non consistit in eo quod appetitus humanus aliquo modo se habet, sed in eo quod ipsum opus quod fit, in se bonum est. Non enim pertinet ad laudem artificis, inquantum artifex est, qua voluntate opus faciat, sed quale sit opus quod facit. Sic igitur ars, proprie loquendo, habitus operativus est. Et tamen in aliquo convenit cum habitibus speculativis, quia etiam ad ipsos habitus speculativos pertinet, qualiter se

(2) Eth. lib. VI, cap. 3, in princ.
(3) De libero arbitrio, lib. II, cap. 18 et 19.
(4) Eth. lib. VI, cap. 5, circa fin.
(5) Eth. lib. VI, cap. 3 et 4

habeat res quam considerant, non autem qualiter se habeat appetitus humanus ad illam. Dummodo enim verum geometra demonstret, non refert qualiter se habeat secundum appetitivam partem, utrum sit lætus vel iratus, sicut nec in artifice refert, ut dictum est (hic sup.). Et ideo eo modo ars habet rationem virtutis, sicut et habitus speculativi, inquantum scilicet nec ars, nec habitus speculativus faciunt bonum opus quantum ad usum, quod est proprium virtutis perficientis appetitum, sed solum quantum ad facultatem bene agendi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum aliquis habens artem operatur malum artificium, hoc non est opus artis, imo est contra artem; sicut etiam cum aliquis sciens verum mentitur, hoc quod dicit non est secundum scientiam, sed contra scientiam. Unde sicut scientia se habet ad bonum semper, ut dictum est (art. præc. ad 3), ita et ars; et secundum hoc dicitur virtus. In hoc tamen deficit a perfecta ratione virtutis, quia non facit ipsum bonum usum, sed ad hoc aliquid aliud requiritur [1]; quamvis bonus usus sine arte esse non possit.

Ad *secundum* dicendum, quod quia ad hoc ut homo bene utatur arte quam habet, requiritur bona voluntas, quæ perficitur per virtutem moralem, ideo Philosophus dicit quod artis est virtus, scilicet moralis, inquantum ad bonum usum ejus aliqua virtus moralis requiritur. Manifestum est enim quod artifex per justitiam, quæ facit voluntatem rectam, inclinatur ut opus fidele [2] faciat.

Ad *tertium* dicendum, quod etiam in ipsis speculabilibus est aliquid per modum cujusdam operis, puta constructio syllogismi aut orationis congruæ, aut opus numerandi vel mensurandi. Et ideo quicumque ad hujusmodi opera rationis habitus speculativi ordinantur, dicuntur per quamdam similitudinem artes, scilicet liberales, ad differentiam illarum artium quæ ordinantur ad opera per corpus exercita, quæ sunt quodammodo serviles, inquantum corpus serviliter subditur animæ, et homo secundum animam est liber. Illæ vero scientiæ quæ ad nullum hujusmodi opus ordinantur, simpliciter scientiæ dicuntur, non autem artes. Nec oportet, si liberales artes sunt nobiliores, quod magis eis conveniat ratio artis.

(1) Scilicet rectitudo sive bonitas voluntatis, et per consequens ipsa moralis virtus quæ rectificat voluntatem vel bonam facit.

(2) Sive rectum et æquitati correspondens quam ex fidelitate quisque observare tenetur in agendo; sicut (Prov. XII, 22): *Qui fideliter agunt, Deo placent;* non fraudulenter ac dolose.

(3) Eth. lib. VI, cap. 4 et 5. (4) Ibid. cap. 5.

(5) Ethic. lib. III, cap. 3.

(6) Ethic. lib. VI, cap. 5.

ART. IV. — UTRUM PRUDENTIA SIT VIRTUS DISTINCTA AB ARTE.

De his etiam infra, art. 5 ad 1, et 2 2, quæst. XLVII, art. 4 ad 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non sit alia virtus ab arte. Ars enim est ratio recta aliquorum operum. Sed diversa genera operum non faciunt ut aliquid amittat rationem artis: sunt enim diversæ artes circa opera valde diversa. Cum igitur etiam prudentia sit quædam ratio recta operum, videtur quod etiam ipsa debeat dici ars.

2. Præterea, prudentia magis convenit cum arte quam habitus speculativi; utrumque enim eorum est circa contingens aliter se habere, ut dicitur [3]. Sed quidam habitus speculativi dicuntur artes. Ergo multo magis prudentia debet dici ars.

3. Præterea, ad prudentiam pertinet bene consiliari, ut dicitur [4]. Sed etiam in quibusdam artibus consiliari contingit, ut dicitur [5], sicut in arte militari, et gubernativa, et medicinali. Ergo prudentia ab arte non distinguitur.

Sed *contra* est quod Philosophus distinguit prudentiam ab arte [6].

CONCLUSIO. — Cum prudentia recta agibilium ab homine existens ratio, rectum hominis appetitum exigat, ars vero sit ratio factibilium non præsupponens appetitum rectum; oportet ipsam ab arte distinctam virtutem esse.

Respondeo dicendum quod, ubi invenitur diversa ratio virtutis, ibi oportet virtutes distingui. Dictum est autem supra (art. 1 hujus quæst. et quæst. LVI, art. 3), quod aliquis habitus habet rationem virtutis ex hoc solum quod facit facultatem boni operis; aliquis autem ex hoc quod facit non solum facultatem boni operis, sed etiam usum. Ars autem facit solum facultatem boni operis, quia non respicit appetitum; prudentia au-

tem non solum facit boni operis facultatem, sed etiam usum; respicit enim appetitum, tanquam præsupponens rectitudinem appetitus. Cujus differentiæ ratio est, quia ars est " recta ratio factibilium, „ prudentia vero est " recta ratio agibilium. „ Differt autem *facere* et *agere:* quia, ut dicitur [1], " factio est actus transiens in exteriorem materiam, „ sicut ædificare, secare, et hujusmodi; " agere autem est actus permanens in ipso agente, „ sicut videre, velle, et hujusmodi. Sic igitur se habet prudentia ad hujusmodi actus humanos, qui sunt usus potentiarum et habituum, sicut se habet ars ad exteriores factiones; quia utraque est perfecta ratio respectu illorum ad quæ comparatur. Perfectio autem et rectitudo rationis in speculativis dependet ex principiis, ex quibus ratio syllogizat; sicut dictum est (art. 2 hujus quæst. ad 2), quod scientia dependet ab intellectu, qui est habitus principiorum, et præsupponit ipsum. In humanis autem actibus se habent fines sicut principia in speculativis, ut dicitur [2]. Et ideo ad prudentiam, quæ est " recta ratio agibilium, „ requiritur quod homo sit bene dispositus circa fines; quod quidem est per appetitum rectum. Et ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus. Bonum autem artificialium non est bonum appetitus humani, sed bonum ipsorum operum artificialium; et ideo ars non præsupponit appetitum rectum. Et inde est quod magis laudatur artifex qui volens peccat, quam qui peccat nolens; magis autem contra prudentiam est quod aliquis peccet volens quam nolens, quia rectitudo voluntatis est de ratione prudentiæ, non autem de ratione artis. Sic igitur patet quod prudentia est virtus distincta ab arte [3].

Ad *primum* ergo dicendum, quod diversa genera artificialium omnia sunt extra hominem, et ideo non diversificatur ratio virtutis. Sed prudentia est recta ratio ipsorum actuum humanorum, unde diversificatur ratio virtutis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod prudentia magis convenit cum arte quam habitus speculativi, quantum ad subjectum et materiam; utrumque enim est in opinativa parte animæ, et circa contingens aliter se habere. Sed ars magis convenit cum habitibus speculativis in ratione virtutis, quam cum prudentia, ut ex dictis patet (art. præc.).

Ad *tertium* dicendum, quod prudentia est bene consiliativa de his quæ pertinent ad totam vitam hominis, et ad ultimum finem vitæ humanæ. Sed in artibus aliquibus est consilium de his quæ pertinent ad fines proprios illarum artium. Unde aliqui, inquantum sunt bene consiliativi in rebus bellicis vel nauticis, dicuntur prudentes duces, vel gubernatores, non autem prudentes simpliciter; sed illi solum qui bene consiliantur de his quæ conferunt ad totam vitam.

ART. V. — UTRUM PRUDENTIA SIT VIRTUS NECESSARIA HOMINI.

De his etiam 2 2, quæst. LI, art. 1 ad 3, et De ver. quæst. I, art. 6 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non sit virtus necessaria ad bene vivendum. Sicut enim se habet ars ad factibilia, quorum est ratio recta; ita se habet prudentia ad agibilia, secundum quæ vita hominis consideratur. Est enim eorum recta ratio prudentia, ut dicitur [4]. Sed ars non est necessaria in rebus factibilibus, nisi ad hoc quod fiant, non autem postquam sunt factæ. Ergo nec prudentia est necessaria homini ad bene vivendum, postquam est virtuosus; sed forte solum quantum ad hoc ut virtuosus fiat.

2. Præterea, prudentia est " per quam recte consiliamur, „ ut dicitur [5]. Sed homo potest ex bono consilio agere, non solum proprio, sed etiam alieno. Ergo non est necessarium ad bene vivendum quod ipse homo habeat prudentiam; sed sufficit quod prudentum consilia sequatur.

3. Præterea, virtus intellectualis est secundum quam contingit semper dicere verum, et nunquam falsum. Sed hoc non videtur contingere secundum prudentiam; non enim est humanum quod in consiliando de agendis nunquam erretur, cum humana agibilia sint contingentia aliter se habere; unde dicitur Sap. IX,

(1) Metaph. lib. IX, text. 16.
(2) Eth. lib. VII, cap. 8, a med.
(3) Ex iis quæ articulis superioribus dicta sunt, consequens est quinque esse virtutes intellectuales, sapientiam, scientiam, intellectum, artem et prudentiam.
(4) Eth. lib. VI, cap. 5. (5) Eth. lib. VI, loc. cit.

vers. 14: *Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ.* Ergo videtur quod prudentia non debeat poni intellectualis virtus.

Sed *contra* est quod Sap. VIII, 7 connumeratur aliis virtutibus necessariis ad vitam humanam, cum dicitur de divina sapientia: *Sobrietatem et prudentiam docet, justitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in hac vita hominibus.*

CONCLUSIO. — Prudentia, cum sit virtus dirigens hominem in finem, præstans illi debita et convenientia media, quam maxime necessaria est homini ad bene vivendum.

Respondeo dicendum quod prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam. Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat; ut scilicet secundum electionem rectam operetur, non solum ex impetu aut passione. Cum autem electio sit eorum quæ sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit, scilicet debitum finem, et id quod convenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem finem homo convenienter disponitur per virtutem, quæ perficit partem animæ appetitivam, cujus objectum est bonum et finis. Ad id autem quod convenienter in finem debitum ordinatur, oportet quod homo recte disponatur per habitum rationis; quia consiliari et eligere (quæ sunt eorum quæ sunt ad finem), sunt actus rationis. Et ideo necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quæ sunt ad finem, et hæc virtus est prudentia. Unde prudentia est virtus necessaria ad bene vivendum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod bonum artis consideratur non in ipso artifice, sed magis in ipso artificiato, cum ars sit ratio recta factibilium; factio enim in exteriorem materiam transiens non est perfectio facientis, sed facti, sicut motus est actus mobilis. Ars autem circa factibilia est. Sed prudentiæ bonum attenditur in ipso agente, cujus perfectio est ipsum agere; est enim prudentia recta ratio agibilium, ut dictum est (art. præc. et arg. 1 hujus art.). Et ideo ad artem non requiritur quod artifex bene operetur, sed quod bonum opus faciat. Requireretur autem magis quod ipsum artificiatum bene operaretur, sicut quod cultellus bene incideret, vel serra bene secaret, si proprium horum esset agere, et non magis agi, quia non habent dominium sui actus. Et ideo ars non est necessaria ad bene vivendum ipsi artifici, sed solum ad faciendum ipsum artificiatum bonum, et ad conservandum ipsum; prudentia autem est necessaria homini ad bene vivendum, non solum ad hoc quod fiat bonus.

Ad *secundum* dicendum, quod dum homo bonum operatur non secundum propriam rationem, sed motus ex consilio alterius, nondum est omnino perfecta operatio ipsius quantum ad rationem dirigentem, et quantum ad appetitum moventem; unde si bonum operetur, non tamen simpliciter bene; quod est bene vivere.

Ad *tertium* dicendum, quod verum intellectus practici aliter accipitur quam verum intellectus speculativi, ut dicitur [1]. Nam verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem intellectus ad rem. Et quia intellectus non potest infallibiliter conformari in rebus contingentibus, sed solum in necessariis; ideo nullus habitus speculativus contingentium est intellectualis virtus, sed solum est circa necessaria. Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum; quæ quidem conformitas in necessariis locum non habet, quæ voluntate humana non fiunt; sed solum in contingentibus, quæ possunt a nobis fieri, sive sint agibilia interiora, sive factibilia exteriora. Et ideo circa sola contingentia ponitur virtus intellectus practici; circa factibilia quidem ars, circa agibilia vero prudentia.

(1) Eth. lib. VI, cap. 2. (2) Eth. lib. VI, 7; 9

ART. VI. — UTRUM EUBULIA, SYNESIS ET GNOME SINT VIRTUTES ADJUNCTÆ PRUDENTIÆ.

De his etiam part. I, quæst. XXII, art. 1 ad 1, et 2 2, qu. XLIX corp. fin. et qu. LI, per tot. et qu. LII, art. 2 corp., et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 1, qu. III et IV, et De ver. qu. II, art. 12 ad 23, et quæst. V, art. 1 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter adjungantur prudentiæ *eubulia*, *synesis* et *gnome*. *Eubulia* enim " est habitus quo bene consiliamur, " ut dicitur [1]. Sed bene consiliari pertinet ad prudentiam, ut dicitur [2].

(3) In eodem lib. cap. 5.

Ergo *eubulia* non est virtus adjuncta prudentiæ, sed magis est ipsa prudentia.

2. Præterea, ad superiorem pertinet de inferioribus judicare. Illa ergo virtus videtur suprema, cujus est actus judicium. Sed *synesis* est bene judicativa. Ergo *synesis* non est virtus adjuncta prudentiæ, sed magis ipsa est principalis.

3. Præterea, sicut diversa sunt ea de quibus est judicandum; ita etiam diversa sunt ea de quibus est consiliandum. Sed circa omnia consiliabilia ponitur virtus una, scilicet *eubulia*. Ergo ad bene judicandum de agendis non oportet ponere præter *synesim* aliam virtutem, scilicet *gnomen*.

4. Præterea. Tullius ponit in sua Rhetor. [1] tres alias partes prudentiæ, scilicet " memoriam præteritorum, intelligentiam præsentium, et providentiam futurorum. „ Macrobius etiam ponit super Somnium Scipionis [2] quasdam alias partes prudentiæ, scilicet cautionem, docilitatem, et alia hujusmodi. Non videntur igitur solæ hujusmodi virtutes prudentiæ adjungi.

Sed *contra* est auctoritas Philosophi [3], qui has tres virtutes ponit prudentiæ adjunctas

CONCLUSIO. — Cum prudentia sit virtus præceptiva, convenienter ei tanquam principaliori, eubulia quæ est consiliativa, cum synesi et gnome, quæ virtutes sunt judicativæ, adjunguntur.

Respondeo dicendum quod in omnibus potentiis ordinatis illa est principalior quæ ad principaliorem actum ordinatur. Circa agibilia autem humana tres actus rationis inveniuntur: quorum primus est consiliari, secundus judicare, tertius est præcipere [4]. Primi autem duo respondent actibus intellectus speculativi, qui sunt inquirere et judicare; nam consilium inquisitio quædam est. Sed tertius actus est proprie practici intellectus, inquantum est operativus: non enim ratio habet præcipere ea quæ per hominem fieri non possunt. Manifestum est autem quod in his quæ per hominem fiunt, principalis actus est præcipere, ad quem alii ordinantur. Et ideo virtuti quæ est bene præceptiva, scilicet prudentiæ, tanquam principali ori adjunguntur tanquam secundariæ, *eubulia*, quæ est bene consiliativa [5], et *synesis*, et *gnome*, quæ sunt partes judicativæ; de quarum distinctione dicetur (in resp. ad 3).

Ad *primum* ergo dicendum, quod prudentia est bene consiliativa, non quasi bene consiliari sit immediate actus ejus, sed quia hunc actum perficit mediante virtute sibi subjecta, quæ est *eubulia*.

Ad *secundum* dicendum, quod judicium in agendis ad aliquid ulterius ordinatur; contingit enim aliquem bene judicare de aliquo agendo, et tamen non recte exequi; sed ultimum complementum est, quando ratio jam bene præcepit de agendis.

Ad *tertium* dicendum, quod judicium de unaquaque re fit per propria principia ejus. Inquisitio autem nondum est per propria principia, quia his habitis non esset opus inquisitione, sed jam res esset inventa. Et ideo una sola virtus ordinatur ad bene consiliandum, duæ autem virtutes ad bene judicandum; quia distinctio non est in communibus principiis, sed in propriis. Unde et in speculativis una est dialectica inquisitiva de omnibus; scientiæ autem demonstrativæ, quæ sunt judicativæ, sunt diversæ de diversis. Distinguuntur autem *synesis* et *gnome* secundum diversas regulas, quibus judicatur. Nam *synesis* est judicativa de agendis secundum communem legem; *gnome* autem secundum ipsam rationem naturalem in his in quibus deficit lex communis, sicut plenius infra patebit (2 2, quæst. LI, art. 4).

Ad *quartum* dicendum, quod memoria, intelligentia et providentia, similiter etiam cautio et docilitas, et alia hujusmodi, non sunt virtutes diversæ a prudentia; sed quodammodo comparantur ad ipsam sicut partes integrales, inquantum omnia ista requiruntur ad perfectionem prudentiæ. Sunt etiam et quædam partes subjectivæ, seu species prudentiæ, sicut œconomica, regnativa, et hujusmodi. Sed prædicta tria sunt quasi partes potentiales prudentiæ, quia ordinantur sicut secundarium ad principale. Et de his infra dicetur (2 2, qn. LI).

(1) De Invent. lib. II, aliquant. ante fin.
(2) Lib. I, cap. 8.
(3) Ethic. lib. VI, cap. 9, 10 et 11.
(4) Græcæ *eubulia* idem est ac *bona consultatio*; *synesis* idem est ac intelligentia, sive perspicacia; *gnome* idem est ac *sententia*.
(5) Id est imperare, ordinare, vel disponere.

QUÆSTIO LVIII.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM AB INTELLECTUALIBUS, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de virtutibus moralibus, et primo de distinctione earum a virtutibus intellectualibus; secundo de distinctione earum ab invicem secundum propriam materiam; tertio de distinctione principalium vel cardinalium ab aliis. Circa primum quæruntur quinque: 1. Utrum omnis virtus sit virtus moralis. — 2. Utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali. — 3. Utrum sufficienter dividatur virtus per intellectualem et moralem. — 4. Utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali. — 5. Utrum e converso intellectualis virtus possit esse sine morali.

ART. I. — UTRUM OMNIS VIRTUS SIT MORALIS.

De his etiam infra, quæst. LXVIII, art. 8 corp., et Sent. III, dist. 23, quæst. 1, art. 4, quæst. II corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis virtus sit moralis. Virtus enim moralis dicitur a more, id est, a consuetudine. Sed ad omnium virtutum actus consuescere possumus. Ergo omnis virtus est moralis.

2. Præterea, Philosophus dicit [1], quod " virtus moralis est habitus electivus in medietate rationis consistens. „ Sed omnis virtus videtur esse habitus electivus, quia actus cujuslibet virtutis possumus ex electione facere; omnis etiam virtus aliqualiter in medio rationis consistit, ut infra patebit (quæst. LXIV, art. 2, 3 et 4). Ergo omnis virtus est moralis.

3. Præterea, Tullius dicit in sua Rhet. [2], quod " virtus est habitus in modum naturæ rationi consentaneus. „ Sed cum omnis virtus humana ordinetur ad bonum hominis, oportet quod sit consentanea rationi, cum " bonum hominis sit secundum rationem esse, „ ut Dionysius dicit [3]. Ergo omnis virtus est moralis.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [4]: " Dicentes de moribus, non dicimus quoniam sapiens vel intelligens, sed quoniam mitis vel sobrius. „ Sic igitur sapientia et intellectus non sunt morales; quæ tamen sunt virtutes, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 2). Non ergo omnis virtus est moralis.

CONCLUSIO. — Cum per virtutes morales homo ad actum inclinetur, hæc autem inclinatio appetitivæ virtuti proprie conveniat: non omnis virtus dicenda est moralis, sed ea tantum quæ in vi appetitiva existit.

Respondeo dicendum quod ad hujusmodi evidentiam considerare oportet quid sit mos; sic enim scire poterimus quid sit moralis virtus. Mos autem duo significat; quandoque enim significat consuetudinem, sicut dicitur Act. XV, 1: *Nisi circumcidamini secundum morem Moysi, non poteritis salvi fieri;* quandoque vero significat inclinationem quamdam naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum; unde et etiam brutorum animalium dicuntur aliqui mores. Unde dicitur II. Machab. XI, 11 quod *leonum more irruentes in hostes prostraverunt eos:* et sic accipitur mos Psal. LXVII, ubi dicitur: *Qui habitare facit unius moris in domo.* Et hæ quidem duæ significationes in nullo distinguuntur apud Latinos quantum ad vocem; in græco autem distinguuntur. Nam *ethos*, quod apud nos *morem* significat, quandoque habet primam longam, et scribitur per η, græcam litteram; quandoque habet primam correptam, et scribitur per ε. Dicitur autem virtus moralis a more, secundum quod mos significat quamdam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem [5], ad aliquid agendum. Et huic significationi moris propinqua est alia significatio, quæ significat consuetudinem; nam consuetudo quodammodo vertitur in naturam, et facit inclinationem similem naturali. Manifestum est autem quod inclinatio ad actum proprie convenit appetitivæ virtuti, cujus est movere omnes potentias ad agendum, ut ex supra dictis patet (quæst. IX, art. 1). Et ideo non omnis virtus dicitur moralis, sed solum illa quæ est in vi appetitiva.

Ad *primum* ergo dicendum, quod objectio illa procedit de more, secundum quod significat consuetudinem.

Ad *secundum* dicendum, quod omnis actus virtutis potest ex electione agi; sed electionem rectam agit sola virtus, quæ est in appetitiva parte animæ. Di-

(1) Eth. lib. II, cap. 6, post med.
(2) De invent. lib. II, aliquant. ante fin.
(3) De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22.
(4) Eth. lib. I, cap. ult. in fin.
(5) In eo sensu mos significat inclinationem appetitus humani ad actum, quæ quidem inclinatio quandoque est ex natura, interdum ex consuetudine, alias vero ex infusione, ut ipse loquitur in Sent. III, dist. 23, quæst. 1, art. 4, quæst. 2.

ctum est enim supra (quæst. XIII, art. 1) quod eligere est actus appetitivæ partis. Unde habitus electivus, qui scilicet est electionis principium, est solum ille qui perficit vim appetitivam; quamvis etiam aliorum habituum actus sub electione cadere possint.

Ad *tertium* dicendum, quod " natura est principium motus, „ sicut dicitur [1]. Movere autem ad agendum, proprium est appetitivæ partis. Et ideo assimilari naturæ in consentiendo rationi est proprium virtutum quæ sunt in vi appetitiva.

ART. II. — UTRUM VIRTUS MORALIS DISTINGUATUR AB INTELLECTUALI.

De his etiam infra, quæst. LXII, art. 2, et Sent. III, dist. 24, quæst. I, art. 4, quæst. III ad 4, et De verit. quæst. XIV, art. 3 ad 9, et De ver. quæst. I, art. 12 corp. et Ethic. lib. I, fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis ab intellectuali non distinguatur. Dicit enim Augustinus [2], quod " virtus est ars recte vivendi. „ Sed ars est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis ab intellectuali non differt.

2. Præterea, plerique in definitione virtutum moralium ponunt scientiam; sicut quidam definiunt quod perseverantia " est scientia vel habitus eorum quibus est immanendum vel non immanendum [3]; „ et sanctitas " est scientia faciens fideles et servantes quæ ad Deum justa sunt. „ Scientia autem est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis non debet distingui ab intellectuali.

3. Præterea, Augustinus dicit [4] quod " virtus est recta et perfecta ratio. „ Sed hoc pertinet ad virtutem intellectualem [5]. Ergo virtus moralis non est distincta ab intellectuali.

4. Præterea, nihil distinguitur ab eo quod in ejus definitione ponitur. Sed virtus intellectualis ponitur in definitione virtutis moralis; dicit enim Philosophus [6] quod " virtus moralis est habitus electivus existens in medietate determinata ratione, prout sapiens determinabit. „ Hujusmodi autem recta ratio determinans medium virtutis moralis pertinet ad virtutem intellectualem, ut dicitur [7]. Ergo virtus moralis non distinguitur ab intellectuali.

Sed *contra* est quod dicitur [8]: " Determinatur virtus secundum differentiam hanc. Dicimus enim harum, has quidem *intellectuales*, has vero *morales*. „

CONCLUSIO. — Ut intellectus diversus est ab appetitu; ita morales virtutes ab intellectualibus diversas esse necessarium est.

Respondeo dicendum quod omnium humanorum operum principium primum ratio est: et quæcumque alia principia humanorum operum inveniantur, quodammodo rationi obediunt, diversimode tamen; nam quædam rationi obediunt omnino ad nutum absque omni contradictione, sicut corporis membra, si fuerint in sua natura consistentia; statim enim ad imperium rationis manus aut pes movetur ad opus. Unde Philosophus dicit [9] quod " anima regit corpus despotico principatu, „ id est, sicut dominus servum, qui jus contradicendi non habet. Posuerunt quidam igitur quod omnia principia activa quæ sunt in homine, hoc modo se habent ad rationem; quod quidem si verum esset, sufficerot quod ratio esset perfecta ad bene agendum; unde cum virtus sit habitus quo perficimur ad bene agendum, sequeretur quod in sola ratione esset; et sic nulla virtus esset nisi intellectualis. Et hæc fuit opinio Socratis, qui dixit " omnes virtutes esse prudentias, „ ut dicitur [10]. Unde ponebat quod homo, scientia in eo existente, peccare non poterat; sed quicumquo peccabat, peccabat propter ignorantiam. Hoc autem procedit ex suppositione falsi; pars enim appetitiva obedit rationi non omnino ad nutum, sed cum aliqua contradictione. Unde Philosophus dicit [11], quod " ratio imperat appetitivæ principatu politico, „ quo scilicet aliquis præest liberis, qui habent jus in aliquo contradicendi. Unde Augustinus dicit super Psalm. CXVIII [12], quod " interdum præcedit intellectus, et sequitur tardus aut nullus affectus; „ intantum quod quandoque passionibus vel habitibus appetitivæ partis hoc agitur, ut usus rationis in particulari im-

(1) Phys. lib. II, text. 3.
(2) De civ. Dei, lib. I, cap. 21, paulo a princ.
(3) Ex Andronico qui philosophus græcus fuit.
(4) Soliloq. lib I, cap. 6, a med.
(5) Ut patet Ethic. lib. VI, c. ult. circa med.
(6) Ethic. lib. II, cap. 6, circa med. (7) Ethic. lib. VI, cap. ult. (8) Eth. lib. I, cap. ult. in fin.
(9) Polit. lib. I, cap. 3, post med. (10) Ethic. lib. VI, cap. ult. (11) Pol. lib. I, cap. 3, a med.
(12) Conc. 8, circa fin.

pediatur. Et secundum hoc aliqualiter verum est quod Socrates dixit, quod " scientia præsente non peccatur; „ si tamen hæc extendatur usque ad usum rationis in particulari eligibili. Sic igitur ad hoc quod homo bene agat, requiritur quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis, sed etiam quod vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis. Sicut igitur appetitus distinguitur a ratione, ita virtus moralis distinguitur ab intellectuali. Unde sicut appetitus est principium humani actus secundum hoc quod participat aliqualiter rationem; ita habitus moralis habet rationem virtutis humanæ, inquantum rationi conformatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus communiter accipit artem pro qualibet recta ratione; et sic sub arte includitur etiam prudentia, quæ ita est recta ratio agibilium, sicut ars est recta ratio factibilium; et secundum hoc quod dicit quod virtus est ars recte vivendi, essentialiter convenit prudentiæ, participative autem aliis virtutibus, prout secundum prudentiam diriguntur.

Ad *secundum* dicendum, quod tales definitiones, a quibuscumque inveniantur datæ, processerunt ex opinione Socratica; et sunt exponendæ eo modo quo de arte prædictum est (in solut. præc.).

Et similiter dicendum est ad *tertium*.

Ad *quartum* dicendum, quod recta ratio, quæ est secundum prudentiam, ponitur in definitione virtutis moralis, non tanquam pars essentiæ ejus, sed sicut quiddam participatum in omnibus virtutibus moralibus, inquantum prudentia dirigit omnes virtutes morales.

ART. III. — UTRUM SUFFICIENTER VIRTUS DIVIDATUR PER MORALEM ET INTELLECTUALEM.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virtus humana non sufficienter dividatur per virtutem moralem et intellectualem. Prudentia enim videtur esse aliquid medium inter virtutem moralem et intellectualem; connumeratur enim virtutibus intellectualibus [1], et etiam ab omnibus communiter connumeratur inter quatuor virtutes cardinales, quæ sunt morales, ut infra patebit (quæst. LXI, art. 1). Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectualem et moralem, sicut per immediata.

2. Præterea, continentia et perseverantia, et etiam patientia non computantur inter virtutes intellectuales; nec etiam sunt virtutes morales, quia non tenent medium in passionibus, sed abundant in eis passiones. Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectuales et morales.

3. Præterea, fides, spes et charitas quædam virtutes sunt, non tamen sunt virtutes intellectuales; hæ enim solum sunt quinque, scilicet " scientia et sapientia, intellectus, prudentia et ars, „ ut dictum est (quæst. LVII, art. 2, 3 et 4). Nec etiam sunt virtutes morales, quia non sunt circa passiones, circa quas maxime est moralis virtus. Ergo virtus non sufficienter dividitur per intellectuales et morales.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [2], duplicem esse virtutem, hanc quidem intellectualem, illam autem moralem.

CONCLUSIO. — Cum omnis virtus humana sit habitus, quo homo ad bene operandum, vel secundum intellectum, vel secundum appetitum perficitur, quævis virtus humana est vel intellectualis, quæ ad intellectum, vel moralis, quæ ad appetitum spectat.

Respondeo dicendum quod virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum. Principium autem humanorum actuum in homine non est nisi duplex, scilicet intellectus sive ratio, et appetitus; hæc enim sunt duo moventia in homine, ut dicitur [3]. Unde omnis virtus humana oportet quod sit perfectiva alicujus istorum principiorum. Si quidem igitur sit perfectiva intellectus speculativi vel practici ad bonum hominis actum, erit virtus intellectualis; si autem sit perfectiva appetitivæ partis, erit virtus moralis. Unde relinquitur quod omnis virtus humana [4] vel est intellectualis vel moralis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod pru-

(1) Ethic. lib. VI, cap. 3 et 5.
(2) Eth. lib. II, cap. 1, in princ.
(3) De anima, lib. III, text 48 et seq.
(4) Dicitur virtus *humana* ne quis de fide, spe et charitate objiciat, quod eas vere hominis virtutes esse constat, ot tamen neque sint morales, neque intellectuales proprie loquendo: quia istæ virtutes non sunt humanæ, sed supra virtutes humanas, ut ait ipse D. Thomas ad 3.

dentia secundum essentiam suam est intellectualis virtus; sed secundum materiam convenit cum virtutibus moralibus; est enim " recta ratio agibilium, " ut supra dictum est (quæst. LVII, art. 4), et secundum hoc virtutibus moralibus connumeratur.

Ad *secundum* dicendum, quod continentia et perseverantia non sunt perfectiones appetitivæ virtutis sensitivæ; quod ex hoc patet quod in continente et perseverante superabundant inordinatæ passiones; quod non esset, si appetitus sensitivus esset perfectus aliquo habitu conformante ipsum rationi. Est autem continentia, seu perseverantia, perfectio rationalis partis, quæ se tenet contra passiones, ne deducatur; deficit tamen a ratione virtutis, quia virtus intellectiva, quæ facit rationem se bene habere circa moralia, præsupponit appetitum rectum finis, ut recte se habeat circa principia, id est fines, ex quibus ratiocinatur: quod continenti et perseveranti deest. Neque etiam potest esse perfecta operatio, quæ a duabus potentiis procedit, nisi utraque potentia perficiatur per debitum habitum; sicut non sequitur perfecta actio alicujus agentis per instrumentum, si instrumentum non sit bene dispositum, quantumcumque principale agens sit perfectum. Unde si appetitus sensitivus, quem movet rationalis pars, non sit perfectus, quantumcumque rationalis pars sit perfecta, actio consequens non erit perfecta; unde nec principium actionis erit virtus. Et propter hoc continentia a delectationibus, et perseverantia in tristitiis non sunt virtutes, sed aliquid minus virtute [1], ut Philosophus dicit [2].

Ad *tertium* dicendum, quod fides, spes et charitas sunt supra virtutes humanas; sunt enim virtutes hominis, prout est factus particeps divinæ gratiæ.

ART. IV. — UTRUM MORALIS VIRTUS POSSIT ESSE SINE INTELLECTUALI.

De his etiam infra, art. 5 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis possit esse sine intellectuali. Virtus enim moralis, ut dicit Tullius [3], " est habitus in modum naturæ rationi consentaneus. " Sed natura, etsi consentiat alicui superiori rationi moventi, non tamen oportet quod illa ratio naturæ conjungatur in eodem, sicut patet in rebus naturalibus cognitione carentibus. Ergo potest esse in homine virtus moralis in modum naturæ inclinans ad consentiendum rationi, quamvis illius hominis ratio non sit perfecta per virtutem intellectualem.

2. Præterea, per virtutem intellectualem homo consequitur rationis usum perfectum. Sed quandoque contingit quod aliqui in quibus non multum viget usus rationis, sunt virtuosi, et Deo accepti. Ergo videtur quod virtus moralis possit esse sine virtute intellectuali.

3. Præterea, virtus moralis facit inclinationem ad bene operandum. Sed quidam habent naturalem inclinationem ad bene operandum etiam absque rationis judicio. Ergo virtutes morales possunt esse sine intellectuali.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit [4], quod " cæteræ virtutes, nisi ea quæ appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt. " Sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra dictum est (quæst. LVII, art. 4). Ergo virtutes morales non possunt esse sine intellectualibus.

CONCLUSIO. — Virtus moralis sine quibusdam intellectualibus virtutibus, scilicet sine sapientia, scientia et arte, non autem sine prudentia et intellectu esse potest.

Respondeo dicendum quod virtus moralis potest quidem esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sicut sine sapientia, scientia et arte; non autem potest esse sine intellectu et prudentia. Sine prudentia quidem esse non potest moralis virtus; quia moralis virtus est habitus electivus, id est, faciens bonam electionem. Ad hoc autem quod electio sit bona, duo requiruntur: primo ut sit debita intentio finis; et hoc fit per virtutem moralem, quæ vim appetitivam inclinat ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus; secundo, ut homo recte accipiat ea quæ sunt ad finem, et hoc non potest esse nisi per rationem recte consiliantem, judicantem et præcipientem; quod pertinet ad prudentiam

(1) Ad cujus intelligentiam conferendum est quod dicit B. Thomas (De continentia, 2 2, q. CLV, art. 1, et De persever., 2 2, q. CXXXVII, art. 1).

(2) Eth. lib. VII, cap. 1 et 9.
(3) De invent. lib. II, aliquant. ante fin.
(4) Moral. lib. XXII, cap. 1, implic.

et ad virtutes ei annexas, ut supra dictum est (quæst. LVII, art. 4, 5 et 6). Unde virtus moralis sine prudentia esse non potest. Et per consequens nec sine intellectu; per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota tam in speculativis quam in operativis. Unde sicut recta ratio in speculativis, inquantum procedit ex principiis naturaliter cognitis, præsupponit intellectum principiorum; ita etiam prudentia, quæ est " recta ratio agibilium. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod inclinatio naturæ in rebus carentibus ratione est absque electione; et ideo talis inclinatio non requirit ex necessitate rationem. Sed inclinatio virtutis moralis est cum electione; et ideo ad suam perfectionem indiget quod sit ratio perfecta per virtutem intellectualem.

Ad *secundum* dicendum, quod in virtuoso non oportet quod vigeat usus rationis, quantum ad omnia, sed solum quantum ad ea quæ sunt agenda secundum virtutem; et sic usus rationis viget in omnibus virtuosis; unde etiam qui videntur simplices, eo quod carent mundana astutia, possunt esse prudentes, secundum illud Matth. x, 16: *Estote prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbæ.*

Ad *tertium* dicendum, quod naturalis inclinatio ad bonum virtutis est quædam inchoatio virtutis, non autem est virtus perfecta. Hujusmodi enim inclinatio quanto est perfectior, tanto potest esse periculosior, nisi recta ratio adjungatur, per quam fiat recta electio eorum quæ conveniunt ad debitum finem; sicut equus currens, si sit cæcus, tanto fortius impingit et læditur, quanto fortius currit. Et ideo, etsi virtus moralis non sit ratio recta, ut Socrates dicebat, non tamen solum est secundum rationem rectam, inquantum inclinat ad id quod est secundum rationem rectam, ut Platonici posuerunt, sed etiam oportet quod sit cum ratione recta, ut Aristoteles dicit [1].

ART. V. — UTRUM INTELLECTUALIS VIRTUS POSSIT ESSE SINE MORALI.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus intellectualis possit esse sine virtute morali. Perfectio enim prioris non dependet a perfectione posterioris. Sed ratio est prior appetitu sensitivo, et movens ipsum. Ergo virtus intellectualis, quæ est perfectio rationis, non dependet a virtute morali, quæ est perfectio appetitivæ partis. Potest ergo esse sine ea.

2. Præterea, moralia sunt materia prudentiæ, sicut factibilia sunt materia artis. Sed ars potest esse sine propria materia, sicut faber sine ferro. Ergo et prudentia potest esse sine virtutibus moralibus, quæ tamen inter omnes intellectuales virtutes maxime moralibus conjuncta videtur.

3. Præterea, prudentia est " virtus bene consiliativa, „ ut dicitur [2]. Sed multi bene consiliantur, quibus tamen virtutes morales desunt. Ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

Sed *contra*, velle malum faecre opponitur directe virtuti morali; non autem opponitur alicui, quod sine virtute morali esse potest. Opponitur autem prudentiæ quod volens peccet, ut dicitur [3]. Non ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

CONCLUSIO. — Omnes virtutes intellectuales, prudentia excepta, sine morali virtute esse possunt.

Respondeo dicendum quod aliæ virtutes intellectuales sine virtute morali esse possunt; sed prudentia sine virtute morali esse non potest. Cujus ratio est, quia prudentia est " recta ratio agibilium, „ non autem solum in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones. Recta autem ratio præexigit principia, ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem universalia agibilium homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quod nullum malum est agendum, vel etiam per aliquam scientiam practicam. Sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia. Contingit enim quandoque quod hujusmodi universale principium cognitum per intellectum vel scientiam corrumpitur in particulari per aliquam passionem; sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum quod

(1) Ethic. lib. VI, cap. ult. circa med.

(2) Ethic. lib. VI, cap. 9.

(3) Ethic. lib. VI, cap. 5, circa fin.

concupiscit, licet sit contra universale judicium rationis. Et ideo sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia per intellectum [1] naturalem vel per habitum scientiæ; ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quæ sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus, secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte judicare de fine; et hoc fit per virtutem moralem: virtuosus enim recte judicat de fine virtutis, quia " qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, „ ut dicitur [2]. Et ideo ad rectam rationem agibilium, quæ est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio, secundum quod est apprehensiva finis, præcedit appetitum finis; sed appetitus finis præcedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea quæ sunt ad finem, quod pertinet ad prudentiam; sicut etiam in speculativis intellectus principiorum est principium rationis syllogizantis.

Ad *secundum* dicendum, quod principia artificialium non dijudicantur a nobis bene vel male, secundum dispositionem appetitus nostri, sicut fines, qui sunt moralium principia, sed solum per considerationem rationis. Et ideo ars non requirit virtutem perficientem appetitum, sicut requirit prudentia.

Ad *tertium* dicendum, quod prudentia non solum est bene consiliativa, sed etiam bene judicativa et bene præceptiva; quod esse non potest nisi removeatur impedimentum passionum corrumpentium judicium, et præceptum prudentiæ; et hoc per virtutem moralem.

QUÆSTIO LIX.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM SECUNDUM RELATIONEM AD PASSIONES, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de distinctione moralium virtutum ad invicem. Et quia virtutes morales, quæ sunt circa passiones, distinguuntur secundum diversitatem passionum, oportet primo considerare in communi comparationem virtutis ad passionem; secundo distinctionem moralium virtutum secundum passiones. Circa primum quæruntur quinque: 1. Utrum virtus moralis sit passio. — 2. Utrum virtus moralis possit esse cum passione. — 3. Utrum possit esse cum tristitia. — 4. Utrum omnis virtus moralis sit circa passiones. — 5. Utrum aliqua virtus moralis possit esse sine passione.

(1) Non præcise pro potentia intellectiva, sed pro habitu quodam principiorum cognoscitivo sumptum. (2) Eth. lib. III, cap. 5, a med.

ART. I. — UTRUM VIRTUS MORALIS SIT PASSIO.

De his etiam Sent. III, dist 23, quæst. I, art. 3, quæst. II.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis sit passio. Medium enim est ejusdem generis cum extremis. Sed virtus moralis est medium inter passiones. Ergo virtus moralis est passio.

2. Præterea, virtus et vitium, cum sint contraria, sunt in eodem genere [3]. Sed quædam passiones vitia esse dicuntur, ut invidia et ira. Ergo etiam quædam passiones sunt virtutes.

3. Præterea, misericordia quædam passio est; est enim " tristitia de alienis malis, „ ut supra dictum est (qu. XXXV, art. 8, arg. 3). Hanc autem " Cicero, locutor egregius, non dubitavit appellare virtutem, „ ut Augustinus dicit [4]. Ergo passio potest esse virtus moralis.

Sed *contra* est quod dicitur [5], quod " passiones neque virtutes sunt, neque malitiæ. „

CONCLUSIO. — Cum virtus moralis non sit motus, sed magis principium appetitivi motus, habitus quidam existens, cumque solum ad bonum sese habeat; impossibile est eam passionem esse.

Respondeo dicendum quod virtus moralis non potest esse passio. Et hoc patet triplici ratione: primo quidem, quia passio est motus quidam appetitus sensitivi, ut supra dictum est (quæst. XXII, art. 3). Virtus autem moralis non est motus aliquis, sed magis principium appetitivi motus, habitus quidam existens. Secundo, quia passiones ex seipsis non habent rationem boni vel mali. Bonum enim vel malum hominis est secundum rationem: unde passiones secundum se consideratæ se habent et ad bonum et ad malum secundum quod possunt convenire rationi vel non convenire. Nihil autem tale potest esse virtus, cum virtus solum ad bonum se habeat, ut supra dictum est (quæst. LV, art. 3). Ter-

(3) Juxta contrariorum legem, quæ *sub eodem genere maxime distantia* definiuntur.
(4) De civit. Dei, lib. IX, cap. 5, circa med.
(5) Eth. lib. II, cap. 5, a principio.

tio, quia, dato quod aliqua passio se habeat ad bonum solum vel ad malum solum, secundum aliquem modum [1]; tamen motus passionis, inquantum passio est, principium habet in ipso appetitu, et terminum in ratione, in cujus conformitatem appetitus tendit. Motus autem virtutis est e converso principium habens in ratione, et terminum in appetitu, secundum quod a ratione movetur. Unde in definitione virtutis moralis dicitur [2], quod " est habitus electivus in mediotate consistens determinata ratione, prout sapiens determinabit. „

Ad *primum* ergo dicendum quod virtus secundum suam essentiam non est medium inter passiones; sed secundum suum effectum; quia scilicet inter passiones medium constituit.

Ad *secundum* dicendum, quod si vitium dicatur habitus, secundum quem quis male operatur, manifestum est quod nulla passio est vitium. Si vero dicatur vitium peccatum, quod est actus vitiosus, sic nihil prohibet passionem esse vitium, et e contrario concurrere ad actum virtutis, secundum quod passio vel contrariatur rationi, vel sequitur actum rationis.

Ad *tertium* dicendum, quod misericordia dicitur esse virtus, id est, virtutis actus [3], secundum quod " motus ille animi rationi servit, quando scilicet ita præbetur misericordia, ut justitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur pœnitenti, „ ut Augustinus dicit ibid. [4]. Si tamen misericordia dicatur aliquis habitus quo homo perficitur ad rationabiliter miserendum, nihil prohibet misericordiam sic dictam esse virtutem; et eadem est ratio de similibus passionibus.

ART. II. — UTRUM VIRTUS MORALIS POSSIT ESSE CUM PASSIONE.

De his etiam part. I, quæst. XCV, art. 2 ad 2, et 2 2, quæst. LVIII, art. 9, et Sent. IV, dist. 14, quæst. I, art. 1, quæst. II ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis cum passione esse non possit. Dicit enim Philosophus [5] quod " mitis est qui non patitur; patiens autem qui patitur, et non deducitur; „ et eadem ratio est de omnibus virtutibus moralibus. Ergo omnis virtus moralis est sine passione.

2. Præterea, virtus est quædam recta habitudo animæ, sicut sanitas corporis, ut dicitur [6]; unde virtus " quædam sanitas animæ „ esse videtur, ut Tullius dicit [7]. Passiones autem animæ dicuntur " morbi quidam animæ, „ ut Tullius [8] dicit; sanitas autem non compatitur secum morbum. Ergo neque virtus compatitur secum animæ passionem.

3. Præterea, virtus moralis requirit perfectum usum rationis etiam in particularibus. Sed hic etiam impeditur per passiones. Dicit enim Philosophus [9] quod " delectationes corrumpunt existimationem prudentiæ; „ et Sallustius dicit in Catilinario [10], quod " non facile verum perspicit animus, ubi illa officiunt, „ scilicet animi passiones. Virtus ergo moralis non potest esse cum passione.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [11]: " Si perversa est voluntas, perversos habebit hos motus, „ scilicet passionum; " si autem recta est, non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt. „ Sed nullum laudabile excluditur per virtutem moralem. Virtus ergo moralis non excludit passiones, sed potest esse cum ipsis.

CONCLUSIO. — Si passiones dicantur inordinatæ affectiones, cum morali virtute esse nequeunt, sic ut post deliberationem eis consentiatur: si vero passiones dicantur quicumque motus appetitus sensitivi, sic secundum quod sunt a ratione ordinatæ, cum morali virtute esse possunt.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuit discordia inter stoicos et peripateticos, sicut Augustinus dicit [12]. Stoici enim posuerunt quod passiones animæ non possunt esse in sapiente sive virtuoso; peripatetici vero, quorum sectam Aristoteles instituit, ut Augustinus dicit [13], posuerunt quod passiones simul cum virtute morali esse possunt, sed ad medium reductæ. Hæc autem diversitas, sicut Augustinus [14] dicit, magis erat secundum verba quam secundum rerum

(1) Al., *motum*. (2) Eth. lib. II, cap. 6, a med.
(3) De misericordia in eo sensu sumpta agitur 2 2, quæst. XXX. (4) Loco citato in arg.
(5) Topic. lib. IV, cap. 5, loc. 54.
(6) Phys. lib. VII, text. 17.
(7) De Tuscul. quæst. lib. IV, ante med.
(8) In eodem libro circa med.
(9) Ethic. lib. VI, cap. 5, circa med.
(10) In princ. orat. Cæsaris.
(11) De civ. Dei, lib. XIV, cap. 6, in princ.
(12) De civ. Dei, lib. IX, cap. 4, in princ.
(13) De civ. Dei. ibid. (14) Ibidem.

sententias. Quia enim stoici non distinguebant inter appetitum intellectivum, qui est voluntas, et inter appetitum sensitivum, qui per irascibilem et concupiscibilem dividitur, non distinguebant in hoc passiones animæ ab aliis affectionibus humanis, quod passiones animæ sint motus appetitus sensitivi; aliæ vero affectiones, quæ non sunt passiones animæ, sint motus appetitus intellectivi, qui dicitur voluntas, sicut peripatetici distinxerunt; sed solum quantum ad hoc quod passiones esse dicebant quascumque affectiones rationi repugnantes; quæ si ex deliberatione oriantur, in sapiente, seu in virtuoso esse non possunt; si autem subito oriantur, hoc in virtuoso potest accidere, eo quod " animi visa, quæ appellant phantasias, non est in potestate nostra utrum aliquando incidant animo: et cum veniunt ex terribilibus rebus, necesse est ut sapientis animum moveant; ita ut paulisper vel pavescat metu, vel tristitia contrahatur, tanquam his passionibus prævenientibus rationis officium; nec ideo tamen approbat ista, eisque consentit, „ ut Augustinus narrat [1] ab Aulo Gellio dictum [2]. Si igitur passiones dicantur inordinatæ affectiones, non possunt esse in virtuoso, ita quod post deliberationem eis consentiatur, ut stoici posuerunt. Si vero passiones dicantur quicumque motus appetitus sensitivi, sic possunt esse in virtuoso, secundum quod sunt a ratione ordinatæ. Unde Aristoteles dicit [3], quod " non bene quidam determinant virtutes impassibilitates quasdam et quietes, quoniam simpliciter dicunt; sed deberent etiam dicere quod sunt quietes a passionibus, quæ sunt ut non oportet, et quando non oportet. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus exemplum illud inducit, sicut et multa alia in libris logicalibus, non secundum opinionem propriam, sed secundum opinionem aliorum. Hæc autem fuit opinio stoicorum, quod virtutes essent sine passionibus animæ, quam Philosophus excludit [4], dicens " virtutes non esse impassibilitates. „ Potest tamen dici, quod cum dicitur quod " mitis non patitur, „ intelligendum est secundum passionem inordinatam.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa et omnes similes quas Tullius ad hoc inducit [5], procedunt de passionibus, secundum quod significant inordinatas affectiones.

Ad *tertium* dicendum, quod passio præveniens judicium rationis, si in animo prævaleat, ut ei consentiatur, impedit consilium et judicium rationis: si vero sequatur quasi ex ratione imperata, adjuvat ad exequendum imperium rationis.

ART. III. — UTRUM VIRTUS MORALIS POSSIT ESSE CUM TRISTITIA.

De his etiam 2 2, qu. LVIII, art. 9, et Sent. IV, dist. 14, quæst. I, art. 1, quæst. II ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virtus cum tristitia esse non possit. Virtutes enim sunt sapientiæ effectus, secundum illud Sap. VIII, 7: *Sobrietatem et justitiam docet* (scilicet divina sapientia), *prudentiam et virtutem* [6]. Sed *sapientiæ convictus non habet amaritudinem,* ut postea subditur. Ergo nec virtutes cum tristitia esse possunt.

2. Præterea, tristitia est impedimentum operationis, ut patet per Philosophum [7]. Sed impedimentum bonæ operationis repugnat virtuti. Ergo tristitia repugnat virtuti.

3. Præterea, tristitia est quædam animi ægritudo, ut Tullius eam vocat [8]. Sed ægritudo animæ contrariatur virtuti, quæ est bona animæ habitudo. Ergo tristitia contrariatur virtuti, nec potest simul esse cum ea.

Sed *contra* est quod Christus fuit perfectus virtute. Sed in eo fuit tristitia; dicit enim [9]: *Tristis est anima mea usque ad mortem.* Ergo tristitia potest esse cum virtute.

CONCLUSIO. — Cum secundum virtutem homo rationi conformetur, tristitia moderata de his quæ rationi repugnant, potest et debet cum virtute esse: sed tristitiam de his quæ virtuti et rationi conveniunt, impossibile est cum virtute esse.

Respondeo dicendum quod, sicut di-

(1) De civ. Dei, lib. IX, loc. sup. cit.
(2) Noct. Attic. lib. XIX, cap. 1.
(3) Eth. lib. II, cap. 3, parum ante med.
(4) Eth. lib. II loc. cit.
(5) De Tuscul. quæst. lib. IV.
(6) Quæ pro fortitudine ponitur juxta græcum ἀνδρίαν.
(7) Eth. lib. VII, cap. 13, et lib. X, cap. 5.
(8) De Tuscul. quæst. lib. IV, parum ante med.
(9) Ut habetur Matth. XXVI, 38.

cit Augustinus [1], stoici voluerunt pro tribus perturbationibus, in animo sapientis esse tres εὐπαθείας [2], id est, tres bonas passiones; pro cupiditate scilicet voluptatem [3], pro lætitia gaudium, pro metu cautionem. Pro tristitia vero negaverunt posse aliquid esse in animo sapientis, dupliei ratione: primo quidem, quia tristitia est de malo quod jam accidit. Nullum autem malum existimant posse accidere sapienti. Crediderunt enim quod, sicut solum hominis bonum est virtus, bona autem corporalia nulla bona hominis sunt; ita solum inhonestum est hominis malum, quod in virtuoso esse non potest. Sed hoc irrationabiliter dicitur: cum enim homo sit ex anima et corpore compositus, id quod confert ad vitam corporis conservandam, aliquod bonum hominis est: non tamen maximum, quia eo potest homo male uti: unde et malum huic bono contrarium in sapiente esse potest: et tristitiam moderatam inducere. Præterea, etsi virtuosus sine gravi peccato esse possit, nullus tamen invenitur qui absque levibus peccatis vitam ducat, secundum illud I. Joan. I, 8: *Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus.* Tertio, quia virtuosus, etsi peccatum non habeat, forte quandoque habuit; et de hoc laudabiliter dolet, secundum illud II. Cor. VII, 10: *Quæ secundum Deum est tristitia, pœnitentiam in salutem stabilem operatur.* Quarto, quia potest etiam dolere laudabiliter de peccato alterius. Unde eo modo quo virtus moralis compatitur alias passiones ratione moderatas, compatitur etiam tristitiam. Secundo movebantur ex hoc quod tristitia est de præsenti malo, timor autem de malo futuro; sicut delectatio de bono præsenti, desiderium vero de bono futuro. Potest autem hoc ad virtutem pertinere quod aliquis bono habito fruatur, vel non habitum habere desideret, vel quod etiam malum futurum caveat. Sed quod malo præsenti animus hominis substernatur (quod fit per tristitiam), omnino videtur contrarium rationi; unde cum virtute esse non potest. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Est enim aliquod malum quod potest esse virtuoso præsens, ut dictum est (art. præc.), quod quidem malum ratio detestatur. Unde appetitus sensitivus in hoc sequitur detestationem rationis, quod de hujusmodi malo tristatur, moderate tamen secundum rationis judicium. Hoc autem pertinet ad virtutem, ut appetitus sensitivus rationi conformetur, ut dictum est (art. 1 et 2 hujus quæst.). Unde ad virtutem pertinet quod tristetur moderate in quibus tristandum est, sicut etiam Philosophus dicit [4]. Et hoc etiam utile est ad fugiendum mala. Sicut enim bona propter delectationem promptius quæruntur, ita mala propter tristitiam fortius fugiuntur. Sic igitur dicendum est quod tristitia de his quæ conveniunt virtuti, non potest simul esse cum virtute, quia virtus in propriis delectatur; sed de his quæ quocumque modo repugnant virtuti, virtus moderate tristatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ex illa auctoritate habetur quod de sapientia sapiens non tristetur; tristatur tamen de his quæ sunt impeditiva sapientiæ. Et ideo in beatis, in quibus nullum impedimentum sapientiæ esse potest, tristitia locum non habet.

Ad *secundum* dicendum, quod tristitia impedit operationem de qua tristamur; sed adjuvat ad ea promptius exequenda per quæ tristitia fugitur.

Ad *tertium* dicendum, quod tristitia immoderata est animæ ægritudo; tristitia autem moderata ad bonam habitudinem animæ pertinet secundum statum præsentis vitæ.

ART. IV. — UTRUM OMNIS VIRTUS MORALIS SIT CIRCA PASSIONES.

De his etiam infra, quæst. LX, art. 4 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis virtus moralis sit circa passiones. Dicit enim Philosophus [5], quod "circa voluptates et tristitias est moralis virtus." Sed delectatio et tristitia sunt passiones, ut supra dictum est (q. XXXI, art. 1, et q. XXXV, art. 1). Ergo omnis virtus moralis est circa passiones.

2. Præterea, rationale per participationem est subjectum moralium virtutum, ut dicitur [6]. Sed hujusmodi pars

(1) De civ. Dei, lib. XIV, cap. 8.
(2) Nicolai non habet hoc verbum græcum sed latinum *eupathias*, πάθος, passio, et εὖ, bene.
(3) Idem Nicolai ex manifesto sensu (ut ipse ait), et ex textu Augustini reposuit *voluntatem*.
(4) Eth. lib. II, cap. 6 et 7.
(5) Ethic. lib. II, cap. 3.
(6) Ethic. lib. I, cap. ult.

animæ est in qua sunt passiones, ut supra dictum est (quæst. XXII, art. 3). Ergo omnis virtus moralis est circa passiones.

3. Præterea, in omni virtute morali est invenire aliquam passionem. Aut ergo omnes sunt circa passiones, aut nulla. Sed aliquæ sunt circa passiones, ut fortitudo et temperantia, ut dicitur [1]. Ergo omnes virtutes morales sunt circa passiones.

Sed *contra* est quod justitia, quæ est virtus moralis, " non est circa passiones, „ ut dicitur [2].

CONCLUSIO. — Cum virtutum moralium quædam ipsas passiones seu motus appetitus sensitivi ordinent, et moderentur; quædam ipsas voluntatis (quæ passionis subjectum non est) operationes; certum est non omnem virtutem moralem circa passiones esse.

Respondeo dicendum quod virtus moralis perficit appetitivam partem animæ, ordinando ipsam in bonum rationis. Est autem rationis bonum id quod est secundum rationem moderatum seu ordinatum. Unde circa omne id quod contingit ratione ordinari et moderari, contingit esse virtutem moralem. Ratio autem ordinat non solum passiones appetitus sensitivi, sed etiam ordinat operationes appetitus intellectivi, qui est voluntas, quæ non est subjectum passionis, ut supra dictum est (quæst. XXII, art. 3). Et ideo non omnis virtus moralis est circa passiones, sed quædam circa passiones, quædam circa operationes [3].

Ad *primum* ergo dicendum, quod non omnis virtus moralis est circa delectationes et tristitias, sicut circa propriam materiam, sed sicut circa aliquid consequens ad [4] proprium actum. Omnis enim virtuosus delectatur in actu virtutis, et tristatur in contrario. Unde Philosophus post præmissa verba [5] subdit quod " si virtutes sunt circa actus, et passiones; omnem autem passionem et omnem actum sequitur delectatio et tristitia; etiam propter hoc [6] virtus erit circa delectationes et tristitias, „ scilicet, sicut circa [7] aliquid consequens.

Ad *secundum* dicendum, quod rationale per participationem non solum est appetitus sensitivus, qui est subjectum passionum, sed etiam voluntas, in qua non sunt passiones, ut dictum est (in corp. articuli).

Ad *tertium* dicendum, quod in quibusdam virtutibus sunt passiones, sicut propria materia, in quibusdam autem non. Unde non est eadem ratio de omnibus, ut infra ostendetur (quæst. LX, art. 2).

(1) Ethic. lib. III, cap. 6 et 10.
(2) Eth. lib. V, cap. 1, 2, 3 et 4.
(3) Ita se habet justitia quæ versatur circa operationes voluntatis, ut patet ex art. seq.
(4) Ita cod. Alcan., Theologi et Nicolai. In edit. Rom. et Patav. deest *ad*.

ART. V. — UTRUM ALIQUA VIRTUS MORALIS POSSIT ESSE ABSQUE PASSIONE.

De his etiam infra, quæst. LX, art. 2 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis possit esse absque passione. Quanto enim virtus moralis est perfectior, tanto magis superat passiones. Ergo in suo perfectissimo esse est omnino absque passionibus.

2. Præterea, tunc unumquodque est perfectum quando est remotum a suo contrario, et ab his quæ ad contrarium inclinant. Sed passiones inclinant ad peccatum quod virtuti contrariatur; unde Rom. VII nominantur passiones peccatorum. Ergo perfecta virtus est omnino absque passione.

3. Præterea, secundum virtutem Deo conformamur, ut patet per Augustinum [8]. Sed Deus omnia operatur sine passione. Ergo virtus perfectissima est absque omni passione.

Sed *contra* est quod " nullus justus est qui non gaudet justa operatione, „ ut dicitur [9]. Sed gaudium est passio. Ergo justitia non potest esse sine passione, et multo minus aliæ virtutes.

CONCLUSIO. — Virtutes morales quæ non sunt circa passiones, sed circa operationes, possunt esse sine passionibus; aliæ non possunt.

Respondeo dicendum quod si passiones dicamus inordinatas affectiones, sicut stoici posuerunt, sic manifestum est quod virtus perfecta est sine passionibus. Si vero passiones dicamus omnes motus appetitus sensitivi, sic planum est quod virtutes morales, quæ sunt circa passiones sicut circa propriam materiam, sine passionibus esse non possunt. Cujus ratio est, quia secundum

(5) Loc. cit. in arg.
(6) Ita cum cod. Alc., edit. Rom. Theologi, Nicolai et edit. Patav., *etiam propter hoc*.
(7) Ita passim. In cod. Alcan. deest *circa*.
(8) Lib. De morib. Eccles. cap. 6 et 11, a med.
(9) Eth. lib. I, cap. 8, circa med.

hoc sequeretur quod virtus moralis faceret appetitum sensitivum omnino otiosum. Non autem ad virtutem pertinet quod ea quæ sunt subjecta rationi, a propriis actibus vacent; sed quod exequantur imperium rationis, proprios actus agendo. Unde sicut virtus membra corporis ordinat ad actus exteriores debitos, ita appetitum sensitivum ad motus proprios ordinatos. Virtutes autem morales quæ non sunt circa passiones, sed circa operationes, possunt esse sine passionibus; et hujusmodi virtus est justitia, quia per eam applicatur voluntas ad proprium actum, qui non est passio. Sed tamen ad actum justitiæ sequitur gaudium, ad minus in voluntate, quod non est passio; et si hoc gaudium multiplicetur per justitiæ perfectionem, fiet gaudii redundantia usque ad appetitum sensitivum, secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum, ut supra dictum est (quæst. XVII, art. 7, et quæst. XXIV, art. 3). Et sic per redundantiam hujusmodi, quanto magis fuerit perfecta, tanto magis passionem causat.

Ad *primum* ergo dicendum, quod virtus passiones inordinatas superat, moderatas autem producit.

Ad *secundum* dicendum, quod passiones inordinatæ inducunt ad peccandum, non autem si sint moderatæ.

Ad *tertium* dicendum, quod bonum in unoquoque consideratur secundum conditionem suæ naturæ. In Deo autem et angelis non est appetitus sensitivus, sicut in homine; et ideo bona operatio Dei et angeli est omnino sine passione, sicut et sine corpore; bona autem operatio hominis est cum passione, sicut et cum corporis ministerio [1].

QUÆSTIO LX.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM AB INVICEM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de distinctione virtutum moralium ab invicem; et circa hoc quæruntur quinque: 1. Utrum sit tantum una virtus moralis. — 2. Utrum distinguantur virtutes morales quæ sunt circa operationes ab his quæ sunt circa passiones. — 3. Utrum circa operationes sit una tantum moralis virtus. — 4. Utrum circa diversas passiones sint diversæ morales virtutes. — 5. Utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa objecta passionum.

(1) An et qualiter virtutes morales possint esse in altera vita, ubi nullæ erunt passiones, S. Doctor examinat quæst. LXVII, art. 1.

ART. 1. — UTRUM SIT UNA TANTUM VIRTUS MORALIS.

De his etiam Sent. III, dist. 35, quæst. 1 art. 1, quæst. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sit una tantum moralis virtus. Sicut enim in actibus moralibus directio pertinet ad rationem, quæ est subjectum intellectualium virtutum; ita inclinatio pertinet ad vim appetitivam, quæ est subjectum moralium virtutum. Sed una est intellectualis virtus dirigens in omnibus moralibus actibus, scilicet prudentia. Ergo etiam una tantum est moralis virtus inclinans in omnibus moralibus actibus.

2. Præterea, habitus non distinguuntur secundum materialia objecta, sed secundum formales rationes objectorum. Formalis autem ratio boni, ad quod ordinatur virtus moralis, est una, scilicet modus rationis. Ergo videtur quod sit una tantum moralis virtus.

3. Præterea, moralia recipiunt speciem a fine, ut supra dictum est (quæst. 1, art. 3 et 5). Sed finis omnium virtutum moralium communis est unus; scilicet felicitas: proprii autem et propinqui sunt infiniti; non sunt autem infinitæ virtutes morales. Ergo videtur quod sit una tantum.

Sed *contra* est quod unus habitus non potest esse in diversis potentiis, ut supra dictum est (quæst. LVI, art. 2). Sed subjectum virtutum moralium est pars appetitiva animæ, quæ per diversas potentias distinguitur, ut dictum est (p. I, quæst. LXXXI, art. 2). Ergo non potest esse una tantum virtus moralis.

CONCLUSIO. — Cum appetitivæ potentiæ ad quam moralis virtus pertinet objectum sit bonum appetibile, quod non unius tantum est speciei; etiam ipsas virtutes morales pro objectorum diversitate plures esse oportet.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. LVIII, art. 2), virtutes morales sunt habitus quidam appetitivæ partis. Habitus autem specie differunt secundum speciales differentias objectorum, ut supra dictum est (quæst. LIV, art. 2). Species autem objecti appetibilis, sicut et cujuslibet rei, attenditur secundum formam specificam, quæ est ab agente. Est autem conside-

randum quod materia patientis se habet ad agens dupliciter: quandoque enim recipit formam agentis secundum eamdem rationem, prout est in agente, sicut est in omnibus agentibus univocis; et sic necesse est quod si agens est unum specie, materia recipiat formam unius speciei; sicut ab igne non generatur univoce nisi aliquod existens in specie ignis. Aliquando vero materia recipit formam ab agente non secundum eamdem rationem, prout est in agente, sicut patet in generantibus non univocis, ut animal generatur a sole; et tunc formæ receptæ in materia ab eodem agente non sunt unius speciei, sed diversificantur secundum diversam proportionem materiæ ad recipiendum influxum agentis; sicut videmus quod ab una actione solis generantur per putrefactionem animalia diversarum specierum, secundum diversam proportionem materiæ. Manifestum est autem quod in moralibus ratio est sicut imperans et movens; vis autem appetitiva sicut imperata et mota. Non autem appetitus recipit impressionem rationis quasi univoce; quia non fit rationale per essentiam, sed per participationem, ut dicitur [1]. Unde appetibilia secundum motionem rationis constituuntur in diversis speciebus, secundum quod diversimode se habent ad rationem; et ita sequitur quod virtutes morales sint diversæ secundum speciem, et non una tantum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod objectum rationis est *verum;* est autem eadem ratio veri in omnibus moralibus, quæ sunt contingentia agibilia: unde est una sola virtus in eis dirigens, scilicet prudentia [2]. Objectum autem appetitivæ virtutis est bonum appetibile, cujus est diversa ratio secundum diversam habitudinem ad rationem dirigentem.

Ad *secundum* dicendum, quod illud formale est unum genere propter unitatem agentis, sed diversificatur specie propter diversas habitudines recipientium, ut supra dictum est (in corp.).

Ad *tertium* dicendum, quod moralia non habent speciem a fine ultimo, sed a finibus proximis; qui quidem etsi infiniti sint numero, non tamen infiniti sunt specie.

ART. II. — UTRUM VIRTUTES MORALES QUÆ SUNT CIRCA OPERATIONES, DISTINGUANTUR AB HIS QUÆ SUNT CIRCA PASSIONES [3].

De his etiam De verit. quæst. I, art. 13 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales non distinguantur ab invicem per hoc quod quædam sunt circa operationes, quædam circa passiones. Dicit enim Philosophus [4], quod " virtus moralis est circa delectationes et tristitias optimorum operativa. „ Sed voluptates et tristitiæ sunt passiones quædam, ut supra dictum est (quæst. XXXI, art. 1, et qu. XXXV, art. 1). Ergo eadem virtus quæ est circa passiones, est etiam circa operationes, utpote operativa existens.

2. Præterea, passiones sunt principia exteriorum operationum. Si ergo aliquæ virtutes rectificant passiones, oportet quod etiam per consequens rectificent operationes. Eædem ergo virtutes morales sunt circa passiones et operationes.

3. Præterea, ad omnem operationem exteriorem movetur appetitus sensitivus bene vel male. Sed motus appetitus sensitivi sunt passiones. Ergo eædem virtutes quæ sunt circa operationes, sunt circa passiones.

Sed *contra* est quod Philosophus [5] ponit justitiam circa operationes; temperantiam autem, et fortitudinem, et mansuetudinem circa passiones quasdam.

CONCLUSIO. — Tametsi aliquæ sint ex moralibus virtutibus circa operationes et passiones, ut earum productivæ; quæ tamen circa operationes sunt, ab his quæ circa passiones versantur secundum objectorum diversitatem distinguuntur.

Respondeo dicendum quod operatio et passio dupliciter potest comparari ad

(1) Eth. lib. I, cap. ult.

(2) Advertendum est sermonem hic esse de prudentia quæ ad vitam propriam operantis recte instituendam est necessaria et vocari potest prudentia personalis; talis namque solum est una; cum alioquin plures sint species prudentiæ politicæ, de quibus in 2 2, quæst. XLVIII.

(3) Ad intelligentiam hujus articuli notandum est quod per operationes hic intelliguntur actiones exteriores, quibus unus homo ad alterum ordinatur, ut emptio, venditio et aliæ hujusmodi; per passiones autem, illæ interiores affectiones seu motus appetitus sensitivi, quæ sunt cum aliqua transmutatione corporali, de quibus a quæst. XXII usque ad XLVIII actum fuit, ut amor, ira, delectatio, etc.

(4) Ethic. lib. II, cap. 3.

(5) Eth. lib. II, cap. 3 et 7, et lib. V, in 4 priorib. cap.

virtutem: uno modo sicut effectus; et hoc modo omnis moralis virtus habet aliquas operationes bonas, quarum est productiva, et delectationem aliquam vel tristitiam, quæ sunt passiones, ut supra dictum est (quæst. LIX, art. 4 ad 1). Alio modo potest comparari operatio ad virtutem moralem sicut materia circa quam est: et secundum hoc oportet alias esse virtutes morales circa operationes et alias circa passiones. Cujus ratio est, quia bonum et malum in quibusdam operationibus attenditur secundum seipsas, qualitercumque homo afficiatur ad eas, inquantum scilicet bonum in eis et malum accipitur secundum rationem commensurationis ad alterum: et in talibus oportet quod sit aliqua virtus directiva operationum secundum seipsas, sicut sunt emptio et venditio, et hujusmodi operationes, in quibus attenditur ratio debiti vel indebiti ad alterum; et propter hoc justitia et partes ejus proprie sunt circa operationes, sicut circa propriam materiam. In quibusdam vero operationibus bonum et malum attenditur solum secundum commensurationem ad operantem: et ideo oportet in his bonum et malum considerari secundum quod homo bene vel male afficitur circa hujusmodi; et propter hoc oportet quod virtutes in talibus sint principaliter circa interiores affectiones quæ dicuntur animæ passiones, sicut patet de temperantia, fortitudine et aliis hujusmodi. Contingit autem quod in operationibus quæ sunt ad alterum prætermittatur bonum virtutis propter inordinatam animi passionem; et tunc inquantum corrumpitur commensuratio exterioris operationis, est corruptio justitiæ; inquantum autem corrumpitur commensuratio interiorum passionum, est corruptio alicujus alterius virtutis; sicut cum propter iram aliquis alium percutit, in ipsa percussione indebita corrumpitur justitia, in immoderantia vero iræ corrumpitur mansuetudo. Et idem patet in aliis.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam prima ratio procedit de operatione, secundum quod est effectus virtutis; aliæ duæ rationes procedunt ex hoc quod ad idem concurrunt operatio et passio; sed in quibusdam virtus est principaliter circa operationem, in quibusdam circa passionem, ratione prædicta (in corp.).

ART. III. — UTRUM CIRCA OPERATIONES SIT TANTUM UNA VIRTUS MORALIS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sit una tantum virtus moralis circa operationes. Rectitudo enim omnium operationum exteriorum videtur ad justitiam pertinere. Sed justitia est una virtus. Ergo una sola virtus est circa operationes.

2. Præterea, operationes maxime differentes esse videntur quæ ordinantur ad bonum unius, et quæ ordinantur ad bonum multitudinis. Sed ista diversitas non diversificat virtutes morales; dicit enim Philosophus [1], quod " justitia legalis, quæ ordinat actus hominum ad commune bonum, non est aliud a virtute, quæ ordinat actus hominis ad unum tantum, nisi secundum rationem. „ Ergo diversitas operationum non causat diversitatem virtutum moralium.

3. Præterea, si sunt diversæ virtutes morales circa diversas operationes, oporteret quod secundum diversitatem operationum esset diversitas virtutum moralium. Sed hoc patet esse falsum; nam ad justitiam pertinet in diversis generibus commutationum rectitudinem statuere, et etiam in distributionibus [2]. Non ergo diversæ virtutes sunt diversarum operationum.

Sed *contra* est quod religio est alia virtus a pietate; quarum tamen utraque est circa operationes quasdam.

CONCLUSIO. — Licet virtutes morales, quæ circa operationes sunt, in quadam generali ratione justitiæ conveniant; tamen secundum speciales diversas rationes sunt distinguendæ plures species.

Respondeo dicendum quod omnes virtutes morales quæ sunt circa operationes, conveniunt in quadam generali ratione justitiæ, quæ attenditur secundum debitum ad alterum; distinguuntur autem secundum diversas speciales rationes. Cujus ratio est, quia in operationibus exterioribus ordo rationis instituitur, sicut dictum est (art. præc.), non secundum proportionem ad affectionem hominis, sed secundum ipsam convenientiam rei in seipsa; secundum quam convenientiam accipitur ratio debiti, ex quo constituitur ratio justitiæ. Ad justitiam enim pertinere videtur ut quis debitum

(1) Eth. lib. v, cap. 1, circa fin.
(2) Ut patet Eth. lib. v, cap. 2, a med.

reddat. Unde omnes hujusmodi virtutes quæ sunt circa operationes, habent aliquo modo rationem justitiæ. Sed debitum non est unius rationis in omnibus: aliter enim debetur aliquid æquali, aliter superiori, aliter minori; et aliter ex pacto, vel ex promisso, vel ex beneficio suscepto. Et secundum has diversas rationes debiti sumuntur diversæ virtutes; puta religio est per quam redditur debitum Deo; pietas est per quam redditur debitum parentibus vel patriæ; gratia est per quam redditur debitum benefactoribus, et sic de aliis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod justitia proprie dicta est una specialis virtus, quæ attendit perfectam rationem debiti, quod secundum æquivalentiam potest restitui; dicitur tamen et ampliato nomine justitia secundum quamcumque debiti redditionem; et sic non est una specialis virtus.

Ad *secundum* dicendum, quod justitia quæ intendit bonum commune, est alia virtus a justitia quæ ordinatur ad bonum privatum alicujus: unde et jus commune distinguitur a jure privato; et Tullius ponit [1] unam specialem virtutem pietatem, quæ ordinat ad bonum patriæ. Sed justitia ordinans hominem ad bonum commune, est generalis per imperium, quia omnes actus virtutum ordinat ad finem suum, scilicet ad bonum commune. Virtus autem, secundum quod a tali justitia imperatur, etiam justitiæ nomen accipit. Et sic virtus a justitia legali non differt nisi ratione, sicut sola ratione differt virtus operans secundum seipsam, et virtus operans ad imperium alterius [2].

Ad *tertium* dicendum, quod in omnibus operationibus ad justitiam specialem pertinentibus est eadem ratio debiti: et ideo est eadem virtus justitiæ, præcipue quantum ad commutationes; forte enim distributiva est alterius speciei a commutativa. Sed de hoc infra quæretur (2 2, quæst. LXI, art. 1).

ART. IV. — UTRUM CIRCA DIVERSAS PASSIONES DIVERSÆ SINT VIRTUTES MORALES.

De his etiam infra, art. 1, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod circa diversas passiones non sint diversæ virtutes morales. Eorum enim quæ conveniunt in principio et fine, unus est habitus, sicut patet maxime in scientiis. Sed omnium passionum unum est principium, scilicet amor; et omnes ad eumdem finem terminantur, scilicet delectationem, vel tristitiam, ut supra habitum est (quæst. XXV, art. 1 et 2). Ergo circa omnes passiones est una tantum moralis virtus.

2. Præterea, si circa diversas passiones essent diversæ virtutes morales, sequeretur quod tot essent virtutes morales quot passiones. Sed hoc patet esse falsum; quia circa oppositas passiones est una et eadem virtus moralis; sicut fortitudo circa timores et audacias, temperantia circa delectationes et tristitias. Non ergo oportet ut circa diversas passiones sint diversæ virtutes morales.

3. Præterea, amor, concupiscentia et delectatio sunt passiones specie differentes, ut supra habitum est (quæst. XXIII, art. 4). Sed circa omnes has est una virtus, scilicet temperantia. Ergo virtutes morales non sunt diversæ circa diversas passiones.

Sed *contra* est quod fortitudo est circa timores et audacias; temperantia circa concupiscentias; mansuetudo circa iras, ut dicitur [3].

CONCLUSIO. — Impossibile est unam et eamdem virtutem moralem esse circa omnes passiones, quamvis circa passiones contrarias eamdem contingat virtutem esse.

Respondeo dicendum quod non potest dici quod circa omnes passiones sit una sola virtus moralis. Sunt enim quædam passiones ad diversas potentias pertinentes; aliæ namque pertinent ad irascibilem, aliæ ad concupiscibilem [4], ut supra dictum est (quæst. XXIII, art. 1). Nec tamen oportet quod omnis diversitas passionum sufficiat ad virtutes morales diversificandas: primo quidem, quia quædam passiones sunt quæ sibi opponuntur secundum contrarietatem; sicut gaudium et tristitia, timor et audacia, et alia hujusmodi. Et circa hujusmodi passiones sic oppositas oportet esse unam et eamdem virtutem. Cum enim virtus moralis in quadam medietate consistat,

(1) De invent. lib. II, aliquant. ante fin.
(2) De ea responsione vide quod dicitur in 2 2, quæst. LVIII, art. 6.
(3) Eth. lib. III, cap. 6 et 10, et lib. IV, c. 5.
(4) Ut ira et voluptas, ac proinde una virtus non potest omnes istas passiones ad medium reducere.

medium in contrariis passionibus secundum eamdem rationem instituitur; sicut et in naturalibus idem est medium inter contraria, ut inter album et nigrum. Secundo quia diversæ passiones inveniuntur secundum eumdem modum rationi repugnantes, puta secundum impulsum ad id quod est contra rationem, vel secundum retractionem ab eo quod est secundum rationem. Et ideo diversæ passiones concupiscibilis non pertinent ad diversas virtutes morales [1], quia earum motus secundum quemdam ordinem se invicem consequuntur, utpote ad idem ordinati, scilicet ad consequendum bonum, vel ad fugiendum malum; sicut ex amore procedit concupiscentia, et ex concupiscentia pervenitur ad delectationem. Et eadem ratio est de oppositis; quia ex odio sequitur fuga vel abominatio, quæ perducit ad tristitiam. Sed passiones irascibilis non sunt unius ordinis, sed ad diversa ordinantur. Nam audacia et timor ordinantur ad aliquod magnum periculum; spes et desperatio ad aliquod bonum arduum; ira autem ad superandum aliquod contrarium, quod nocumentum intulit. Et ideo circa has passiones diversæ virtutes ordinantur, utpote temperantia circa passiones concupiscibilis, fortitudo circa timores et audacias, magnanimitas circa spem et desperationem, mansuetudo circa iras.

Ad *primum* ergo dicendum, quod omnes passiones conveniunt in uno principio et fine communi, non autem in uno proprio principio seu fine; unde hoc non sufficit ad unitatem virtutis moralis.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut in naturalibus idem est principium quo receditur ab uno principio, et acceditur ad aliud, et in rationalibus est eadem ratio contrariorum; ita etiam virtus moralis, quæ in modum naturæ rationi consentit, est eadem contrariarum passionum.

(1) Quod non sic accipiendum est quasi circa quascumque passiones concupiscibilis solum sit una virtus, sed quia solum sit una virtus in concupiscibili respectu passionum se habentium circa idem, ut una temperantia circa amorem et desiderium delectationum tactus, et circa odium contrarii, ut una philotimia circa, etc.

(2) Seu participatio major aut minor alicujus perfectionis non impedit quin illæ quæ sic inæqualiter participant, possint ad unam et eamdem speciem pertinere; sicut magis vel minus album

Ad *tertium* dicendum, quod illæ tres passiones ad idem objectum ordinantur secundum quemdam ordinem, ut dictum est (in corp. art.), et ideo ad eamdem virtutem moralem pertinent.

ART. V. — UTRUM VIRTUTES MORALES DISTINGUANTUR SECUNDUM DIVERSA OBJECTA PASSIONUM.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales non distinguantur secundum objecta passionum. Sicut enim sunt objecta passionum, ita sunt objecta operationum. Sed virtutes morales quæ sunt circa operationes, non distinguuntur secundum objecta operationum; ad eamdem enim virtutem justitiæ pertinet emere vel vendere domum et equum. Ergo etiam nec virtutes morales quæ sunt circa passiones, diversificantur per objecta passionum.

2. Præterea, passiones sunt quidam actus vel motus appetitus sensitivi. Sed major diversitas requiritur ad diversitatem habituum quam ad diversitatem actuum. Diversa igitur objecta, quæ non diversificant speciem passionis, non diversificabunt speciem virtutis moralis, ita scilicet quod de omnibus delectationibus erit una virtus moralis, et similiter est de aliis.

3. Præterea, magis et minus non diversificant speciem [2]. Sed diversa delectabilia non differunt nisi secundum magis et minus. Ergo omnia delectabilia pertinent ad unam speciem virtutis, et eadem ratione omnia terribilia, et similiter de aliis. Non ergo virtus moralis distinguitur secundum objecta passionum.

4. Præterea, sicut virtus est operativa boni, ita est impeditiva mali. Sed circa concupiscentias bonorum sunt diversæ virtutes; sicut temperantia circa concupiscentias delectationum tactus, eutrapelia [3] circa delectationes ludi. Ergo etiam

(3) *Eutrapelia* est bona conversatio, vel conversio, juxta significatum græcæ vocis. Venit enim a verbo τρέπω, id est verto, et ex particula εὖ, id est bene, quia *eutrapelus* se vertit et flectit ad id omne quod gratum esse potest iis cum quibus conversatur. Quare cum id faciant lepidi ac faceti, Lexica *eutrapeliam* reddunt facetiam, festivitatem, leporem. Apostolus (Ephes. cap. v, 4) *eutrapeliam* insectatur, eamque christiano indignam esse docet. Sed intelligit *eutrapeliam* immoderatam, sive scurrilitatem, non moderatam, de qua loquitur S. Thomas. Nam

circa timores malorum debent esse diversæ virtutes.

Sed *contra* est quod castitas est circa delectabilia venereorum, abstinentia vero est circa delectabilia ciborum, et eutrapelia circa delectabilia ludorum.

CONCLUSIO. — Cum ex ratione perfectio virtutis dependeat, recte secundum objecta passionum, prout diversimode ad rationem comparantur, diversæ virtutum moralium species distinguuntur.

Respondeo dicendum quod perfectio virtutis ex ratione dependet; perfectio autem passionis ex ipso appetitu sensitivo. Unde oportet quod virtutes diversificentur secundum ordinem ad rationem, passiones autem secundum ordinem ad appetitum. Objecta igitur passionum, secundum quod diversimode ordinantur ad appetitum sensitivum, causant diversas passionum species; secundum vero quod comparantur ad rationem, causant diversas species virtutum. Non est autem idem motus rationis et appetitus sensitivi. Unde nihil prohibet aliquam differentiam objectorum causare diversitatem passionum, quæ non causat diversitatem virtutum, sicut quando una virtus est circa multas passiones, ut dictum est (art. præc.), et aliquam etiam differentiam objectorum causare diversitatem virtutum, quæ non causat diversitatem passionum, cum circa unam passionem, puta delectationem, diversæ virtutes ordinentur. Et quia diversæ passiones ad diversas potentias pertinentes semper pertinent ad diversas virtutes, ut dictum est (art. præc.), ideo diversitas objectorum, quæ respicit diversitatem potentiarum, semper diversificat species virtutum, puta quod aliquid sit bonum absolute, et aliquid sit bonum cum aliqua arduitate. Et quia ordine quodam ratio inferiores [1] hominis partes regit, et etiam se ad exteriora extendit; ideo etiam secundum quod unum objectum passionis apprehenditur sensu vel imaginatione, aut etiam ratione, et secundum etiam quod pertinet ad animam, corpus, vel exteriores res, diversam habitudinem habet ad rationem, et per consequens natum est diversificare virtutes. Bonum igitur hominis, quod est objectum amoris, concupiscentiæ et delectationis, potest accipi vel ad sensum corporis pertinens, vel ad interiorem animæ apprehensionem; et hoc sive ordinetur ad bonum hominis in seipso, vel quantum ad corpus, vel quantum ad animam; sive ordinetur ad bonum hominis in ordine ad alios. Et omnis talis diversitas propter diversum ordinem ad rationem diversificat virtutem. Sic igitur si consideretur aliquod bonum, si quidem sit per sensum tactus apprehensum, et ad consistentiam humanæ vitæ pertinens in individuo vel in specie (sicut sunt delectabilia ciborum et venereorum), erit pertinens ad virtutem temperantiæ. Delectationes autem aliorum sensuum, cum non sint vehementes, non præstant aliquam difficultatem rationi; et ideo circa eas non ponitur aliqua virtus, quæ est circa difficile, sicut et ars, ut dicitur [2]. Bonum autem non sensu, sed interiori virtute, apprehensum, ad ipsum hominem pertinens secundum seipsum, est sicut pecunia et honor: quorum pecunia ordinabilis est de se ad bonum corporis, honor autem consistit in apprehensione animæ. Et hæc quidem bona considerari possunt vel absolute, secundum quod pertinent ad concupiscibilem, vel cum arduitate quadam, secundum quod pertinent ad irascibilem. Quæ quidem distinctio non habet locum in bonis quæ delectant tactum, quia hujusmodi sunt quædam infima, et competunt homini secundum quod convenit cum brutis. Circa bonum igitur pecuniæ absolute sumptum, secundum quod est objectum concupiscentiæ, vel delectationis aut amoris, est liberalitas; circa bonum autem hujusmodi cum arduitate sumptum, secundum quod est objectum spei, est magnificentia; circa bonum vero quod est honor, si quidem sit absolute sumptum, secundum quod est objectum amoris, sic est quædam virtus, quæ vocatur philotimia, id est, amor honoris; si vero cum arduitate consideretur, secundum quod est objectum spei, sic est magnanimitas. Unde liberalitas et philotimia videntur esse in concupiscibili; ma-

illam adnumerat inter ea *quæ ad rem non pertinent*, id est quæ non sunt decentia (ut habet græcus textus). Contra *eutrapelia* quæ ad recreationem, excitationemque animi refertur, ad honestam lætitiam fovendam, non solum permittitur christianis, sed est etiam laudabilis, quia per eam fit ne animus seriis occupationibus intentus, se suumque corpus debilitet et exhauriat. Hinc merito docet S. Thomas eam esse virtutem (Ed. Nicolai et ed. Parmens.).

(1) Al., *interiores*.

(2) Ethic. lib. II, cap. 3, ad fin.

gnificentia vero et magnanimitas in irascibili. Bonum vero hominis in ordine ad alium non videtur arduitatem habere; sed accipitur ut absolute sumptum, prout est objectum passionum concupiscibilis. Quod quidem bonum potest esse alicui delectabile, secundum quod præbet se alteri, vel in his quæ serio fiunt, id est, in actionibus per rationem ordinatis ad debitum finem, vel in his quæ fiunt ludo [1], id est, in actionibus ordinatis ad delectationem tantum, quæ non eodem modo se habent ad rationem sicut prima. In seriis autem se exhibet aliquis alteri dupliciter; uno modo ut delectabilem decentibus verbis et factis; et hoc pertinet ad quamdam virtutem, quam Aristoteles [2] nominat amicitiam, et potest dici affabilitas. Alio modo præbet se aliquis alteri ut manifestum per dicta et facta, et hoc pertinet ad aliam virtutem, quam nominat veritatem [3]. Manifestatio enim propinquius accedit ad rationem quam delectatio, et seria quam jocosa. Unde et circa delectationes ludorum est alia virtus, quam Philosophus [4] eutrapeliam nominat. Sic igitur patet quod secundum Aristotelem sunt decem virtutes morales circa passiones, scilicet " fortitudo, temperantia, liberalitas, magnificentia, magnanimitas, philotimia, mansuetudo, amicitia, veritas, et eutrapelia. „ et distinguuntur secundum diversas materias, vel secundum diversas passiones, vel secundum diversa objecta. Si igitur addatur justitia, quæ est circa operationes, erunt omnes undecim [5].

Ad *primum* ergo dicendum, quod omnia objecta ejusdem operationis secundum speciem, eamdem habitudinem habent ad rationem: non autem omnia objecta ejusdem passionis secundum speciem; quia operationes non repugnant rationi, sicut passiones [6].

Ad *secundum* dicendum, quod alia ratione diversificantur passiones, et alia virtutes, sicut dictum est (in corp.).

Ad *tertium* dicendum, quod magis et minus non diversificant speciem nisi propter diversam habitudinem ad rationem.

Ad *quartum* dicendum, quod bonum fortius est ad movendum quam malum, quia " malum non agit nisi virtute boni, „ ut Dionysius dicit [7]. Unde malum non facit difficultatem rationi, quæ requirat virtutem, nisi sit excellens, quod videtur esse unum in uno genere passionis. Unde circa iras non ponitur nisi una virtus, scilicet mansuetudo; et similiter circa audacias una sola, scilicet fortitudo. Sed bonum ingerit difficultatem, quæ requirit virtutem, etiamsi non sit excellens in genere talis passionis. Et ideo circa concupiscentias ponuntur diversæ virtutes morales, ut dictum est (in corp.).

(1) Late accepto pro quocumque non facto tantum, sed et verbo quod ad recreationem animi ordinatur; tametsi potissimum pro facto.
(2) Lib. II, cap. 7, circa med. ex sensu D. Thom.
(3) Ethic. lib. IV, cap. 7.
(4) Ethic. lib IV, cap. 8.
(5) Ita passim, optime. Cod. Alc. et Tarrac.: *Erunt duodecim omnes.* Vide Garciam.
(6) Quæ secundum se nempe consideratæ habent unde repugnent rationi, licet non semper sic repugnent, sed obediant cum ratio prædominatur supra illas; non habent autem operationes per se ac secundum se unde repugnent, etc.
(7) De div. nom. cap. 4. part. 4, lect. 21 et 22.
(8) Virtus aliqua, ait S. Thomas, dicitur cardinalis, quasi principalis, quia super eam aliæ virtutes firmantur (quæst. unica De virt. in com. art. XII ad 24). (9) Cap. de *Simul.*

QUÆSTIO LXI.

DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de virtutibus cardinalibus, et circa hoc quæruntur quinque: 1. Utrum virtutes morales debeant dici cardinales vel principales. — 2. De numero earum. — 3. Quæ sint. — 4. Utrum differant ab invicem. — 5. Utrum dividantur convenienter in virtutes politicas, et purgatorias, et purgati animi, et exemplares.

ART. I. — UTRUM VIRTUTES MORALES DEBEANT DICI CARDINALES, VEL PRINCIPALES [8].

De his etiam infra, quæst. LXVI, art. 4 corp., et Sent. III, dist. 33, quæst. II, et De verit. quæst. I, art. 12 ad 24, et quæst. V, art. 1 ad 2, 4 et 11.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales non debeant dici cardinales seu principales. Quæ enim ex opposito dividuntur, sunt simul natura, ut dicitur in Prædicamentis [9], et sic unum non est altero principalius. Sed omnes virtutes ex opposito dividunt genus virtutis. Ergo nullæ earum debent dici principales.

2. Præterea, finis principalior est his quæ sunt ad finem. Sed virtutes theologicæ sunt circa finem, virtutes autem morales sunt circa ea quæ sunt ad finem. Ergo virtutes morales non debent

dici principales, seu cardinales, sed magis theologicæ.

3. Præterea, principalius est quod est per essentiam, quam quod est per participationem. Sed virtutes intellectuales pertinent ad rationale per essentiam; virtutes autem morales pertinent ad rationale per participationem, ut supra dictum est (quæst. LVIII, art. 2). Ergo virtutes morales non sunt principales, sed magis virtutes intellectuales.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit super Lucam, exponens illud: *Beati pauperes spiritu* [1]: " Scimus virtutes esse quatuor cardinales, scilicet temperantiam, justitiam, prudentiam, fortitudinem. " Hæ autem sunt virtutes morales. Ergo virtutes morales sunt cardinales.

CONCLUSIO. — Morales virtutes, cum appetitus rectitudinem solæ contineant, solæ cardinales, seu principales dicuntur.

Respondeo dicendum quod cum simpliciter de virtute loquimur, intelligimur loqui de virtute humana. Virtus autem humana, ut supra dictum est (quæst. LVI, art. 3), secundum perfectam rationem virtutis dicitur, quæ requirit rectitudinem appetitus; hujusmodi enim virtus non solum facit facultatem bene agendi, sed ipsum etiam usum boni operis causat. Sed secundum imperfectam rationem virtutis dicitur virtus, quæ non requirit rectitudinem appetitus; quia solum facit facultatem bene agendi, non autem causat boni operis usum. Constat autem quod perfectum est principalius imperfecto. Et ideo virtutes quæ continent rectitudinem appetitus, dicuntur principales. Hujusmodi autem sunt virtutes morales, et inter intellectuales sola prudentia, quæ etiam quodammodo moralis est secundum materiam, ut ex supra dictis patet (quæst. LVII, art. 4, et quæst. LVIII, art. 3 ad 1). Unde convenienter inter virtutes morales ponuntur illæ quæ dicuntur principales seu cardinales.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quando genus univocum dividitur in suas species, tunc partes divisionis ex æquo se habent secundum rationem generis, licet secundum naturam rei una species sit principalior et perfectior alia, sicut homo aliis animalibus. Sed quando est divisio alicujus analogi [2], quod dicitur de pluribus secundum prius et posterius, tunc nihil prohibet unum esse principalius altero etiam secundum communem rationem, sicut substantia principalius dicitur ens quam accidens. Et talis est divisio virtutum in diversa genera virtutum, eo quod bonum rationis non secundum eumdem ordinem invenitur in omnibus.

Ad *secundum* dicendum, quod virtutes theologicæ sunt supra hominem, ut supra dictum est (qu. LVIII, art. 3 ad 3). Unde non proprie dicuntur virtutes humanæ [3], sed superhumanæ, vel divinæ.

Ad *tertium* dicendum, quod aliæ virtutes intellectuales a prudentia [4], etsi sint principaliores quam morales quantum ad subjectum, non tamen sunt principaliores quantum ad rationem virtutis, quæ respicit bonum, quod est objectum appetitus.

ART. II. — UTRUM SINT QUATUOR VIRTUTES CARDINALES.

De his etiam infra, quæst. LXVI, art. 1, et 4 corp., et 22, prol. et quæst. CXXIII, art. 2, et qu. CLXII, art. 7, et Sent. III, dist. 33, quæst. II, art. 1, qu. III, et De verit. quæst. I, art. 2, ad 25 et 26.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint quatuor virtutes cardinales. Prudentia enim est directiva aliarum virtutum moralium, ut ex supra dictis patet (quæst. LVII, art. 4 et 5). Sed id quod est directivum aliorum, principalius est. Ergo prudentia sola est virtus principalis.

2. Præterea, virtutes principales sunt aliquo modo morales. Sed ad operationes morales ordinamur per rationem practicam et appetitum rectum, ut dicitur [5]. Ergo solæ duæ virtutes cardinales sunt.

3. Præterea, inter alias etiam virtutes una est principalior altera. Sed ad hoc quod virtus dicatur principalis, non requiritur quod sit principalis respectu omnium, sed respectu quarumdam. Ergo videtur quod sint multo plures principales virtutes.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit [6],

(1) Cap. VI, 8.

(2) Analoga sunt ea quorum est idem nomen, ratio vero nomine significata, partim diversa, partim eadem est; ut Deus et creatura respectu entis. Ex Arist. Met. lib. IV, cap. 2.

(3) Hinc virtutes prædictæ non dicuntur cardinales vel principales respectu virtutum theologicarum, sed respectu humanarum.

(4) Ita codd. et editi passim. Al. deest *a prudentia*; edit. Rom., *et prudentia*.

(5) Eth. lib. VI, cap. 2.

(6) Moral. lib. II, cap. 49, circa princ.

quod " in quatuor virtutibus tota boni [1] operis structura consurgit [2]. "

CONCLUSIO. — Quatuor sunt virtutes morales principales, seu cardinales, sive principia earum formalia sive subjecta considerentur; prudentia scilicet, justitia, temperantia et fortitudo.

Respondeo dicendum quod numerus aliquorum accipi potest aut secundum principia formalia, aut secundum subjecta; et utroque modo inveniuntur quatuor cardinales virtutes. Principium enim formale virtutis, de qua nunc loquimur, est rationis bonum. Quod quidem dupliciter potest considerari: uno modo secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit; et sic erit una virtus principalis, quæ dicitur prudentia. Alio modo secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo; et hoc vel circa operationes, et sic est justitia; vel circa passiones, et sic necesse est esse duas virtutes. Ordinem enim rationis necesse est ponere circa passiones, considerata repugnantia ipsarum ad rationem. Quæ quidem potest esse dupliciter: uno modo secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi; et sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur temperantia: alio modo secundum quod passio retrahit ab eo quod ratio dictat, sicut timor periculorum vel laborum; et sic necesse est quod homo firmetur in eo quod est rationis, ne recedat; et ab hoc denominatur fortitudo. Et similiter secundum subjecta idem numerus invenitur. Quadruplex enim invenitur subjectum hujus virtutis, de qua nunc loquimur; scilicet rationale per essentiam, quod prudentia perficit; et rationale per participationem, quod dividitur in tria, id est. in voluntatem, quæ est subjectum justitiæ, et in concupiscibilem, quæ est subjectum temperantiæ, et in irascibilem, quæ est subjectum fortitudinis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod prudentia est simpliciter principalior omnibus; sed aliæ ponuntur principales, unaquæque in suo genere.

Ad *secundum* dicendum, quod rationale per participationem dividitur in tria, ut dictum est (in corp.).

Ad *tertium* dicendum quod omnes aliæ virtutes, quarum una est principalior alia, reducuntur ad prædictas quatuor, et quantum ad subjectum, et quantum ad rationes formales.

ART. III. — UTRUM ALIÆ VIRTUTES MAGIS DEBEANT DICI PRINCIPALES QUAM ISTÆ.

De his etiam supra art. 1 et 2, et locis ibi not. et Sent. III, dist. 33, quæst. II, art. 1, quæst. IV.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod aliæ virtutes magis debeant dici principales quam istæ. Id enim quod est maximum in unoquoque genere, videtur esse principalius. Sed magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur [3]. Ergo magnanimitas maxime debet dici principalis virtus.

2. Præterea, illud per quod aliæ virtutes firmantur, videtur esse maxime principalis virtus. Sed humilitas est hujusmodi; dicit enim Gregorius [4], quod " qui cæteras virtutes sine humilitate congregat, quasi paleas in ventum portat. " Ergo humilitas videtur esse maxime principalis.

3. Præterea, illud videtur esse maxime principale quod est perfectissimum. Sed hoc pertinet ad patientiam, secundum illud Jacobi I, 4: *Patientia opus perfectum habet.* Ergo patientia debet poni principalis.

Sed *contra* est quod Tullius in sua Rhetor. [5] ad has quatuor omnes alias reducit.

CONCLUSIO. — Solæ quatuor virtutes morales, justitia videlicet, temperantia, prudentia et fortitudo, cardinales et principales omnium sunt: tam propter earum supra alias generalitatem, quam propter materiæ principalitatem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), hujusmodi quatuor virtutes cardinales accipiuntur secundum quatuor formales rationes virtutis, de qua loquimur. Quæ quidem in aliquibus actibus vel passionibus principaliter inveniuntur; sicut bonum consistens in consideratione rationis

(1) Ita ex Gregorio Nicolai. Al., *bona.*

(2) Easdem quatuor virtutes suis communibus nominibus exprimit Augustinus (lib. De mor. Eccles. cap. 15; De Gen. cont. Man. lib. II, cap. 10, et De civ. Dei, lib. XII, cap. 21); et ante ipsum B. Ambrosius qui primus, ut creditur, cardinales eas vocat in cap. 6 Luc. l. V; alibi vero ut lib. I Offic. cap. 24 vocat illas principales virtutes, quemadmodum ut S. Prosper, lib. III De vita contemplativa, cap. 18.

(3) Eth. lib. IV, cap. 3, a med.

(4) Hom. VII in Evang. in fin.

(5) De invent. lib. II, aliquant. ante fin.

principaliter invenitur in ipso rationis imperio, non autem in consilio, neque in judicio, ut supra dictum est (q. LVII, art. 1, 2 et 5). Similiter autem bonum rationis, prout ponitur in operationibus secundum rationem recti et debiti, principaliter invenitur in commutationibus vel distributionibus, quæ sunt ad alterum cum æqualitate. Bonum autem refrenandi passiones principaliter invenitur in passionibus, quas maxime difficile est reprimere, scilicet in delectationibus tactus. Bonum autem firmitatis ad standum in bono rationis contra impetum passionum præcipue invenitur in periculis mortis, contra quæ difficillimum est stare. Sic igitur prædictas quatuor virtutes dupliciter considerare possumus: uno modo secundum communes rationes formales; et secundum hoc dicuntur principales, quasi generales ad omnes virtutes; ut puta quod omnis virtus quæ facit bonum in consideratione rationis, dicatur prudentia; et quod omnis virtus quæ facit bonum debiti et recti in operationibus, dicatur justitia; et omnis virtus quæ cohibet passiones et reprimit, dicatur temperantia; et omnis virtus quæ facit firmitatem animi contra quascumque passiones, dicatur fortitudo. Et sic multi loquuntur de istis virtutibus tam sacri doctores quam etiam philosophi; et sic aliæ virtutes sub ipsis continentur. Unde cessant omnes objectiones. Alio vero modo possunt accipi, secundum quod istæ virtutes denominantur ab eo quod est præcipuum in unaquaque materia; et sic sunt speciales virtutes contra alias divisæ; dicuntur tamen principales respectu aliarum propter principalitatem materiæ; puta quod prudentia dicatur quæ præceptiva est; justitia, quæ est circa actiones debitas inter æquales; temperantia, quæ reprimit concupiscentias delectationum tactus; fortitudo, quæ firmat contra pericula mortis.

Et sic etiam cessant objectiones; quia aliæ virtutes possunt habere aliquas alias principalitates, sed istæ dicuntur principales ratione materiæ, ut supra dictum est (in corp.).

(1) Moral. lib. XXII, cap. 1, a med.
(2) Id est, nomen unius non tribuitur alteri; puta nomen hominis et bruto, et vicissim.
(3) De offic. lib. I, cap 36, paulo a princ.
(4) Cap. 43 et 45. (5) Eth. lib. II, cap. 4.
(6) Lib. De morib. Eccl. cap. 15, in princ.

ART. IV. — UTRUM QUATUOR VIRTUTES CARDINALES DIFFERANT AB INVICEM.

De his etiam infra, quæst. LXVI, art. 2, corp. et 2 2, quæst. CXXIII, art. 2 et 11 corp., et quæst. CXCV, art. 1 corp., pr. et Sent. III, dist. 33, qu. 1, art. 1, quæst. III, et De ver. quæst. I, art. 12 ad 13 et 26, et Eth. lib. II, lect. 8.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod quatuor prædictæ virtutes non sint diversæ virtutes, et ab invicem distinctæ. Dicit enim Gregorius [1]: " Prudentia vera non est, quæ justa, et temperans, et fortis non est; nec perfecta temperantia, quæ fortis, justa et prudens non est; nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans et justa non est; nec vera justitia, quæ prudens, fortis et temperans non est. „ Hoc autem non contingeret, si prædictæ quatuor virtutes essent ab invicem distinctæ; diversæ enim species ejusdem generis non denominant se invicem [2]. Ergo prædictæ virtutes non sunt ab invicem distinctæ.

2. Præterea, eorum quæ ab invicem sunt distincta, quod est unius, non attribuitur alteri. Sed illud quod est temperantiæ, attribuitur fortitudini. Dicit enim Ambrosius [3]: " Jure ea fortitudo vocatur, quando unusquisque seipsum vincit, nullis illecebris emollitur atque inflectitur. „ De temperantia etiam dicit [4], quod " modum vel ordinem servat omnium quæ vel agenda vel dicenda arbitramur. „ Ergo videtur quod hujusmodi virtutes non sunt ab invicem distinctæ.

3. Præterea, Philosophus dicit [5] quod ad virtutem hæc requiruntur: " Primum quidem, si sciens; deinde, si eligens, et eligens propter hoc; tertium autem, si firme et immobiliter habeat se, et operetur. „ Sed horum primum videtur ad prudentiam pertinere, quæ est " recta ratio agibilium; „ secundum, scilicet eligere, ad temperantiam, ut aliquis non ex passione, sed ex electione agat, passionibus refrenatis; tertium, scilicet " ut aliquis propter debitum finem operetur, „ rectitudinem quamdam continet, quæ videtur ad justitiam pertinere; aliud, scilicet firmitas et immobilitas, pertinet ad fortitudinem. Ergo quælibet harum virtutum est ge ralis ad omnes virtutes. Ergo non distinguuntur ab invicem.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [6], quod " quadripartita dicitur virtus ex

ipsius amoris vario quodam affectu; „ et subjungit de prædictis quatuor virtutibus. Prædictæ ergo quatuor virtutes sunt ab invicem distinctæ.

CONCLUSIO. — Quatuor virtutes cardinales secundum quod earum unaquæque ad specialem materiam determinatur, ab invicem sunt distinctæ.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), prædictæ quatuor virtutes dupliciter a diversis accipiuntur. Quidam enim accipiunt eas, prout significant quasdam generales conditiones humani animi, quæ inveniuntur in omnibus virtutibus, ita scilicet quod prudentia nihil sit aliud quam quædam rectitudo discretionis in quibuscumque actibus vel materiis; justitia vero sit quædam rectitudo animi per quam homo operatur quod debet in quacumque materia; temperantia vero sit quædam dispositio animi, quæ modum quibuscumque passionibus vel operationibus imponit, ne ultra debitum efferantur; fortitudo vero sit quædam dispositio animæ, per quam firmetur in eo quod est secundum rationem, contra quoscumque impetus passionum vel operationum labores. Hæc autem quatuor sic distincta non important diversitatem habituum virtuosorum quantum ad justitiam, temperantiam et fortitudinem. Cuilibet enim virtuti morali ex hoc quod est habitus, convenit quædam firmitas, ut a contrario non moveatur; quod dictum est ad fortitudinem pertinere: ex hoc vero quod est virtus, habet quod ordinetur ad bonum, in quo importatur ratio recti vel debiti; quod dicebatur ad justitiam pertinere: in hoc vero quod est virtus moralis, rationem participans, habet quod modum rationis in omnibus servet, et ultra se non extendat; quod dicebatur pertinere ad temperantiam: solum autem hoc quod est discretionem habere, quod attribuebatur prudentiæ, videtur distingui ab aliis tribus, inquantum hoc est ipsius rationis per essentiam, alia vero tria important quamdam participationem rationis per modum applicationis cujusdam ad passiones vel operationes. Sic igitur secundum prædicta, prudentia quidem esset virtus distincta ab aliis tribus; sed aliæ tres non essent virtutes distinctæ ab invicem. Manifestum est enim quod una et eadem virtus et est habitus, et est virtus, et est moralis. Alii vero et melius accipiunt has quatuor virtutes secundum quod determinantur ad materias speciales, unaquæque quidem illarum ad unam materiam, in qua principaliter laudatur illa generalis conditio, a qua nomen virtutis accipitur, ut supra dictum est (art. præc.). Et secundum hoc manifestum est quod prædictæ virtutes sunt diversi habitus secundum diversitatem objectorum distincti.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Gregorius loquitur de prædictis quatuor virtutibus secundum primam acceptionem. Vel potest dici quod istæ quatuor virtutes denominantur ab invicem per redundantiam quamdam. Id enim quod est prudentiæ, redundat in alias virtutes, inquantum a prudentia diriguntur; unaquæque vero aliarum redundat in alias ea ratione, quod qui potest quod est difficilius, potest et id quod minus est difficile. Unde qui potest refrenare concupiscentias delectabilium secundum tactum, ne modum excedant, quod est difficillimum, ex hoc ipso redditur habilior ut refrenet audaciam in periculis mortis, ne ultra modum procedat, quod est longe facilius; et secundum hoc fortitudo dicitur temperata. Temperantia etiam dicitur fortis ex redundantia fortitudinis in temperantiam, inquantum scilicet ille qui per fortitudinem habet animum firmum contra pericula mortis, quod est difficillimum, est habilior ut retineat animi firmitatem contra impetus delectationum; quia, ut dicit Tullius [1], " non est consentaneum ut qui metu non frangitur, cupiditate frangatur; nec qui invictum se a labore præstiterit, vinci a voluptate aliquando possit. „

Et per hoc etiam patet responsio ad *secundum*. Sic enim temperantia in omnibus modum servat, et fortitudo contra illecebras voluptatum animum servat inflexum, vel inquantum istæ virtutes denominant quasdam generales conditiones virtutum, vel per redundantiam prædictam.

Ad *tertium* dicendum, quod illæ quatuor generales virtutum conditiones quas ponit Philosophus [2], non sunt pro-

(1) De offic. circa med., in tit.: *Vera magnanimitas in duobus sita.*

(2) Loc. cit. in arg.

priæ prædictis virtutibus, sed possunt eis appropriari secundum modum jam dictum (in corp.).

ART. V. — UTRUM VIRTUTES CARDINALES CONVENIENTER DIVIDANTUR IN VIRTUTES POLITICAS, PURGATORIAS, PURGATI ANIMI, ET EXEMPLARES.

De his etiam Sent. III, dist. 33, quæst. I, art. 4 ad 2, et dist. 34, quæst. I, art. 1, arg. 6, et ad ejus sol., et De ver. quæst. XXVI, art. 8 ad 2, et quæst. V, art. 4 ad 7.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter hujusmodi quatuor virtutes dividantur in virtutes exemplares, purgati animi, purgatorias et politicas. Ut enim Macrobius dicit [1], " virtutes exemplares sunt quæ in ipsa divina mente consistunt. „ Sed Philosophus [2] dicit quod " ridiculum est Deo justitiam, fortitudinem, temperantiam et prudentiam attribuere. „ Ergo virtutes hujusmodi non possunt esse exemplares.

2. Præterea, virtutes purgati animi dicuntur quæ sunt absque passionibus. Dicit enim ibidem Macrobius [3], quod " temperantiæ purgati animi est terrenas cupiditates non reprimere, sed penitus oblivisci; fortitudinis autem passiones ignorare, non vincere. „ Dictum est autem supra (quæst. LIX, art. 2 et 5) quod hujusmodi virtutes sine passionibus esse non possunt. Ergo hujusmodi virtutes purgati animi esse non possunt.

3. Præterea, virtutes purgatorias dicit esse eorum " qui quadam humanorum fuga solis se inserunt divinis. „ Sed hoc videtur esse vitiosum: dicit enim Tullius [4]: " Qui despicere se dicunt ea quæ plerique mirantur, „ scilicet imperia et magistratus, " his non modo non laudi, verum etiam vitio dandum puto. „ Ergo non sunt aliquæ virtutes purgatoriæ.

4. Præterea, virtutes politicas esse dicit, " quibus boni viri reipublicæ consulunt, urbesque tuentur. „ Sed ad bonum commune sola justitia legalis ordinatur, ut Philosophus dicit [5]. Ergo aliæ virtutes non debent dici politicæ.

Sed *contra* est quod Macrobius ibidem dicit [6]: " Plotinus inter philosophiæ professores cum Platone princeps, Quatuor sunt, inquit, quaternarum genera virtutum. Ex his primæ politicæ vocantur, secundæ purgatoriæ, tertiæ autem jam purgati animi, quartæ exemplares. „

CONCLUSIO. — Cardinalium virtutum aliquæ politicæ, aliæ purgatoriæ, aliquæ purgati jam animi, et aliæ exemplares dicuntur.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit [7], " oportet quod anima aliquid sequatur, ad hoc quod ei possit virtus innasci; et hoc Deus est, quem si sequimur, bene vivimus. „ Oportet igitur [8] quod exemplar humanæ virtutis in Deo præexistat, sicut et in eo præexistunt omnium rerum rationes. Sic igitur virtus potest considerari, vel prout est exemplariter in Deo; et sic dicuntur virtutes *exemplares;* ita scilicet quod ipsa divina mens in Deo dicatur prudentia; temperantia vero conversio divinæ intentionis ad seipsum, sicut in nobis temperantia dicitur per hoc quod concupiscibilis conformatur rationi; fortitudo autem Dei est ejus immutabilitas; justitia vero Dei est observatio legis æternæ in suis operibus, sicut Plotinus dixit [9]. Et quia homo secundum suam naturam est animal politicum, virtutes hujusmodi, prout in homine existunt secundum conditionem suæ naturæ, politicæ vocantur, prout scilicet homo secundum has virtutes recte se habet in rebus humanis gerendis; secundum quem modum hactenus de his virtutibus locuti sumus. Sed quia ad hominem pertinet ut etiam ad divina se trahat, quantum potest, ut etiam Philosophus dicit [10], et hoc nobis in sacra Scriptura commendatur multipliciter, ut est illud Matth. V, 48: *Estote perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est,* necesse est ponere quasdam virtutes medias inter politicas, quæ sunt virtutes humanæ, et exemplares, quæ sunt virtutes divinæ; quæ quidem virtutes distinguuntur secundum diversitatem motus et termini, ita scilicet quod quædam sunt virtutes transcendentium [11], et in divinam similitudinem tendentium; et hæ

(1) Super Somnium Scipionis, lib. I, cap. 8, versus fin. (2) Eth. lib. X, cap. 8, circa med.
(3) Loco cit.
(4) De offic. lib. I, circa med. in fin. *Vera magnanimitas in duobus sita.*
(5) Eth. lib. V, cap. 1. (6) Loc. cit.
(7) Lib. De moribus Eccl., cap. 6, a med.
(8) Ita cum cod. Alcan., Theologi, Nicolai, et edit. Patav. Al.: *Patet igitur.*
(9) Cit. a Macrob., ut sup.
(10) Eth. lib. X, cap. 7, non longe a fin.
(11) Ita cum cod. Alcan. edit. Patavinæ. Al., *transeuntium.*

vocantur virtutes purgatoriæ [1]; ita scilicet quod prudentia omnia mundana divinorum contemplatione despiciat, omnemque animæ cogitationem in divina sola dirigat; temperantia vero relinquat, inquantum natura patitur, quæ corporis usus requirit; fortitudinis autem est ut anima non terreatur propter recessum a corpore, et accessum ad superna; justitia vero est ut tota anima consentiat ad hujusmodi propositi viam. Quædam vero sunt virtutes jam assequentium divinam similitudinem, quæ vocantur virtutes jam purgati animi; ita scilicet quod prudentia sola divina intueatur; temperantia terrenas cupiditates nesciat; fortitudo passiones ignoret; justitia cum divina mente perpetuo fœdere societur, eam scilicet imitando; quas quidem virtutes dicimus esse beatorum vel aliquorum in hac vita perfectissimorum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de his virtutibus, secundum quod sunt circa res humanas; puta justitia circa emptiones vel venditiones; fortitudo autem circa timores; temperantia circa concupiscentias: sic enim ridiculum est eas Deo attribuere.

Ad *secundum* dicendum, quod virtutes humanæ sunt circa passiones, scilicet virtutes hominum in hoc mundo conversantium; sed virtutes eorum qui plenam beatitudinem assequuntur, sunt absque passionibus. Unde Plotinus dicit [2], quod " passiones politicæ virtutes molliunt, " id est, ad medium reducunt; " secundæ, scilicet purgatoriæ, auferunt; tertiæ, quæ sunt purgati animi, obliviscuntur; in quartis, scilicet exemplaribus, nefas est nominari. " Quamvis dici possit quod loquitur hic de passionibus secundum quod significant aliquos inordinatos motus.

Ad *tertium* dicendum, quod deserere res humanas ubi necessitas imponitur, vitiosum est; alias est virtuosum. Unde parum sup. [3] Tullius præmittit: " His forsitan concedendum est rempublicam non capessentibus, qui excellenti ingenio doctrinæ se dediderunt; et his qui aut valetudinis imbecillitate, aut aliqua graviori causa impediti a republica recesserunt, cum ejus administrandæ potestatem aliis laudemque concederent. " Quod consonat ei quod Augustinus dicit [4]: " Otium sanctum quærit charitas veritatis; negotium justum suscipit necessitas charitatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendæ atque intuendæ vacandum est veritati; si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem. "

Ad *quartum* dicendum, quod sola justitia legalis directe respicit bonum commune; sed per imperium omnes alias virtutes ad bonum commune trahit, ut [5] dicit Philosophus. Est enim considerandum quod ad politicas virtutes, secundum quod hic dicuntur, pertinet non solum bene operari ad commune, sed etiam bene operari ad partes communis, scilicet ad domum, vel aliquam singularem personam.

(1) Virtutes illæ sunt illius qui a reipublicæ actibus se sequestrans, resque terrenas contemnens, totus in hoc tendit ut divinis vacet.
(2) Cit. a Macrob. ut sup. in arg. 1.
(3) Loc. cit. in arg. (4) De civ. Dei, lib. XIX, cap. 19, in fin. (5) Eth. lib. V, cap. 1, post med.
(6) Phys. lib. VII, text. 17.

QUÆSTIO LXII.

DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de virtutibus theologicis; et circa hoc quæruntur quatuor: 1. Utrum sint aliquæ virtutes theologicæ. — 2. Utrum virtutes theologicæ distinguantur ab intellectualibus et moralibus. — 3. Quot et quæ sint. — 4. De ordine earum.

ART. I. — UTRUM SINT ALIQUÆ VIRTUTES THEOLOGICÆ.

De his etiam infra, art. 2 et 3 corp., et Sent. III, dist. 23, quæst. I, art. 4, quæst. III, et dist. 26, quæst. II, art. 3, quæst. I corp., et De ver. qu. 1, art. 5 ad 12, et art. 12 corp., fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint aliquæ virtutes theologicæ; ut enim dicitur [6], " virtus est dispositio perfecti ad optimum; dico autem perfectum quod est dispositum secundum naturam. " Sed id quod est divinum est supra naturam hominis. Ergo virtutes theologicæ non sunt virtutes hominis.

2. Præterea, virtutes theologicæ dicuntur quasi virtutes divinæ. Sed virtutes divinæ sunt exemplares, ut dictum est (qu. LXI, art. 5), quæ quidem non sunt in nobis, sed in Deo. Ergo virtutes theologicæ non sunt virtutes hominis.

3. Præterea, virtutes theologicæ dicuntur quibus ordinamur in Deum, qui est primum principium et ultimus fi-

nis. Sed homo ex ipsa natura rationis et voluntatis habet ordinem ad primum principium et ad ultimum finem. Non ergo requiruntur aliqui habitus virtutum theologicarum, quibus ratio et voluntas ordinetur in Deum.

Sed *contra* est quod præcepta legis sunt de actibus virtutum. Sed de actibus fidei, spei et charitatis dantur præcepta in lege divina; dicitur enim Eccli. II, 8: *Qui timetis Deum, credite illi;* item: *Sperate in illum;* item: *Diligite illum;* ergo fides, spes et charitas sunt virtutes in Deum ordinantes. Sunt ergo theologicæ.

CONCLUSIO. — Præter morales virtutes, quibus homo juvari potest ad naturalem finem consequendum, sunt aliæ virtutes homini necessario infusæ, ad supernaturalem finem consequendum, quæ theologicæ sunt appellatæ.

Respondeo dicendum quod per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur, ut ex supra dictis patet (quæst. III, art. 5, et quæst. IV, art. 7, et quæst. LV, art. 3). Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas, ut supra dictum est (quæst. III, art. 2 ad 4, et quæst. V, art. 5). Una quidem proportionata humanæ naturæ, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suæ naturæ. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest secundum quamdam Divinitatis participationem, secundum quod dicitur II. Petr. I, quod per Christum facti sumus *consortes divinæ naturæ*. Et quia hujusmodi beatitudo proportionem humanæ naturæ excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem prædictam; unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia per quæ ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem [1], sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem; non tamen absque adjutorio divino: et hujusmodi principia virtutes dicuntur theologicæ; tum quia habent Deum pro objecto, inquantum per eas recte ordinamur in Deum; tum quia a solo Deo nobis infunduntur [2], tum quia sola divina revelatione in sacra Scriptura hujusmodi virtutes traduntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod aliqua natura potest attribui alicui rei dupliciter: uno modo essentialiter, et sic hujusmodi virtutes theologicæ excedunt hominis naturam; alio modo participative, sicut lignum ignitum participat naturam ignis, et sic quodammodo fit homo particeps divinæ naturæ, ut dictum est (in corp. art.). Et sic istæ virtutes conveniunt homini secundum naturam participatam.

Ad *secundum* dicendum, quod istæ virtutes non dicuntur divinæ, sicut quibus Deus sit virtuosus, sed sicut quibus nos efficimur virtuosi a Deo, et in ordine ad Deum; unde non sunt exemplares, sed exemplatæ.

Ad *tertium* dicendum, quod ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinatur, prout est naturæ principium et finis; secundum tamen proportionem naturæ. Sed ad ipsum, secundum quod est objectum beatitudinis supernaturalis, ratio et voluntas secundum suam naturam non ordinantur sufficienter.

ART. II. — UTRUM VIRTUTES THEOLOGICÆ DISTINGUANTUR AB INTELLECTUALIBUS ET MORALIBUS.

De his etiam supra, qu. LVIII, art. 2, et Sent. III, dist. 23, quæst. I, art 4, quæst. III ad 4, et De verit. quæst. XIV, art. 3 ad 9, et Virt. quæst. I, art. 12 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes theologicæ non distinguantur a moralibus et intellectualibus. Virtutes enim theologicæ si sunt in anima humana, oportet quod perficiant ipsam vel secundum partem intellectivam, vel secundum partem appetitivam. Sed virtutes quæ perficiunt partem intellectivam, dicuntur intellectuales; virtutes autem quæ perficiunt partem appetitivam [3], sunt morales. Ergo virtutes theologicæ non distinguuntur a virtutibus moralibus et intellectualibus.

2. Præterea, virtutes theologicæ di-

(1) Virtutes illæ non tantum sunt utiles, sed etiam necessariæ ad salutem consequendam; *Fides*, ut ait synodus Tridentina, *nisi ad eam spes accedat et charitas, neque unit verfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit* (sess. VI, cap. 6).

(2) Ita ut sine illa infusione nunquam in nobis esso possint; unde per se ac ex natura sua convenit eis ut infundantur; non sic autem aliæ quas interdum infundi per accidens contingit.

(3) Sive superiorem, sive inferiorem.

cantur quæ ordinant nos ad Deum [1]. Sed inter intellectuales virtutes est aliqua quæ ordinat nos ad Deum, scilicet sapientia, quæ est de divinis, utpote causam altissimam considerans. Ergo virtutes theologicæ ab intellectualibus virtutibus non distinguuntur.

3. Præterea, Augustinus [2] manifestat in quatuor virtutibus cardinalibus, quod sunt ordo amoris. Sed amor est charitas, quæ ponitur virtus theologica. Ergo virtutes morales non distinguuntur a theologicis.

Sed *contra*, id quod est supra naturam hominis, distinguitur ab eo quod est secundum naturam hominis. Sed virtutes theologicæ sunt super naturam hominis, cui secundum naturam conveniunt virtutes intellectuales et morales, ut ex supra dictis patet (quæst. LVIII, art. 4 et 5). Ergo distinguuntur ab invicem.

CONCLUSIO. — Virtutes theologicæ distinguuntur specie a virtutibus moralibus et intellectualibus, quod harum objectum humanam non excedit rationem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. LIV, art. 2), habitus specie distinguuntur secundum formalem differentiam objectorum. Objectum autem theologicarum virtutum est ipse Deus qui est ultimus rerum finis, prout nostræ rationis cognitionem excedit. Objectum autem virtutum intellectualium et moralium est aliquid quod humana ratione comprehendi potest. Unde virtutes theologicæ specie distinguuntur a moralibus et intellectualibus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod virtutes intellectuales et morales perficiunt intellectum et appetitum hominis secundum proportionem naturæ humanæ, sed theologicæ supernaturaliter [3].

Ad *secundum* dicendum, quod sapientia, quæ a Philosopho [4] ponitur intellectualis virtus, considerat divina secundum quod sunt investigabilia ratione humana; sed theologica virtus est circa ea secundum quod rationem humanam excedunt.

Ad *tertium* dicendum, quod, licet charitas sit amor, non tamen omnis amor est charitas. Cum ergo dicitur quod "omnis virtus est ordo amoris," potest intelligi vel de amore communiter dicto, vel de amore charitatis. Si de amore communiter dicto, sic dicitur quælibet virtus esse *ordo amoris*, inquantum ad quamlibet cardinalium virtutum requiritur ordinata affectio; omnis autem affectionis radix et principium est amor, ut supra dictum est (quæst. XXV, art. 2). Si autem intelligatur de amore charitatis, non datur per hoc intelligi quod quælibet alia virtus essentialiter sit charitas, sed quod omnes aliæ virtutes aliqualiter a charitate dependeant, ut infra patebit (quæst. LXII, art. 4, et 2 2, quæst. XXIII, art. 7 et 8).

(1) Immediate ac directe ut ad objectum, non mediate tantum et consequenter ut ad finem; sicut ordinat religio, quæ non ideo theologica dici debet.

(2) Lib De moribus Ecclesiæ, cap. 15, in princ.

(3) Hinc virtus theologica describi potest esse ea quæ suo actu interiori immediate attingit Deum ut supernaturaliter cognitum.

(4) Eth. lib. VI, cap. 3 et 7.

(5) Utpote quæ sequatur opinionem; at opinio, cum etiam in falsum ferri possit, est imperfecta cognitio, nec dici potest virtus, ut Eth. lib. VI, cap. 5 patet.

ART. III. — UTRUM CONVENIENTER FIDES, SPES ET CHARITAS PONANTUR VIRTUTES THEOLOGICÆ.

De his etiam 2 2, prol., et quæst. XVII, art. 6, et Sent. III, dist. 23, quæst. I, art. 5, et dist. 26, quæst. II, art. 3, quæst. I, et De ver. quæst. I, art. 5 ad 12, et art. 12 corp. fin. et ad 10, et I. Cor. III, lect. 2 fin. et lect. 4 fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ponantur tres virtutes theologicæ, fides, spes et charitas. Virtutes enim theologicæ se habent in ordine ad beatitudinem divinam, sicut inclinatio naturæ ad finem connaturalem. Sed inter virtutes ordinatas ad finem connaturalem ponitur una sola virtus naturalis, scilicet intellectus principiorum. Ergo debet poni una sola virtus theologica.

2. Præterea, theologicæ virtutes sunt perfectiores virtutibus intellectualibus et moralibus. Sed inter intellectuales virtutes fides non ponitur, sed est aliquid minus virtute, cum sit cognitio imperfecta [5]; similiter etiam inter virtutes morales non ponitur spes, sed est aliquid minus virtute, cum sit passio. Ergo multo minus debent poni virtutes theologicæ.

3. Præterea, virtutes theologicæ ordinant animam hominis ad Deum. Sed ad Deum non potest anima hominis ordinari nisi per intellectivam partem, in qua est intellectus et voluntas. Ergo

non debent esse nisi duæ virtutes theologicæ, una quæ perficiat intellectum, alia quæ perficiat voluntatem.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [1]: *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc.*

CONCLUSIO. — Tres sunt theologicæ virtutes, quibus homo secundum intellectum et voluntatem, scqui suam supernaturalem beatitudinem potest: fides videlicet, spes et charitas.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), virtutes theologicæ hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem. Hoc autem contingit secundum duo; primo quidem secundum rationem vel intellectum, inquantum continet prima principia universalia cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in speculandis, quam in agendis; secundo per rectitudinem voluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis. Sed hæc duo deficiunt ab ordine beatitudinis supernaturalis, secundum illud I. Cor. II, 9: *Oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit, quæ præparavit Deus diligentibus se.* Unde oportuit quod quantum ad utrumque aliquid homini supernaturaliter adderetur ad ordinandum ipsum in finem supernaturalem. Et primo quidem quantum ad intellectum adduntur homini quædam principia supernaturalia, quæ divino lumine capiuntur; et hæc sunt credibilia, de quibus est fides. Secundo vero est voluntas, quæ ordinatur in illum finem et quantum ad motum intentionis in ipsum tendentem, sicut in id quod est possibile consequi, quod pertinet ad spem; et quantum ad unionem quamdam spiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per charitatem. Appetitus enim uniuscujusque rei naturaliter movetur et tendit in finem sibi connaturalem; et iste motus provenit ex quadam conformitate rei ad suum finem.

(1) I. Corinth. XIII, 13.

(2) Quia quæ versantur circa ea quæ subduntur humanæ potestati sunt incertæ et fallibiles, sed non ita est de iis quæ innituntur veritati divinæ quæ est infallibilis, ut res circa quas versantur spes et fides theologica.

(3) B. Thomæ conclusio probari potest, tum ex Apostolo qui virtutes theologicas enumerans, primo fidem, secundo spem, tertio charitatem recensuit (I. Cor. XIII), tum ex SS. Patribus qui eodem ordine solent eas recensere, tum ex hymno feriæ sextæ ad Laudes, tum denique ex conc. Trid. (sess. VI, cap. 6).

(4) De doctr. christ. lib. . cap. 37.

Ad *primum* ergo dicendum, quod intellectus indiget speciebus intelligibilibus, per quas intelligat; et ideo oportet quod in eo ponatur aliquis habitus naturalis superadditus potentiæ. Sed ipsa natura voluntatis sufficit ad naturalem ordinem in finem, sive quantum ad intentionem finis, sive quantum ad conformitatem ad ipsum. Sed in ordine ad ea quæ supra naturam sunt, ad nihil horum sufficit natura potentiæ; et ideo oportet fieri superadditionem habitus supernaturalis quantum ad utrumque.

Ad *secundum* dicendum, quod fides et spes imperfectionem quamdam important; quia fides est de his quæ non videntur, et spes de his quæ non habentur. Unde habere fidem et spem de his quæ subduntur humanæ potestati, deficit a ratione virtutis [2]. Sed habere fidem et spem de his quæ sunt supra facultatem naturæ humanæ, excedit omnem virtutem homini proportionatam, secundum illud I. Cor. I, 25: *Quod infirmum est Dei, fortius est hominibus.*

Ad *tertium* dicendum, quod ad appetitum duo pertinent, scilicet motus in finem, et conformatio ad finem per amorem; et sic oportet quod in appetitu humano duæ virtutes theologicæ ponantur, scilicet spes et charitas.

ART. IV. — UTRUM FIDES SIT PRIOR SPE, ET SPES CHARITATE [3].

De his etiam 2 2, quæst. IV, art. 8, et quæst. XVII, art. 7 et 8, et Sent. III, dist. 23, quæst. II, art. 5, et Virt. quæst. IV, art. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit hic ordo theologicarum virtutum, quod fides sit prior spe, et spes prior charitate. Radix enim est prior eo quod est ex radice. Sed charitas est radix omnium virtutum, secundum illud Ephes. III, 17: *In charitate radicati et fundati.* Ergo charitas est prior aliis

2. Præterea, Augustinus dicit [4]: " Non potest aliquis diligere quod esse non crediderit. Porro si credit et diligit, bene agendo efficit ut etiam speret. " Ergo videtur quod fides præcedat charitatem, et charitas spem.

3. Præterea, amor est principium omnis affectionis, ut supra dictum est (quæst. XXV, art. 2). Sed spes nominat quamdam affectionem: est enim quædam passio, ut supra dictum est (qu. XXVI, art. 2). Ergo charitas, quæ est amor, est prior spe.

Sed *contra* est ordo quo Apostolus [1] ista enumerat, dicens: *Nunc autem manent fides, spes et charitas.*

CONCLUSIO. — Tametsi ordine perfectionis charitas, quæ omnium virtutum forma est ac radix, prior sit spe et fide, attamen ordine generationis fides spem, et spes charitatem antecedit.

Respondeo dicendum quod duplex est ordo, scilicet generationis et perfectionis. Ordine quidem generationis, quo materia est prior forma, et imperfectum perfecto, in uno et eodem fides præcedit spem et spes charitatem secundum actus; nam habitus simul infunduntur. Non enim potest in aliquid motus appetitivus tendere vel sperando vel amando, nisi quod est apprehensum sensu aut intellectu. Per fidem autem apprehendit intellectus ea quæ sperat et amat. Unde oportet quod ordine generationis fides præcedat spem et charitatem. Similiter autem ex hoc homo aliquid amat, quod apprehendit illud ut bonum suum. Per hoc autem quod homo ab aliquo sperat se bonum consequi posse, reputat ipsum, in quo spem habet, quoddam bonum suum. Unde ex hoc ipso quod homo sperat de aliquo, procedit ad amandum ipsum. Et sic ordine generationis secundum actum spes præcedit charitatem [2]. Ordine vero perfectionis charitas præcedit fidem et spem [3], eo quod tam fides quam spes per charitatem formatur, et perfectionem virtutis acquirit. Sic enim charitas est mater omnium virtutum, et radix, inquantum est omnium virtutum forma, ut infra dicetur (quæst. LXII, art. 4 et 2 2, quæst. XXIII, art. 7 et 8).

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod Augustinus loquitur de spe qua quis sperat ex meritis jam habitis se ad beatitudinem perventurum, quod est spei formatæ, quæ sequitur charitatem. Potest autem aliquis sperare, antequam habeat charitatem, non ex meritis quæ jam habet, sed quæ sperat se habiturum.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XL, art 7), cum de passionibus ageretur, spes respicit duo: unum quidem sicut principale objectum, scilicet bonum quod speratur; et respectu hujus semper amor præcedit spem, nunquam enim speratur aliquod bonum nisi desideratum et amatum. Respicit etiam spes illum a quo se sperat posse consequi bonum; et respectu hujus primo quidem spes præcedit amorem, quamvis postea ex ipso amore spes augeatur. Per hoc enim quod aliquis reputat per aliquem se posse consequi aliquod bonum, incipit amare ipsum; et ex hoc ipso quod ipsum amat, postea fortius de eo sperat.

(1) I. Cor. XIII, 13.
(2) Perinde ac si dicat quod spei actus actum charitatis præcedit, sicut actus fidei similiter præcedit actum spei, licet habitus unus alium non præcedat, siquidem simul infunduntur, ut ait S. Thomas in corp. art.

QUÆSTIO LXIII.

DE CAUSA VIRTUTUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa virtutum; et circa hoc quæruntur quatuor: 1. Utrum virtus sit in nobis a natura. — 2. Utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum. — 3. Utrum aliquæ virtutes morales sint in nobis per infusionem. — 4. Utrum virtus quam acquirimus ex assuetudine operum, sit ejusdem speciei cum virtute infusa.

ART. I. — UTRUM VIRTUS INSIT NOBIS A NATURA.

De his etiam supra, quæst. LI, art. 1, et 2 2, quæst. XLVII, art. 15, et Sent. III, dist. 33, qu. I, art. 2, quæst. I, et Verit. quæst. I, art. 2, et Gal. lect. 6, et Ethic. lib. II, lect. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus sit in nobis a natura. Dicit enim Damascenus [4]: " Naturales sunt virtutes, et æqualiter insunt omnibus. „ Et Antoninus dicit [5]: " Si naturam voluntas mutaverit, perversitas est. Conditio servetur, et virtus est. „ Et Matth. IV, super illud: *Circuibat Jesus docens*, etc., dicit Glossa ord.: " Docet naturales virtutes, scilicet justitiam, castitatem, humilitatem quas naturaliter habet homo. „

2. Præterea, bonum virtutis est secun-

(3) Quis autem sit ordo dignitatis inter fidem et spem non convenit inter doctores; probabilius loqui videntur, ait Sylvius, qui fidem dicunt esse nobiliorem spe, ut Medina hic et Bannesius (2 2, quæst. IV, art. 7).
(4) Orth. fid. lib. III, cap. 14, circa fin.
(5) Serm. ad monach.,

dum rationem esse, ut ex dictis patet (quæst LV, art. 4 ad 2). Sed id quod est secundum rationem, est homini naturale, cum ratio sit hominis natura. Ergo virtus inest homini a natura.

3. Præterea, illud dicitur esse nobis naturale quod nobis a nativitate inest. Sed virtutes quibusdam a nativitate insunt; dicitur enim Job XXXI, 18: *Ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero matris egressa est mecum.* Ergo virtus inest homini a natura.

Sed *contra*, id quod inest homini a natura est omnibus hominibus commune, et non tollitur per peccatum, quia etiam " in dæmonibus bona naturalia manent, „ ut Dionysius dicit [1]. Sed virtus non inest omnibus hominibus, et abjicitur per peccatum. Ergo non inest homini a natura.

CONCLUSIO. — Virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem: præter virtutes theologicas, quæ sunt totaliter ab extrinseco.

Respondeo dicendum quod circa formas corporales aliqui dixerunt, quod sunt totaliter ab intrinseco, sicut ponentes latitationem formarum; aliqui vero quod totaliter sint ab extrinseco, sicut ponentes formas corporales esse ab aliqua causa separata [2]; aliqui vero quod partim sint ab intrinseco, inquantum scilicet præexistunt in materia in potentia, et partim ab extrinseco, inquantum scilicet reducuntur ad actum per agens. Ita etiam circa scientias et virtutes aliqui quidem posuerunt eas totaliter esse ab intrinseco, ita scilicet quod omnes virtutes et scientiæ naturaliter præexistunt in anima; sed per disciplinam et exercitium impedimenta scientiæ et virtutis tolluntur, quæ adveniunt animæ ex corporis gravitate, sicut cum ferrum clarificatur per limationem; et hæc fuit opinio Platonicorum. Alii vero dixerunt quod sunt totaliter ab extrinseco, id est, ex influentia intelligentiæ agentis, ut ponit Avicenna. Alii vero dixerunt quod secundum aptitudinem scientiæ, virtutes sunt in nobis a natura, non autem secundum perfectionem, ut Philosophus dicit [3]. Et hoc verius est. Ad cujus manifestationem oportet considerare quod aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter: uno modo ex natura speciei; alio modo ex natura individui. Et quia unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur vero secundum materiam; forma vero hominis est anima rationalis, materia vero corpus; ideo id quod convenit homini secundum animam rationalem, est ei naturale secundum rationem speciei; id vero quod est ei naturale secundum determinatam corporis complexionem, est ei naturale secundum naturam individui; quod enim est naturale homini ex parte corporis secundum speciem, quodammodo refertur ad animam, inquantum scilicet tale corpus est tali animæ proportionatum. Utroque autem modo virtus est homini naturalis secundum quamdam inchoationem: secundum quidem naturam speciei, inquantum in ratione hominis insunt naturaliter quædam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum; quæ sunt quædam seminaria intellectualium virtutum et moralium, inquantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni, quod est secundum rationem; secundum vero naturam individui, inquantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius vel pejus ad quasdam virtutes, prout scilicet vires quædam sensitivæ actus sunt quarumdam partium corporis, ex quarum dispositione adjuvantur vel impediuntur hujusmodi vires in suis actibus, et per consequens vires rationales, quibus hujusmodi sensitivæ vires deserviunt; et secundum hoc unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam. Et his modis tam virtutes intellectuales quam morales secundum quamdam aptitudinis inchoationem sunt in nobis a natura, non autem consummatio earum: quia natura determinatur ad unum; consummatio autem hujusmodi virtutum non est secundum unum modum actionis, sed diversimode secundum diversas materias, in quibus virtutes operantur, et secundum diversas circumstantias. Sic ergo patet quod virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem, et inchoationem, non autem secundum perfectionem, præter

(1) De div. nom. cap. 4, lect. 19.

(2) Hanc opinionem refellit S. Doctor (part. I, quæst. LXXIX, art. 5).

(3) Ethic. lib. II, cap. 1, circa princ.

virtutes theologicas, quæ sunt totaliter ab extrinseco [1].

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ duæ rationes procedunt, secundum quod seminaria virtutum insunt nobis a natura, inquantum rationales sumus; tertia vero ratio procedit secundum quod ex naturali dispositione corporis, quam habet ex nativitate, unus habet aptitudinem ad miserendum, alius ad temperate vivendum, alius ad aliam virtutem.

ART. II. — UTRUM ALIQUA VIRTUS CAUSETUR IN NOBIS EX ASSUETUDINE OPERUM.

De his etiam supra, quæst. LI, art. 2 et 3, et infra, quæst. LXV, art. 2, corp. et quæst. XCII, art. 1 ad 1, et Sent II, dist. 44, quæst. I, art. 1 ad 6, et III, dist. 33, quæst. I, art. 2, quæst. II, et Verit. quæst. I, art. 9.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes in nobis causari non possint ex assuetudine operum: quia super illud Rom. XIV: *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, dicit Glossa Augustini [2]: " Omnis infidelium vita peccatum est; et nihil est bonum sine summo bono. Ubi deest cognitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus. „ Sed fides non potest acquiri ex operibus, sed causatur in nobis a Deo, secundum illud Ephes. II, 8: *Gratia estis salvati per fidem.* Ergo nulla virtus potest in nobis acquiri ex assuetudine operum.

2. Præterea, peccatum cum contrarietur virtuti, non compatitur secum virtutem. Sed homo non potest vitare peccatum nisi per gratiam Dei, secundum illud Sap. VIII, 21: *Didici quod non possim esse aliter continens, nisi Deus dederit.* Ergo nec virtutes aliquæ possunt in nobis causari ex assuetudine operum, sed solum ex dono Dei.

3. Præterea, actus qui sunt sine virtute, deficiunt a perfectione virtutis. Sed effectus non potest esse perfectior causa. Ergo virtus non potest causari ex actibus præcedentibus virtutem.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit [3], quod " bonum est virtuosius quam malum. „ Sed ex malis actibus causantur habitus vitiorum. Ergo multo magis ex bonis actibus possunt causari habitus virtutum.

CONCLUSIO. — Cum ex malis actibus habitus vitiorum causentur, multo magis ex bonis actibus habitus virtutum causari possunt.

Respondeo dicendum quod de generatione habituum ex actibus in generali supra dictum est (quæst. LI, art. 2 et 3). Nunc autem specialiter quantum ad virtutem considerandum est quod, sicut supra dictum est (quæst. LV, art. 3 et 4), virtus hominis perficit ipsum ad bonum. Cum autem ratio boni consistat " in modo, specie et ordine, „ ut Augustinus dicit [4], sive *in numero, pondere et mensura,* ut dicitur Sap. XI, oportet quod bonum hominis, secundum aliquam regulam consideretur. Quæ quidem est duplex, ut supra dictum est (quæst. XIX, art. 3 et 4), scilicet ratio humana et lex divina. Et quia lex divina est superior regula, ideo ad plura se extendit; ita quod quidquid regulatur ratione humana, regulatur etiam lege divina, sed non convertitur [5]. Virtus igitur hominis ordinata ad bonum, quod modificatur secundum regulam rationis humanæ, potest ex actibus humanis causari, inquantum hujusmodi actus procedunt a ratione, sub cujus potestate et regula tale bonum consistit. Virtus vero ordinans hominem ad bonum secundum quod modificatur per legem divinam, et non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos, quorum principium est ratio, sed causatur solum in nobis per operationem divinam. Et ideo hujusmodi virtutem definiens Augustinus [6], posuit in definitione virtutis: *Quam Deus in nobis sine nobis operatur.*

Et de hujusmodi etiam virtute prima ratio procedit.

Ad *secundum* dicendum, quod virtus divinitus infusa, maxime si in sua perfectione consideretur, non compatitur secum aliquod peccatum mortale; sed virtus humanitus acquisita potest secum compati aliquem actum peccati, etiam mortalis; quia usus habitus in nobis est nostræ voluntati subjectus, ut supra di-

(1) Siquidem in nobis a Deo necessario infundantur. (2) Ord. ex lib. Sent. cap. 104.
(3) De div. nom. c. 4, p. 4, lect. 16 et 22 implic.
(4) Lib. De natura boni cap. 3.

(5) Hoc est, non similiter quidquid regulatur ratione divina, regulatur etiam ratione humana.
(6) Sup. illud Psalm. CXVIII: *Feci judicium,* etc., conc. 26, ant. med., ubi dicit, *Deum operari in nobis justitiam.*

ctum est (quæst. XLIX, art. 3). Non autem per unum actum peccati corrumpitur habitus virtutis acquisitæ; habitui enim non contrariatur directe actus [1], sed habitus. Et ideo licet sine gratia homo non possit peccatum mortale vitare, ita quod nunquam peccet mortaliter, non tamen impeditur quin possit habitum virtutis acquirere, per quam a malis operibus abstineat ut in pluribus, et præcipue ab his quæ sunt valde rationi contraria [2]. Sunt etiam quædam peccata mortalia quæ homo sine gratia nullo modo potest vitare, quæ scilicet directe opponuntur virtutibus theologicis quæ ex dono gratiæ sunt in nobis. Hoc tamen infra manifestius fiet (art. seq.).

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst. et qu. LI, art. 1), virtutum acquisitarum præexistunt in nobis quædam semina, sive principia secundum naturam; quæ quidem principia sunt nobiliora virtutibus eorum virtute acquisitis; sicut intellectus principiorum speculabilium est nobilior scientia conclusionum, et naturalis rectitudo rationis est nobilior rectificatione appetitus, quæ fit per participationem rationis; quæ quidem rectificatio pertinet ad virtutem moralem. Sic igitur actus humani, inquantum procedunt ex altioribus principiis, possunt causare virtutes acquisitas humanas.

ART. III. — UTRUM ALIQUÆ VIRTUTES MORALES SINT IN NOBIS PER INFUSIONEM [3].

De his etiam supra, quæst. LI, art 3, et quæst. LV, art. 4 ad 6, et infra, quæst. LXV, art. 2, et Sent. III, dist. 33, quæst. I, art. 2, quæst. III, et IV, dist. 17, quæst. I, art. 3, quæst. I corp., et Verit. quæst. I, art. 10.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod præter virtutes theologicas non sint aliæ virtutes nobis infusæ a Deo. Ea enim quæ possunt fieri a causis secundis, non fiunt immediate a Deo, nisi forte aliquando miraculose: quia, ut Dionysius dicit [4], " lex Divinitatis est ultima per media adducere. „ Sed virtutes intellectuales et morales possunt in nobis causari per nostros actus, ut dictum est (art. præc.). Non ergo convenienter causantur in nobis per infusionem.

2. Præterea, in operibus Dei multo minus est aliquid superfluum quam in operibus naturæ. Sed ad ordinandum nos in bonum supernaturale sufficiunt virtutes theologicæ. Ergo non sunt aliæ virtutes supernaturales, quas oporteat in nobis causari a Deo.

3. Præterea, natura non facit per duo quod potest per unum, et multo minus Deus. Sed " Deus inseruit animæ nostræ semina virtutum, „ ut dicit Glossa [5]. Ergo non oportet quod alias virtutes in nobis per infusionem causet.

Sed *contra* est quod dicitur Sap. VIII, 7: *Sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem.*

CONCLUSIO. — Non tantum theologicæ virtutes sunt homini divinitus infusæ, sed etiam quædam morales virtutes, quibus nimirum homo in ultimum suum supernaturalem finem speciali quadam ratione fertur.

Respondeo dicendum quod oportet effectus esse suis causis et principiis proportionatos. Omnes autem virtutes tam intellectuales quam morales, quæ ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis præexistentibus, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst. et qu. LI, art. 1). Loco quorum naturalium principiorum conferuntur nobis a Deo virtutes theologicæ quibus ordinamur ad finem supernaturalem, sicut supra dictum est (quæst. LXII, art. 3). Unde oportet quod his etiam virtutibus theologicis proportionaliter respondeant alii habitus divinitus causati in nobis, qui sic se habent ad virtutes theologicas, sicut se habent virtutes morales et intellectuales ad principia naturalia virtutum [6].

(1) Actus autem ex consequenti et indirecte tantum seu reflexe, velut ex habitu procedens; ita ergo virtuti contrarium directe vitium est; peccatum vero indirecte propter vitium ipsum ex quo procedit.

(2) Pauca de his dicenda erunt quæst. CIX.

(3) Quamvis Scotus et alii quidam repugnent, B. Thomæ sententia omnino admittenda est, siquidem opinio contraria a concilio Viennensi iis verbis damnata fuisse videtur: « Opinionem « quæ dicit tam parvulis quam adultis conferre « in baptisma informantem gratiam et virtutes, « tanquam probabiliorem et dictis sanctorum « et doctorum modernorum theologiæ magis « consonam et concordem, sacro approbante « concilio, duximus eligendam. »

(4) Implic. De cæl. hier. cap. 8, 10, et 15.

(5) Hebr. I.

(6) Idem docet catechismus concilii Tridentini (pars II, cap. 2, § 39): *Huic additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, quæ in animam cum gratia divinitus infunduntur.*

Ad *primum* ergo dicendum, quod aliquæ quidem virtutes morales et intellectuales possunt causari in nobis ex nostris actibus; tamen illæ non sunt proportionatæ virtutibus theologicis; et ideo oportet alias eis proportionatas immediate a Deo causari.

Ad *secundum* dicendum, quod virtutes theologicæ sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem, secundum quamdam inchoationem, quantum scilicet ad ipsum Deum immediate; sed oportet quod per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum.

Ad *tertium* dicendum, quod virtus illorum principiorum naturaliter inditorum non se extendit ultra proportionem naturæ; et ideo in ordine ad finem supernaturalem indiget homo perfici per alia principia superaddita.

ART. IV. — UTRUM VIRTUS QUAM ACQUIRIMUS EX OPERUM ASSUETUDINE, SIT EJUSDEM SPECIEI CUM VIRTUTE INFUSA [1].

De his etiam Sent. III, dist. 33, quæst. I, art. 2, quæst. IV, et IV, dist. 14, quæst. I, art. 2 ad 4, et dist. 50, quæst. I, art. 2 ad 4, et Verit. quæst. I, art. 10 ad 7, 8 et 9, et quæst. V, art. 4 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes infusæ non sint alterius speciei a virtutibus acquisitis. Virtus enim acquisita et virtus infusa secundum prædicta non videntur differre nisi secundum ordinem ad ultimum finem. Sed habitus et actus humani non recipiunt speciem ab ultimo fine, sed a proximo. Non ergo virtutes morales vel intellectuales infusæ differunt specie ab acquisitis.

2. Præterea, habitus per actus cognoscuntur. Sed idem est actus temperantiæ infusæ et acquisitæ, scilicet moderari concupiscentias tactus. Ergo non differunt specie.

3. Præterea, virtus acquisita et virtus infusa differunt secundum illud quod est immediate a Deo factum et a creatura. Sed idem est specie homo quem Deus formavit et quem generat natura, et oculus quem cæco nato dedit et quem virtus formativa causat. Ergo videtur quod est eadem specie virtus acquisita et infusa.

Sed *contra*, quælibet differentia in definitione posita, mutata diversificat speciem. Sed in definitione virtutis infusæ ponitur: *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*, ut supra dictum est (quæst. LV, art. 4). Ergo virtus acquisita, cui [2] hoc non convenit, non est ejusdem speciei cum infusa.

CONCLUSIO. — Cum de virtutibus infusis recte dicatur Deum eas in nobis sine nobis operari, quod de acquisitis dici non potest; virtutes morales infusas ab acquisitis specie distinctas esse oportet.

Respondeo dicendum quod dupliciter habitus distinguuntur specie: uno modo, sicut prædictum est (quæst. LIV, art. 2), secundum speciales et formales rationes objectorum. Objectum autem virtutis cujuslibet est bonum consideratum in materia propria; sicut temperantiæ objectum est bonum delectabilium in concupiscentiis tactus; cujus quidem objecti formalis ratio est a ratione, quæ instituit modum in his concupiscentiis; materiale autem est id quod est ex parte concupiscentiarum. Manifestum est autem quod alterius rationis est motus qui imponitur in hujusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanæ, et secundum regulam divinam: puta in sumptione ciborum ratione humana modus statuitur ut non noceat valetudini corporis, nec impediat rationis actum; secundum autem regulam legis divinæ requiritur quod " homo castiget corpus suum et in servitutem redigat „ per abstinentiam cibi et potus, et aliorum hujusmodi. Unde manifestum est quod temperantia infusa et acquisita differunt specie; et eadem ratio est de aliis virtutibus. Alio modo habitus distinguuntur specie secundum ea ad quæ ordinantur. Non enim est eadem specie sanitas hominis et equi, propter diversas naturas ad quas ordinantur. Et eodem modo dicit Philosophus [3], quod " diversæ sunt virtutes civium, secundum quod bene se habent ad diversas politias. „ Et per hunc etiam modum differunt specie vir-

(1) Acquisitas vocat S. Thomas virtutes quæ ex frequenti actuum exercitio possunt humanæ naturæ viribus acquiri; per infusas vero intelligit eas quæ non possunt aliter haberi quam Deo nobis eas infundente.

(2) Quia tametsi eam Deus in nobis operetur per auxilium suum, non tamen *sine nobis* cooperantibus per actionem nostram.

(3) Politic. lib. III, cap. 3, a princ.

tutes morales infusæ, per quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint *cives sanctorum et domestici Dei;* et aliæ virtutes acquisitæ, secundum quas homo se bene habet in ordine ad res humanas.

Ad *primum* ergo dicendum, quod virtus infusa et acquisita non solum differunt secundum ordinem ad ultimum finem, sed etiam secundum ordinem ad propria objecta, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod alia ratione modificat concupiscentias delectabilium tactus temperantia acquisita et temperantia infusa, ut dictum est (in corp. art.), unde non habent eumdem actum [1].

Ad *tertium* dicendum, quod oculum cæci nati Deus fecit ad eumdem actum ad quem formantur alii oculi secundum naturam, et ideo fuit ejusdem speciei: et eadem ratio esset, si Deus vellet miraculose causare in homine virtutes, quales acquiruntur ex actibus. Sed ita non est in proposito, ut dictum est (in corp. art.).

QUÆSTIO LXIV.

DE MEDIO VIRTUTUM [2], IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de proprietatibus virtutum; et primo quidem de medio virtutum; secundo de connexione virtutum; tertio de æqualitate earum; quarto de ipsarum duratione. Circa primum quæruntur quatuor: 1. Utrum virtutes morales sint in medio. — 2. Utrum medium virtutis sit medium rei vel rationis. — 3. Utrum intellectuales virtutes consistant in medio. — 4. Utrum virtutes theologicæ consistant in medio.

ART. I. — UTRUM VIRTUTES MORALES SINT IN MEDIO.

De his etiam infra, art. 4 ad 1 et 4, et 2 2, qu. XVII, art. 5 ad 2, et quæst. XCII, art. 1 corp., et Sent. III, dist. 33, quæst. I, art. 3, quæst. I, et Verit. quæst. I, art. 13, et Ethic. lib. II, lect. 7.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis non consistat in medio. Ultimum enim repugnat medii rationi. Sed de ratione virtutis est ultimum; dicitur enim [3], quod " virtus est ultimum potentiæ. „ Ergo virtus moralis non consistit in medio.

2. Præterea, illud quod est maximum non est medium. Sed quædam virtutes morales tendunt in aliquod maximum, sicut magnanimitas est circa maximos honores, et magnificentia circa maximos sumptus, ut dicitur [4]. Ergo non omnis virtus moralis est in medio.

3. Præterea, si de ratione virtutis moralis sit in medio esse, oportet quod virtus moralis non perficiatur, sed magis corrumpatur per hoc quod tendit ad extremum. Sed quædam virtutes morales perficiuntur per hoc quod tendunt ad extremum, sicut virginitas, quæ abstinet ab omni delectabili venereo, et sic tenet extremum, et est perfectissima castitas; et dare omnia pauperibus est perfectissima misericordia vel liberalitas. Ergo videtur quod non sit de ratione virtutis moralis esse in medio.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [5], quod " virtus moralis est habitus electivus in medietate existens. „

CONCLUSIO. — Quia virtutis moralis bonitas ex conformitate ad regulam rationis æstimari debet, a qua recedere non contingit nisi vel per excessum vel per defectum; recte dicitur quævis moralis virtus in medio seu mediocritate consistere.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (quæst. LV, art. 3), virtus de sui ratione ordinat hominem ad bonum. Moralis autem virtus proprie est perfectiva appetitivæ partis animæ circa aliquam determinatam materiam. Mensura autem et regula appetitivi motus circa appetibilia est ipsa ratio. Bonum autem cujuslibet mensurati et regulati consistit in hoc quod conformetur suæ regulæ, sicut bonum in artificiatis est ut sequatur regulam artis. Malum autem per consequens in hujusmodi est per hoc quod aliquid discordat a sua regula vel mensura; quod quidem contingit vel per hoc quod superexcedit mensuram, vel per hoc quod deficit ab ea, sicut manifeste apparet in omnibus regulatis et mensuratis. Et ideo patet quod bonum virtutis moralis consistit in adæquatione ad mensuram rationis. Manifestum est autem quod inter ex-

(1) Quoniam etsi sit idem actus virtutis acquisitæ et infusæ, materialiter: non est tamen idem formaliter, ait ipse B. Thomas in lib. II, dist. 33, quæst. I, art. 2, quæst. IV ad 2.

(2) Consideravit antea S. Doctor essentiam virtutis, ejusque subjectum, distinctionem et causam; nunc vero de quibusdam virtutis proprietatibus considerare aggreditur.

(3) De cælo, lib. I, text. 116. (4) Ethic. lib. IV, cap. 2 et 3. (5) Ethic. lib. II, cap. 6, post med.

cessum et defectum medium est æqualitas, sive conformitas. Unde manifeste apparet quod virtus moralis in medio consistit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis; pro materia autem habet passiones vel operationes. Si ergo comparetur virtus moralis ad rationem, sic secundum id quod rationis est, habet rationem extremi unius, quod est conformitas; excessus vero et defectus habet rationem alterius extremi, quod est deformitas. Si vero consideretur virtus moralis secundum suam materiam, sic habet rationem medii, inquantum passiones reducit ad regulam rationis. Unde Philosophus dicit [1], quod " virtus secundum substantiam medietas est, „ inquantum regula virtutis ponitur circa propriam materiam; secundum optimum autem, et bene, est extremitas, scilicet secundum conformitatem rationis.

Ad *secundum* dicendum, quod medium et extrema considerantur in actionibus et passionibus secundum diversas circumstantias. Unde nihil prohibet in aliqua virtute esse extremum secundum unam circumstantiam, quod tamen est medium secundum alias circumstantias per conformitatem ad rationem; et sic est in magnificentia et magnanimitate. Nam si consideretur quantitas absoluta ejus in quod tendit magnificus et magnanimus, dicetur extremum et maximum; sed si consideretur hoc ipsum per comparationem ad alias circumstantias, sic habet rationem medii, quia in hoc maximum tendunt hujusmodi virtutes secundum regulam rationis, id est, ubi oportet, et quando oportet, et propter quod oportet; excessus autem, si in hoc maximum tendatur, quando non oportet, vel ubi non oportet, vel propter quod non oportet; defectus autem est si non tendatur in hoc maximum, ubi oportet, et quando oportet. Et hoc est quod Philosophus dicit [2], quod " magnanimus est quidem magnitudine extremus, eo autem quod ut oportet, medius. „

Ad *tertium* dicendum, quod eadem ratio est de virginitate et paupertate, quæ est de magnanimitate. Abstinet enim virginitas ab omnibus venereis et paupertas ab omnibus divitiis, propter quod oportet, et secundum quod oportet, id est, secundum mandatum Dei et propter vitam æternam. Si autem hoc fiat secundum quod non oportet, id est, secundum aliquam superstitionem illicitam, vel etiam propter inanem gloriam, erit superfluum; si autem non fiat quando oportet, vel secundum quod oportet, est vitium per defectum, ut patet in transgredientibus votum virginitatis vel paupertatis.

(1) Ethic. lib. II, cap. 6, post med.
(2) Eth. lib. IV, cap. 3, paulo a princ.

ART. II. — UTRUM MEDIUM VIRTUTIS MORALIS SIT MEDIUM REI, VEL RATIONIS.

De his etiam 2 2, quæst. LVIII, art. 12, et Sent. III, dist. 33, quæst. I, art. 3, quæst. II, et IV, dist. 14, quæst. I, art. 1, quæst. II, et De malo, quæst. XIII, art. 2 corp., et Verit. quæst. I, art. 13 ad II.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod medium virtutis moralis non sit medium rationis, sed medium rei. Bonum enim virtutis moralis consistit in hoc quod est in medio. Bonum autem, ut dicitur [3], est in rebus ipsis. Ergo medium virtutis moralis est medium rei.

2. Præterea, ratio est vis apprehensiva. Sed virtus moralis non consistit in medio apprehensionum, sed magis in medio operationum et passionum. Ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed medium rei.

3. Præterea, medium quod accipitur secundum proportionem arithmeticam, vel geometricam, est medium rei. Sed tale est medium justitiæ, ut dicitur [4]. Ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed rei.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [5], quod " virtus moralis in medio consistit quoad nos determinato ratione. „

CONCLUSIO. — Medium, in quo moralis virtus consistere dicitur, non est medium rationis quasi in actu rationis consistens et ipsum perficiens: sed est in re secundum quamdam conformitatem ad rationem rectam.

Respondeo dicendum quod medium rationis duplicitер potest intelligi: uno modo secundum quod medium in ipso actu rationis existit, quasi ipse actus rationis ad medium reducatur; et sic quia virtus moralis non perficit actum rationis, sed actum virtutis appetitivæ, medium virtutis moralis non est medium

(3) Metaph. lib. VI, text. 8. (4) Eth. lib. V, c. 3.
(5) Eth. lib. II, cap. 6, a med.

rationis. Alio modo potest dici medium rationis id quod a ratione ponitur in aliqua materia ; et sic omne medium virtutis moralis est medium rationis ; quia, sicut dictum est (art. præc.), virtus moralis dicitur consistere in medio per conformitatem ad rationem rectam. Sed quandoque contingit quod medium rationis est etiam medium rei ; et tunc oportet quod virtutis moralis medium sit medium rei, sicut est in justitia. Quandoque autem medium rationis non est medium rei, sed accipitur per comparationem ad nos ; et sic est medium in omnibus aliis virtutibus moralibus. Cujus ratio est, quia justitia est circa operationes quæ consistunt in rebus exterioribus, in quibus rectum institui debet simpliciter et secundum se, ut supra dictum est (quæst. LX, art. 2) : et ideo medium rationis in justitia est idem cum medio rei, iuquantum scilicet justitia dat unicuique quod debet, et non plus nec minus [1]. Aliæ vero virtutes morales consistunt circa passiones interiores, in quibus non potest rectum constitui eodem modo, propter hoc quod homines diversimode se habent ad passiones. Et ideo oportet quod rectitudo rationis in passionibus instituatur per respectum ad nos, qui afficimur secundum passiones.

Et per hoc patet responsio ad objecta : nam duæ primæ rationes procedunt de medio rationis, quod scilicet inveuitur in ipso actu rationis ; tertia vero ratio procedit de medio justitiæ.

ART. III. — UTRUM VIRTUTES INTELLECTUALES CONSISTANT IN MEDIO.

De his etiam infra, art. 4 ad 1 et 2, et Sent. III, dist. 33, quæst. I, art. 3, quæst. III, et Virt. qu. I, art. 13 corp., et ad 5 et 19, et qu. IV, art. 2 ad 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes intellectuales non consistant in medio. Virtutes enim morales consistunt in medio, inquantum conformantur regulæ rationis. Sed virtutes intellectuales sunt in ipsa ratione ; et sic non videntur habere superiorem regulam [2]. Ergo virtutes intellectuales non consistunt in medio.

2. Præterea, medium virtutis moralis determinatur a virtute intellectuali. Dicitur enim [3] quod " virtus consistit in medietate determinata ratione, prout sapiens determinabit. „ Si igitur virtus intellectualis iterum consistat in medio, oportet quod determinetur sibi medium per aliquam aliam virtutem ; et sic proceditur in infinitum in virtutibus.

3. Præterea, medium proprie est inter contraria, ut patet per Philosophum [4]. Sed in intellectu non videtur esse aliqua contrarietas, cum etiam ipsa contraria, secundum quod sunt in intellectu, non sint contraria, sed simul intelligantur ; ut album et nigrum, sanum et ægrum. Ergo in intellectualibus virtutibus non est medium.

Sed *contra* est quod " ars est virtus intellectualis, „ ut dicitur [5], et tamen " artis est aliquid medium , „ ut dicitur [6]. Ergo virtus intellectualis consistit in medio.

CONCLUSIO. — Non solum virtus moralis, sed et intellectualis suam habet mensuram, et ita per conformitatem ad ipsam accipitur in ipsa medium ; unde in medio consistere dicitur.

Respondeo dicendum quod bonum alicujus rei consistit in medio secundum quod conformatur regulæ vel mensuræ, quam contingit transcendere , et ab ea deficere, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Virtus autem intellectualis ordinatur ad bonum sicut et moralis, ut supra dictum est (quæst. LV, art. 3). Unde secundum quod bonum virtutis intellectualis se habet ad mensuram, sic se habet ad rationem medii. Bonum autem virtutis intellectualis est verum ; speculativæ quidem virtutis verum absolute, ut [7] dicitur ; practicæ autem virtutis verum secundum conformitatem ad appetitum rectum. Verum autem intellectus nostri absolute consideratum est sicut mensuratum a re. Res enim est mensura intellectus nostri, ut dicitur [8]. " Ex eo enim quod res est vel non est, veritas est in opinione et in oratione. „ Sic igitur bonum virtutis intellectualis speculativæ consistit in quodam medio per

(1) Cuicumque enim, ait Sylvius, reddatur mutuum, vel solvatur pretium rei emptæ, aut restituatur ablatum, sive pauperi, sive diviti, sive parvo, sive magno ; medium justitiæ servatur ; si mutuanti decem, reddantur decem ; si pro re empta quæ valeat viginti, solvantur viginti.

(2) Intrinsecam seu in homine ipso existentem ; licet superiorem extrinsecam habeant, nempe Deum. (3) Eth. lib 2, cap. 6.
(4) Metaph. lib. x, text. 22 et 23.
(5) Ethic. lib. VI, cap. 3
(6) Ethic. lib. II, cap. 6, med.
(7) Ethic. lib. VI, c. 2. (8) Met. lib. X, text. 5.

conformitatem ad ipsam rem, secundum quod dicit esse quod est, vel non esse quod non est; in quo ratio veri consistit. Excessus autem est secundum affirmationem falsam, per quam dicitur esse quod non est. Defectus autem accipitur secundum negationem falsam, per quam dicitur non esse quod est. Verum autem virtutis intellectualis practicæ comparatum quidem ad rem, habet rationem mensurati; et sic eodem modo accipitur medium per conformitatem ad rem in virtutibus intellectualibus practicis, sicut in speculativis; sed respectu appetitus habet rationem regulæ et mensuræ. Unde idem medium, quod est virtutis moralis, etiam est ipsius prudentiæ, scilicet rectitudo rationis; sed prudentiæ quidem est istud medium ut regulantis et mensurantis; virtutis autem moralis ut mensuratæ et regulatæ. Similiter excessus et defectus accipitur diversimode utrobique.

Ad *primum* ergo dicendum, quod etiam virtus intellectualis habet suam mensuram, ut dictum est (in corp. art.) et per conformitatem ad ipsam accipitur in ipsa medium.

Ad *secundum* dicendum, quod non est necesse in infinitum procedere in virtutibus; quia mensura et regula intellectualis virtutis non est aliquod aliud genus virtutis, sed ipsa res.

Ad *tertium* dicendum, quod ipsæ res contrariæ non habent contrarietatem in anima, quia unum [1] est ratio cognoscendi alterum; et tamen in intellectu est contrarietas affirmationis et negationis, quæ sunt contraria, ut dicitur [2]. Quamvis enim esse et non esse non sint contraria, sed contradictorie opposita, si considerentur ipsa significata prout sunt in rebus, quia alterum est ens, et alterum est pure non ens; tamen si referantur ad actum animæ, utrumque ponit aliquid esse. Unde esse et non esse sunt contradictoria. Sed opinio qua opinamur quod bonum est bonum, est contraria opinioni qua opinamur quod bonum non est bonum: et inter hujusmodi contraria medium est virtus intellectualis.

(1) Supple *contrarium*, ut sit congrua constructio et plenus atque integer sensus.
(2) In fine Perihermenias.
(3) Lib. D. duabus naturis, implic. a princ. et ad fin.

ART. IV. — UTRUM VIRTUTES THEOLOGICÆ CONSISTANT IN MEDIO.

De his etiam 2 2, qu. XVII, art. 3 ad 2, et Sent. III, dist. 23, quæst. I, art. 3, quæst. IV, et Virt. qu. I, art. 13 corp et ad 5 et ad 19, et quæst. II, art. 2 ad 10 et 13, et Rom. XII, lect. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus theologica consistat in medio. Bonum enim aliarum virtutum consistit in medio. Sed virtus theologica excedit in bonitate alias virtutes. Ergo virtus theologica multo magis est in medio.

2. Præterea, medium virtutis moralis accipitur quidem secundum quod appetitus regulatur per rationem; intellectualis vero secundum quod intellectus noster mensuratur a re. Sed virtus theologica et perficit intellectum et appetitum, ut supra dictum est (quæst. LXII, art. 3). Ergo etiam virtus theologica consistit in medio.

3. Præterea, spes, quæ est virtus theologica, medium est inter desperationem et præsumptionem; similiter etiam fides incedit media inter contrarias hæreses, ut Boetius dicit [3]. Quod enim confitemur in Christo unam personam et duas naturas, medium est inter hæresim Nestorii, qui dicit duas personas et duas naturas, et hæresim Eutychetis, qui dicit unam personam et unam naturam. Ergo virtus theologica consistit in medio.

Sed *contra*, in omnibus in quibus consistit virtus in medio, contingit peccare per excessum, sicut etiam per defectum. Sed circa Deum, qui est objectum virtutis theologicæ, non contingit peccare per excessum. Dicitur enim Eccli. XLIII, vers. 33: *Benedicentes Deum exaltate illum, quantum potestis; major enim est omni laude.* Ergo virtus theologica non consistit in medio.

CONCLUSIO. — Non per se, sed quasi per accidens, ex parte nostra videlicet, virtutes theologicæ in medio consistere dicuntur.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), medium virtutis accipitur per conformitatem ad suam regulam vel mensuram, secundum quod contingit ipsam transcendere vel ab ea deficere. Virtutis autem theologicæ duplex potest accipi mensura: una quidem secundum ipsam rationem virtutis; et sic mensura et regula virtutis theologicæ est ipse Deus; fides enim

nostra regulatur secundum veritatem divinam, charitas autem secundum bonitatem ejus, spes autem secundum magnitudinem omnipotentiæ et pietatis ejus; et ista est mensura excedens omnem humanam facultatem; unde nunquam potest homo tantum diligere Deum, quantum diligi debet, nec tantum credere aut sperare in ipsum, quantum debet. Unde multo minus potest ibi esse excessus, et sic bonum talis virtutis non consistit in medio; sed tanto est melius quanto magis acceditur ad summum. Alia vero regula vel mensura virtutis theologicæ est ex parte nostra; quia, etsi non possumus ferri in Deum quantum debemus, debemus tamen ferri in ipsum credendo, sperando et amando secundum mensuram nostræ conditionis. Unde per accidens potest in virtute theologica considerari medium et extrema, ex parte nostra [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod bonum virtutum intellectualium et moralium consistit in medio per conformitatem ad regulam vel mensuram, quam transcendere contingit; quod non est in virtutibus theologicis, per se loquendo, ut dictum est (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quod virtutes morales et intellectuales perficiunt intellectum et appetitum nostrum in ordine ad mensuram et regulam creatam; virtutes autem theologicæ in ordine ad mensuram et regulam increatam. Unde non est similis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quod spes est media inter præsumptionem et desperationem ex parte nostra, inquantum scilicet aliquis præsumere dicitur ex eo quod sperat a Deo bonum quod excedit suam conditionem; vel desperare quia non sperat quod secundum suam conditionem sperare posset. Non autem potest esse superabundantia spei ex parte Dei, cujus bonitas est infinita. Similiter etiam fides est media inter contrarias hæreses, non per comparationem ad objectum, quod est Deus, cui non potest aliquis nimis credere; sed inquantum ipsa opinio humana est media inter contrarias opiniones, ut ex supra dictis patet (art. præc. ad 3).

(1) Ita ut non credamus, nec amemus nisi ea, et iis fine ac modo, quæ et quibus convenit nos credere et amare; neque etiam speremus, nisi ea quæ conditioni nostræ conveniunt; alioquin erit excessus vel defectus.

(2) Ethic. lib. II, cap. 1 et 2,

(3) Ethic. lib. IV, cap. 2 et 3.

QUÆSTIO LXV.

DE CONNEXIONE VIRTUTUM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de connexione virtutum; et circa hoc quæruntur quinque: 1. Utrum virtutes morales sint ad invicem connexæ. — 2. Utrum virtutes morales possint esse sine charitate. — 3. Utrum charitas possit esse sine eis. — 4. Utrum fides et spes possint esse sine charitate. — 5. Utrum charitas possit esse sine eis.

ART. I. — UTRUM VIRTUTES MORALES SINT AD INVICEM CONNEXÆ.

De his etiam infra, quæst. LXXIII, art. 1, et 2 2, quæst. CXLVI, art. 4, et part. III, quæst. LXXXV, art. 6 corp., et Sent. III, dist. 36, art. 1 et 2, et Virt. quæst. V, art. 6, et quol. XII, art. 23, et Ethic. lib. VI, fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales non sint ex necessitate connexæ. Virtutes enim morales quandoque causantur ex exercitio actuum, ut probatur [2]. Sed homo potest exercitari in actibus alicujus virtutis, sine hoc quod exercitetur in actibus alterius virtutis. Ergo una virtus moralis potest haberi sine altera.

2. Præterea, magnificentia et magnanimitas sunt quædam virtutes morales. Sed aliquis potest habere alias virtutes morales, sine hoc quod habeat magnificentiam et magnanimitatem. Dicit enim Philosophus [3], quod " inops non potest esse magnificus, „ qui tamen potest habere alias quasdam virtutes; et quod " ille qui parvis est dignus, et his se dignificat, temperatus est; magnanimus autem non est. „ Ergo virtutes morales non sunt connexæ.

3. Præterea, sicut virtutes morales perficiunt partem appetitivam animæ, ita virtutes intellectuales perficiunt partem intellectivam. Sed virtutes intellectuales non sunt connexæ; potest enim aliquis habere unam scientiam sine hoc quod habeat aliam. Ergo etiam neque virtutes morales sunt connexæ.

4. Præterea, si virtutes morales sint connexæ, hoc non est nisi quia connectuntur in prudentia. Sed hoc non sufficit ad connexionem virtutum moralium; videtur enim quod aliquis possit esse prudens circa agibilia quæ pertinent ad unam virtutem, sine hoc quod sit pru-

dens in his quæ pertinent ad aliam; sicut etiam aliquis potest habere artem circa aliqua factibilia, sine hoc quod habeat artem circa alia; prudentia autem est " recta ratio agibilium. „ Ergo non est necessarium virtutes morales esse connexas.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit [1]: " Connexæ sibi sunt concatenatæque virtutes, ut qui unam habet, plures habere videatur. „ Augustinus etiam dicit [2], quod " virtutes quæ sunt in animo humano, nullo modo separantur ab invicem; „ et Gregorius dicit [3], quod " una virtus sine aliis aut omnino nulla est, aut imperfecta; „ et Tullius dicit [4]: " Si unam virtutem confessus es te non habere, nullam necesse est te habiturum. „

CONCLUSIO. — Virtutes morales perfectas necesse est ad invicem connexas esse, ut altera sine altera esse non valeat.

Respondeo dicendum quod virtus moralis potest accipi vel perfecta vel imperfecta; imperfecta quidem moralis virtus, ut temperantia vel fortitudo, nihil aliud est quam aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum; sive talis inclinatio sit in nobis a natura, sive ex assuetudine. Et hoc modo accipiendo virtutes morales, non sunt connexæ; videmus enim aliquem ex naturali complexione vel ex aliqua consuetudine esse promptum ad opera liberalitatis, qui tamen non est promptus ad opera castitatis. Perfecta autem virtus moralis est habitus inclinans in bonum opus bene agendum; et sic accipiendo virtutes morales, dicendum est eas connexas esse, ut fere ab omnibus ponitur [5]. Cujus ratio duplex assignatur, secundum quod diversimode aliqui virtutes cardinales distinguunt. Ut enim dictum est (quæst. LXI, art. 3 et 4), quidam distinguunt eas secundum quasdam generales conditiones virtutum, utpote quod discretio pertineat ad prudentiam, rectitudo ad justitiam, moderantia ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem, in quacumque materia ista considerentur. Et secundum hoc manifeste apparet ratio connexionis; non enim firmitas habet laudem virtutis, si sit sine moderatione, vel rectitudine, aut discretione: et eadem ratio est de aliis. Et hanc rationem connexionis assignat Gregorius [6] dicens quod " virtutes, si sint disjunctæ, non possunt esse perfectæ secundum rationem virtutis, quia nec prudentia vera est, quæ justa, et temperans, et fortis non est; „ et idem subdit de aliis virtutibus. Et similem rationem assignat Augustinus [7]. Alii vero distinguunt prædictas virtutes secundum materias; et secundum hoc assignatur ratio connexionis ab Aristotele [8], quia, sicut supra dictum est (quæst. LVIII, art. 4), nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi, eo quod proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus. Ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directe per habitum virtutis moralis; sed etiam quod aliquis directe eligat ea quæ sunt ad finem, quod fit per prudentiam, quæ est consiliativa, et judicativa, et præceptiva eorum quæ sunt ad finem. Similiter etiam prudentia non potest haberi, nisi habeantur virtutes morales, cum prudentia sit recta ratio agibilium, quæ sicut ex principiis procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis recte se habet per virtutes morales. Unde sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus. Ex quo manifeste sequitur virtutes morales esse connexas.

Ad *primum* ergo dicendum, quod virtutum moralium quædam perficiunt hominem secundum communem statum, scilicet quantum ad ea quæ communiter in omni vita hominum occurrunt agenda. Unde oportet quod homo simul exercitetur circa materias omnium virtutum moralium. Et si quidem circa omnes exercitetur bene operando, acquiret habitus omnium virtutum moralium; si autem exercitetur bene operando circa unam materiam, non autem circa aliam, puta bene se habendo circa iras, non autem circa concupiscentias, acquiret quidem habitum aliquem ad refrenan-

(1) Super Lucam, cap. 6, super illud: *Beati pauperes*. (2) De Trin. lib. VI, cap. 4, in princ.
(3) Moral. lib. XXII, cap. 1, a med.
(4) De Tuscul. quæst. lib. II, ante med.
(5) Ita sentiunt Ambrosius De paradis. cap. 3, et lib. V, cap. 6 in fine; Hieron. Ep. 127; Aug. De Trin. lib. VI, cap. 4; Bernard. in serm. de Annunciat.; Greg. Moral. lib. I, cap. 39.
(6) Moral. lib. XXII, cap. 1, post. med.
(7) De Trin. lib. VI, cap. 4, in princ.
(8) Eth. lib. VI cap. ult.

dum iras; qui tamen non habebit rationem virtutis propter defectum prudentiæ, quæ circa concupiscentias corrumpitur; sicut etiam naturales inclinationes non habent perfectam rationem virtutis, si prudentia desit. Quædam vero virtutes morales sunt quæ perficiunt hominem secundum aliquem eminentem statum, sicut magnificentia et magnanimitas. Et quia exercitium circa materias harum virtutum non occurrit unicuique communiter, potest aliquis habere alias [1] virtutes morales, sine hoc quod habitus harum virtutum habeat actu, loquendo de virtutibus acquisitis; sed tamen, acquisitis aliis virtutibus, habet istas virtutes in potentia propinqua. Cum enim aliquis per exercitium adeptus est liberalitatem circa mediocres donationes et sumptus, si superveniat ei abundantia pecuniarum, modico exercitio acquiret magnificentiæ habitum, sicut geometer modico studio acquirit scientiam alicujus conclusionis quam nunquam consideravit. Illud autem habere dicimur quod in promptu est ut habeamus, secundum illud Philosophi [2]: " Quod parum deest, quasi nihil deesse videtur. "

Et per hoc patet responsio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quod virtutes intellectuales sunt circa diversas materias ad invicem non ordinatas, sicut patet in diversis scientiis et artibus: et ideo non invenitur in eis connexio quæ invenitur in virtutibus moralibus existentibus circa passiones et operationes, quæ manifeste habent ad invicem ordinem. Nam omnes passiones a quibusdam primis procedentes, scilicet amore et odio, ad quasdam alias terminantur, scilicet delectationem et tristitiam. Et similiter omnes operationes quæ sunt virtutis moralis materia, habent ordinem ad invicem, et etiam ad passiones. Et ideo tota materia moralium virtutum sub una ratione prudentiæ cadit. Habent tamen omnia intelligibilia ordinem ad prima principia; et secundum hoc omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum, sicut prudentia a virtutibus moralibus, ut dictum est (in corp. art.). Principia autem universalia, quorum est intellectus principiorum, non dependent a conclusionibus de quibus sunt reliquæ intellectuales virtutes, sicut morales dependent a prudentia eo quod appetitus movet quodammodo rationem, et ratio appetitum, ut supra dictum est (quæst. IX, art. 1, et q. LVIII, art. 5 ad 1).

Ad *quartum* dicendum, quod ea ad quæ inclinant virtutes morales, se habent ad prudentiam sicut principia; non autem factibilia se habent ad artem sicut principia, sed solum sicut materia. Manifestum est autem quod etsi ratio possit esse recta in una parte materiæ, et non in alia, nullo tamen modo potest dici ratio recta, si sit defectus cujuscumque principii; sicut si quis erraret circa hoc principium: " Omne totum est majus sua parte, " non posset habere scientiam geometricam, quia oporteret multum recedere a veritate in sequentibus. Et præterea agibilia sunt ordinata ad invicem, non autem factibilia, ut dictum est (in solut. præc.). Et ideo defectus prudentiæ circa unam partem agibilium induceret defectum etiam circa alia agibilia; quod in factibilibus non contingit.

(1) Ita cod. Alcan. aliique. In editis deest *alias*.
(2) Physic. lib. II, text. 56.

ART. II. — UTRUM VIRTUTES MORALES POSSINT ESSE SINE CHARITATE.

De his etiam infra, quæst. LXXI, art. 4 corp., et 2 2, quæst. XXIII, art. 7, et quæst. LI, art. 2 corp. et quæst. CVIII, art. 2 ad 2, et De ver. quæst. XIV, art. 6, et Verit. qu. II, art. 4 ad 1, et quol. XII, art. 23 fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales possint esse sine charitate. Dicitur enim [3] quod " omnis virtus præter charitatem potest esse communis bonis et malis. " Sed charitas non potest esse nisi in bonis, ut dicitur [4]. Ergo aliæ virtutes possunt haberi sine charitate.

2. Præterea, virtutes morales possunt acquiri ex actibus humanis, ut dicitur [5]. Sed charitas non habetur nisi ex infusione, secundum illud Rom. v, 5: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Ergo aliæ virtutes possunt haberi sine charitate.

3. Præterea, virtutes morales connectuntur ad invicem, inquantum dependent a prudentia. Sed charitas non dependet a prudentia, imo prudentiam excedit, secundum illud Ephes. III, 19: *Supereminentem scientiæ charitatem Christi.* Ergo virtutes morales non connectuntur charitati, sed sine ea esse possunt.

(3) Lib. Sent. Prosperi, cap. 7. (4) Ibid.
(5) Eth. lib. II, cap. 1 et 2.

Sed *contra* est quod dicitur I. Joan. III, vers. 14: *Qui non diligit, manet in morte.* Sed per virtutes perficitur vita spiritualis; ipsæ enim sunt " quibus recte vivitur, „ ut Augustinus dicit [1]. Ergo non possunt esse sine dilectione charitatis.

CONCLUSIO. — Virtutes illæ morales sine charitate esse possunt, quæ per humanam industriam acquiruntur: non autem eæ, quæ humanis actibus acquiri nequeunt, sed a Deo infunduntur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. LXIII, art. 3), virtutes morales, prout sunt operativæ boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri: et sic acquisitæ sine charitate esse possunt, sicut fuerunt in multis gentilibus. Secundum autem quod sunt operativæ boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfecte et vere habent rationem virtutis; et non possunt humanis actibus acquiri; sed infunduntur a Deo; et hujusmodi virtutes morales sine charitate esse non possunt. Dictum est enim supra (art. 1 hujus quæst. et quæst. LVIII, art. 4), quod aliæ virtutes morales non possunt esse sine prudentia. Prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, inquantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiæ. Ad rectam autem rationem prudentiæ multo magis requiritur quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per charitatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales; sicut ratio recta in speculativis maxime indiget primo principio indemonstrabili, " quod est contradictoria non simul esse vera. „ Unde manifestum fit quod nec prudentia infusa potest esse sine charitate, nec aliæ virtutes morales consequenter, quæ sine prudentia esse non possunt. Patet igitur ex dictis quod solæ virtutes infusæ sunt perfectæ, et simpliciter dicendæ virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter; aliæ vero virtutes, scilicet acquisitæ, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter. Ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter. Unde Rom. XIV, 23, super illud: *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, dicit Glossa Augustini [2]: " Ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod virtutes ibi accipiuntur secundum imperfectam rationem virtutis; alioquin, si virtus moralis secundum perfectam rationem virtutis accipiatur, bonum facit habentem; et per consequens in malis esse non potest.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procedit de virtutibus moralibus acquisitis.

Ad *tertium* dicendum, quod etsi charitas excedat scientiam et prudentiam, tamen prudentia dependet a charitate, ut dictum est (in corp. art.), et per consequens omnes virtutes morales infusæ.

(1) De lib. arbitr. lib. II, cap. 18 et 19.

ART. III. — UTRUM CHARITAS POSSIT ESSE SINE ALIIS VIRTUTIBUS MORALIBUS.

De his etiam Verit. quæst. I, art. 10 ad 4, et qu. II, art. 3 ad 8, et qu. V, art. 2 corp., et quol. XIII, art. 23 fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod charitas sine aliis virtutibus moralibus haberi possit. Ad id enim ad quod sufficit unum, indebitum est quod plura ordinentur. Sed sola charitas sufficit ad omnia opera virtutis implenda, ut patet per id quod dicitur I. Cor. XIII, vers. 4: *Charitas patiens est, benigna est*, etc. Ergo videtur quod, habita charitate, aliæ virtutes superfluerent.

2. Præterea, qui habet habitum virtutis, de facili operatur ea quæ sunt virtutis, et ei secundum se placent; unde et " signum habitus est delectatio quæ fit in opere, „ ut dicitur [3]. Sed multi habent charitatem absque peccato mortali existentes, qui tamen difficultatem in operibus virtutum patiuntur, neque eis secundum se placent, sed solum secundum quod referuntur ad charitatem. Ergo multi habent charitatem qui non habent alias virtutes.

3. Præterea, charitas in omnibus sanctis invenitur. Sed quidam sunt sancti, qui tamen aliquibus virtutibus carent. Dicit enim Beda, quod " sancti magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quam de virtutibus quas habent glorientur. „ Ergo non est necessarium

(2) Ord. ex cap. 106 Sentent.
(3) Eth. lib. II, cap. 3, in princ.

quod qui habet charitatem, omnes virtutes morales habeat.

Sed *contra* est quod per charitatem tota lex impletur; dicitur enim Rom. XIII, vers. 8, quod *qui diligit proximum, legem implevit.* Sed tota lex impleri non potest nisi per omnes virtutes morales, quia lex præcipit de omnibus actibus virtutum, ut dicitur [1]. Ergo qui habet charitatem, habet omnes virtutes morales. Augustinus etiam dicit in quadam epist. [2] quod " charitas includit in se omnes virtutes cardinales. „

CONCLUSIO. — Cum charitas sit principium omnium bonorum operum, quæ hominem in finem ultimum dirigunt, necessario simul cum ipsa omnes morales virtutes, quibus homo singula bonorum operum genera perficiat, infunduntur.

Respondeo dicendum quod cum charitate simul infunduntur omnes virtutes morales. Cujus ratio est, quia Deus non minus perfecte operatur in operibus gratiæ quam in operibus naturæ. Sic autem videmus in operibus naturæ quod non invenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inveniantur in ea quæ sunt necessaria ad hujusmodi opera perficienda; sicut in animalibus inveniuntur organa, quibus perfici possunt opera ad quæ peragenda anima habet potestatem. Manifestum est autem quod charitas, inquantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum, quæ in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet quod cum charitate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum. Et sic patet quod virtutes morales infusæ non solum habent connexionem propter prudentiam, sed etiam propter charitatem: et quod qui amittit charitatem per peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infusas [3].

Ad *primum* ergo dicendum, quod ad hoc quod actus inferioris potentiæ sit perfectus, requiritur quod non solum adsit perfectio in superiori potentia, sed etiam in inferiori [4]. Si enim principale agens debito modo se haberet, non sequeretur actio perfecta, si instrumentum non esset bene dispositum. Unde oportet ad hoc quod homo bene operetur in his quæ sunt ad finem, quod non solum habeat virtutem qua bene se habeat circa finem, sed etiam virtutes quibus bene se habeat circa ea quæ sunt ad finem. Nam virtus quæ est circa finem, se habet ut principalis et motiva, respectu earum quæ sunt ad finem. Et ideo cum charitate necesse est etiam habere alias virtutes morales.

Ad *secundum* dicendum, quod quandoque contingit quod aliquis habens habitum patitur difficultatem in operando; et per consequens non sentit delectationem et complacentiam in actu propter aliquod impedimentum extrinsecus superveniens; sicut ille qui habet habitum scientiæ, patitur difficultatem in intelligendo propter somnolentiam vel aliquam infirmitatem. Et similiter habitus moralium virtutum infusarum patiuntur interdum difficultatem in operando propter aliquas dispositiones contrarias ex præcedentibus actibus relictas; quæ quidem difficultas non ita accidit in virtutibus moralibus acquisitis, quia per exercitium actuum, quo acquiruntur, tolluntur etiam contrariæ dispositiones.

Ad *tertium* dicendum, quod aliqui Sancti dicuntur aliquas virtutes non habere, inquantum patiuntur difficultatem in actibus earum, ratione jam dicta (in solut. præc.), quamvis habitus omnium virtutum habeant.

ART. IV. — UTRUM FIDES ET SPES POSSINT ESSE SINE CHARITATE [5].

De his etiam infra, quæst. LXXI, art. 4 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod fides et spes nunquam sint sine charitate. Cum enim sint virtutes theologicæ, digniores esse videntur virtutibus moralibus etiam infusis. Sed virtutes morales infusæ non possunt esse sine charitate. Ergo neque fides et spes.

(1) Eth. lib. v, cap. 1 et 2, post med.

(2) Quid simile habet serm. 39 et 46 de Temp., a princ., sed ex epist. non occurrit.

(3) Conferatur B. Thomas quæst. De verit. in communi, art. 10 ad 4, in 3, dist. 36, et 2 quodl. XII, art. 23.

(4) Quod conforme est iis quæ dicit ipse S. Doctor (quæst. LVI, art. 3, quæst. LVIII, art. 3, et 2 2, quæst. IV, art. 2).

(5) Certum est fidem et spem posse esse sine charitate; quod sic a concilio Tridentino definitum est (sess. V, can. 28): *Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti, aut fidem quæ remanet, non esse veram fidem, anathema sit.*

2. Præterea, " nullus credit nisi volens, „ ut Augustinus dicit super Joan. [1]. Sed charitas est in voluntate sicut perfectio ejus, ut supra dictum est (qu. LXII, art. 3). Ergo fides non potest esse sine charitate.

3. Præterea, Augustinus dicit in Enchir. [2], " quod spes sine amore esse non potest. „ Amor autem est charitas; de hoc enim amore ibi loquitur. Ergo spes non potest esse sine charitate.

Sed *contra* est quod Matth. I dicitur in Glossa interl., in princ., quod " fides generat spem, spes vero charitatem. „ Sed generans est prius generato, et potest esse sine eo. Ergo fides potest esse sine spe, et spes sine charitate.

CONCLUSIO. — Quamvis fides et spes sine charitate in hominibus aliquo modo esse possint, virtutes tamen perfectæ sine illa esse non possunt.

Respondeo dicendum quod fides et spes, sicut et virtutes morales, dupliciter considerari possunt: uno modo secundum inchoationem quamdam; alio modo secundum perfectum esse virtutis. Cum enim virtus ordinetur ad bonum opus agendum, virtus quædam perfecta dicitur ex hoc quod potest in opus perfecte bonum: quod quidem est, dum non solum bonum est quod fit, sed etiam bene fit: alioquin, si bonum sit quod fit, non autem bene fiat, non erit perfecte bonum; unde nec habitus, qui est talis operis principium, habebit perfecte rationem virtutis; sicut si aliquis operetur justa, bonum quidem facit; sed non erit opus perfectæ virtutis, nisi hoc bene faciat, id est, secundum electionem rectam, quod est per prudentiam. Et ideo justitia sine prudentia non potest esse virtus perfecta. Sic igitur fides et spes sine charitate possunt quidem aliqualiter esse, perfectæ autem virtutis rationem sine charitate non habent. Cum enim fidei opus sit credere Deo, credere autem sit alicui propria voluntate assentire, si non debito modo velit, non erit fidei opus perfectum: quod autem debito modo velit, hoc est per charitatem, quæ perficit voluntatem. " Omnis enim rectus motus voluntatis ex recto amore procedit, „ ut Augustinus dicit [3]. Sic igitur fides est quidem sine charitate, sed non perfecta virtus; sicut temperantia vel fortitudo sine prudentia. Et similiter dicendum est de spe; nam actus spei est expectare futuram beatitudinem a Deo: qui quidem actus perfectus est, si fiat ex meritis quæ quis habet, quod non potest esse sine charitate. Si autem hoc expectet ex meritis quæ nondum habet, sed proponit in futurum acquirere, erit actus imperfectus: et hoc potest esse sine charitate. Et ideo fides et spes possunt esse sine charitate; sed sine charitate, proprie loquendo, virtutes non sunt [4]. " Nam ad rationem virtutis pertinet ut non solum secundum ipsam aliquod bonum operemur, sed etiam bene, „ ut dicitur [5].

Ad *primum* ergo dicendum, quod virtutes morales dependent a prudentia. Prudentia autem infusa nec rationem prudentiæ habere potest absque charitate, utpote deficiente debita habitudine ad primum principium, quod est ultimus finis. Fides autem et spes secundum proprias rationes nec a prudentia, nec a charitate dependent; et ideo sine charitate esse possunt [6], licet non sint virtutes sine charitate, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procedit de fide quæ habet perfectam rationem virtutis.

Ad *tertium* dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de spe, secundum quod aliquis expectat futuram beatitudinem per merita quæ jam habet; quod non est sine charitate.

ART. V. — UTRUM CHARITAS POSSIT ESSE SINE FIDE ET SPE.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas possit esse sine fide et spe. Charitas enim est amor Dei. Sed Deus potest a nobis amari naturaliter, etiam non præsupposita fide vel spe futuræ beatitudinis. Ergo charitas potest esse sine fide et spe.

2. Præterea, charitas est radix omnium virtutum, secundum illud Ephes. III, 17: *In charitate radicati et fundati.* Sed radix

(1) Tract. 26, parum a princ.
(2) Cap. 8, prope fin.
(3) De civit. Dei, lib. XIV, cap. 9, a princ.
(4) Dicere non vult S. Thomas quod fides et spes non sunt essentialiter virtutes sine charitate, sed quod non habent perfectionem virtutis.
(5) Eth. lib. II, cap. 6, in princ.
(6) Charitas non est forma fidei intrinseca vel essentialis, quemadmodum patet ex 2 2, quæst. IV, art. 3, et quæst. XXIII, art. 8, sed externa et accidentalis.

aliquando est sine ramis. Ergo charitas potest esse aliquando sine fide, et spe, et aliis virtutibus.

3. Præterea, in Christo fuit perfecta charitas: et ipse tamen non habuit fidem et spem, quia fuit perfectus comprehensor, ut infra dicetur (part. III, quæst. VII, art. 3 et 4, et quæst. IX, art. 2). Ergo charitas potest esse sine fide et spe.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [1]: *Sine fide impossibile est placere Deo;* quod maxime pertinet ad charitatem, ut patet secundum illud Proverb. VIII, 17: *Ego diligentes me diligo.* Spes etiam est quæ introducit ad charitatem, ut supra dictum est (quæst. LXII, art. 4). Ergo charitas non potest haberi sine fide et spe.

CONCLUSIO. — Quia nulli cum Deo amicitia, quæ charitas dicitur, intercedere potest, nisi fidem habeat per quam credat aliquam esse societatem et conversationem hominis cum Deo, et se ad hanc societatem pertinere speret: fieri nullo modo potest, ut sine fide et spe charitas existat.

Respondeo dicendum quod charitas non solum significat amorem Dei, sed etiam amicitiam quamdam ad ipsum; quæ quidem super amorem addit " mutuam redamationem cum quadam communicatione mutua, „ ut dicitur [2]. Et quod hoc ad charitatem pertineat, patet per id quod dicitur I. Joan. IV, 16: *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo;* et I. Cor. I, 9 dicitur: *Fidelis Deus per quem vocati estis in societatem Filii ejus.* Hæc autem societas hominis ad Deum, quæ est quædam familiaris conversatio cum ipso, inchoatur quidem hic in præsenti per gratiam, perficietur autem in futuro per gloriam; quorum utrumque fide et spe tenetur. Unde sicut aliquis non posset cum aliquo amicitiam habere, si discrederet vel desperaret se posse habere aliquam societatem vel familiarem conversationem cum ipso: ita aliquis non potest habere amicitiam ad Deum, quæ est charitas, nisi fidem habeat, per quam credat hujusmodi societatem et conversationem hominis cum Deo, et speret se ad hanc societatem pertinere. Et sic charitas sine fide et spe nullo modo esse potest.

Ad *primum* ergo dicendum, quod charitas non est qualiscumque amor Dei, sed amor Dei quo diligitur ut beatitudinis objectum, ad quod ordinamur per fidem et spem.

Ad *secundum* dicendum, quod charitas est radix fidei et spei, inquantum dat eis perfectionem virtutis; sed fides et spes secundum rationem propriam præsupponuntur ad charitatem [3], ut supra dictum est (quæst. LXII, art. 4), et sic charitas sine eis esse non potest.

Ad *tertium* dicendum quod Christo defuit fides et spes, propter id quod est imperfectionis [4] in eis: sed loco fidei habuit apertam visionem; et loco spei plenam comprehensionem; et sic fuit perfecta charitas in eo [5].

QUÆSTIO LXVI.

DE ÆQUALITATE VIRTUTUM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de æqualitate virtutum; et circa hoc quæruntur sex: 1. Utrum virtus possit esse major vel minor. — 2. Utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint æquales. — 3. De comparatione virtutum moralium ad intellectuales. — 4. De comparatione virtutum moralium ad invicem. — 5. De comparatione virtutum intellectualium ad invicem. — 6. De comparatione virtutum theologicarum ad invicem.

ART. I. — UTRUM VIRTUS POSSIT ESSE MAJOR VEL MINOR.

De his etiam infra, art. 2 corp., et quæst. LXXIII, art. 2 ad 3, et quæst. CXII, art. 4 corp., et 2 2, quæst. V, art. 4, et Sent. III, dist. 36, art. 4, et De malo, quæst. II, art. 9 ad 8, et Virt. quæst. V, art. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus non possit esse major vel minor. Dicitur enim Apoc. XXI, quod *latera civitatis Jerusalem sunt æqualia.* Per hæc autem significantur virtutes, ut Glossa [6] dicit ibid. Ergo omnes virtutes sunt æquales: non ergo potest esse virtus major virtute.

2. Præterea, omne illud cujus ratio consistit in maximo, non potest esse majus vel minus. Sed ratio virtutis consistit in maximo: est enim virtus " ulti-

(1) Hebr. XI, 6. (2) Ethic. lib. VIII, cap. 2.

(3) Charitas non præcedit fidem et spem secundum ordinem generationis, sed eas præcedit consideratas secundum perfectum esse virtutis; siquidem illis virtutis perfectionem det.

(4) Ita cod. Alcan. et Camer. cum Nicolai. Edit. Rom. et Patav.: *Propter id quod est aliquid imperfectionis.* etc.

(5) Non repugnat in Christo fuisse charitatem absquo fide et spe, quia Christus non tantum erat viator, sed etiam comprehensor, ut videre est part. III, quæst. XXXIV.

(6) Ord. ex Nic. de Lyr.

mum potentiæ, „ ut Philosophus dicit [1], et Augustinus [2] ait quod " virtutes sunt maxima bona, quibus nullus potest male uti. „ Ergo videtur quod virtus non possit esse major neque minor.

3. Præterea, quantitas effectus pensatur secundum virtutem agentis. Sed virtutes perfectæ, quæ sunt virtutes infusæ, sunt a Deo, cujus virtus est uniformis et infinita. Ergo videtur quod virtus non possit esse major virtute.

Sed *contra*, ubicumque potest esse augmentum et superabundantia, potest esse inæqualitas. Sed in virtutibus invenitnr superabundantia et augmentum; dicitur enim Matth. v, 20: *Nisi abundaverit justitia vestra plus quam Scribarum et Pharisæorum, non intrabitis in regnum cœlorum;* et Prov. xv, 5 dicitur: *In abundanti justitia virtus maxima est.* Ergo videtnr quod virtus possit esse major vel minor.

CONCLUSIO. — In virtutibus specie diversis una major excellentiorque est alia: ejusdem autem speciei virtus major vel minor secundum seipsam dici non potest; ex parte subjecti vero considerata, major et minor dicitur, sive secundum diversa tempora in eodem, sive secnndum diversos homines quorum unus alio melius est dispositus.

Respondeo dicendum quod cum quæritnr utrum virtus una possit esse major alia, quæstio dupliciter intelligi potest: uno modo in virtutibus specie differentibus; et sic manifestum est quod una virtus est alia major; semper enim est potior causa suo effectu; et in effectibus tanto aliquid est potius, quanto est causæ propinquius. Manifestum est autem ex dictis (qnæst. LXI, art. 2), quod causa et radix humani boni est ratio. Et ideo prudentia, quæ perficit rationem, præfertur in bonitate aliis virtntibus moralibus perficientibus vim appetitivam, inquantum participat rationem; et in his etiam tanto est una altera melior, qnanto magis ad rationem accedit; unde et justitia, quæ est in voluntate, præfertur aliis virtutibus moralibus; et fortitndo, quæ est in irascibili, præfertur temperantiæ, quæ est in concupiscibili, quæ minus participat rationem [3]. Alio modo potest intelligi quæstio in virtute ejusdem speciei; et sic secundum ea quæ dicta sunt supra (quæst. LII, art. 1) cnm de intensionibus habituum ageretur virtus potest dupliciter dici major et minor: uno modo secundum seipsam; alio modo ex parte participantis subjecti. Si igitur secundum seipsam consideretur, magnitudo vel parvitas ejus attenditur secundum ea ad quæ se extendit. Quicumque autem habet aliquam virtutem, puta temperantiam, habet ipsam qnantum ad omnia ad quæ se temperantia extendit: quod de scientia et arte non contingit; non enim quicumque est grammaticus, scit omnia quæ ad grammaticam pertinent. Et secundum hoc bene dixerunt Stoici, ut Simplicius dicit [4], quod " virtus non recipit magis neque minus, „ sicut scientia vel ars, eo quod ratio virtutis consistit in maximo. Si vero consideretur virtus ex parte subjecti participantis, sic contingit virtutem esse majorem vel minorem, sive secundum diversa tempora in eodem, sive in diversis hominibus; quia ad attingendum medium virtutis, quod est secundum rationem rectam, unus est melius dispositus quam alius, vel propter majorem assuetudinem, vel propter meliorem dispositionem naturæ, vel propter perspicacius judicium rationis, aut etiam propter majus gratiæ donum, quod unicuique donatur *secundum mensuram donationis Christi,* ut dicitur Ephes. IV, 7. Et in hoc deficiebant Stoici [5], æstimantes nullum esse virtuosum dicendum nisi qui summe fuerit dispositus ad virtutem. Non enim exigitur ad rationem virtutis quod attingat rectæ rationis medium in indivisibili, sicut Stoici putabant; sed sufficit prope medium esse, ut [6] dicitur. Idem etiam indivisibile signum unus propinquins et promptius attingit quam alius, sicut etiam patet in sagittatoribus trahentibus [7] ad certum signum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod æqualitas illa non est secundum quantitatem absolutam, sed est secundnm [8]

(1) De cælo, lib. I, text. 116.
(2) De lib. arbitr. lib. II, cap. 19, in princ.
(3) Ut patet Eth. lib. VII, cap. 6.
(4) Comment. Præd. cap. *De qualit.*
(5) Defecerunt quoque lutherani qui crediderunt omnes homines æqualiter esse sanctos, contra quos in synodo Tridentina declaratum est (sess. VI, cap. 10 et can. 14): *Justos in ipsa justitia per Christum accepta, cooperante fide bonis operibus crescere, atque magis justificari.*
(6) Eth. lib. II, cap. 6, ante med.
(7) Id e., *sagittam dirigentibus ad certum scopum.*
(8) Ita codd. Alcan. et Camer. cum Nicolai

proportionem intelligenda, quia omnes virtutes proportionaliter crescunt in homine, ut infra dicetur (art. seq.).

Ad *secundum* dicendum, quod illud ultimum [1] quod pertinet ad virtutem, potest habere rationem magis vel minus boni, secundum prædictos modos, cum non sit ultimum indivisibile, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod Deus non operatur secundum necessitatem naturæ, sed secundum ordinem suæ sapientiæ, secundum quam, diversam mensuram virtutis hominibus largitur, secundum illud Eph. IV, 7: *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.*

ART. II. — UTRUM OMNES VIRTUTES SIMUL IN EODEM EXISTENTES SINT ÆQUALES.

De his etiam supra, art. 1 ad 1, et infra qu. LXXIII, art. 2 ad 3, et Sent. II, dist 42, quæst. II, art. 5 ad 6. et III, dist. 36, art. 4, et De malo, quæst. I, art. 9 ad 8, et Virt. quæst. V, art. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes virtutes in uno et eodem sint æqualiter intensæ. Dicit enim Apostolus [2]: *Unusquisque enim habet proprium donum a Deo, alius quidem sic, alius autem sic.* Non esset autem unum donum magis proprium alicui quam aliud, si omnes virtutes dono Dei infusas quilibet æqualiter haberet. Ergo videtur quod non omnes virtutes sint æquales in uno et eodem.

2. Præterea, si omnes virtutes essent æque intensæ in uno et eodem, sequeretur quod quicumque excederet aliquem in una virtute, excederet ipsum in omnibus aliis virtutibus. Sed hoc patet esse falsum, quia diversi sancti de diversis virtutibus præcipue laudantur, sicut Abraham de fide, Moyses de mansuetudine, Job de patientia; unde de quolibet confessore cantatur in Ecclesia: *Non est inventus similis illi, qui conservaret legem Excelsi,* eo quod quilibet habuit prærogativam alicujus virtutis. Non ergo omnes virtutes suut æquales in uno et eodem.

3. Præterea, quanto habitus est intensior, tanto homo secundum ipsum delectabilius et promptius operatur. Sed experimento patet quod unus homo delectabilius et promptius operatur actum unius virtutis quam actum alterius. Non ergo omnes virtutes sunt æquales in uno et eodem.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [3], quod " quicumque sunt æquales in fortitudine, æquales sunt in prudentia et temperantia, " et sic de aliis. Hoc autem non esset, nisi omnes virtutes unius hominis essent æquales. Ergo omnes virtutes unius hominis sunt æquales.

CONCLUSIO. — Virtutes omnes in eodem simul existentes, quoad subjecti participationem æquales dicendæ sunt quadam proportionis æqualitate, quatenus scilicet omnes æqualiter in homine crescunt: quoad vero speciei rationem, unam alia majorem esse, dubium non est.

Respondeo dicendum quod quantitas virtutum, sicut ex dictis patet (art. præc.), potest attendi dupliciter: uno modo secundum rationem speciei; et sic non est dubium quod una virtus unius hominis sit major quam alia, sicut charitas fide et spe. Alio modo potest attendi secundum participationem subjecti, prout scilicet intenditur vel remittitur in subjecto; et secundum hoc omnes virtutes unius hominis sunt æquales quadam æqualitate proportionis, inquantum æqualiter crescunt in homine; sicut digiti manus sunt inæquales secundum quantitatem, sed sunt æquales secundum proportionem, cum proportionaliter augeantur. Hujusmodi autem æqualitatis oportet eodem modo rationem accipere, sicut et connexionis. Æqualitas enim est quædam connexio unitatum [4] secundum quantitatem. Dictum est autem supra (quæst. LXV, art. 1) quod ratio connexionis virtutum dupliciter assignari potest: uno modo secundum intellectum eorum qui intelligunt per has quatuor virtutes quatuor conditiones generales virtutum, quarum una simul invenitur cum aliis in qualibet materia; et sic virtus in qualibet materia non potest æqualis dici, nisi habeat omnes istas conditiones æquales. Et hanc rationem æqualitatis virtutum assignat Augustinus [5], dicens: " Si di-

Edit. Rom. et Patav.: *Non solum est secundum quantitatem absolutam, sed etiam secundum*, etc.

(1) De ista sententia *virtus est ultimum potentiæ*, vide quod dictum est supra q. LV, art. 1.

(2) I. Cor. VII, 7.

(3) De Trin. lib. VI, cap. 4, in princ.

(4) Ita Nicolai cum Mss. Al., *virtutum*.

(5) De Trin. lib. VI, cap. 4, circa princ.

xeris æquales esse istos fortitudine, sed illum præstare prudentia, sequitur quod hujus fortitudo minus prudens sit, ac per hoc nec fortitudine æquales sint, quando est illius fortitudo prudentior; atque ita de cæteris virtutibus invenies, si omnes eadem consideratione percurras. „ Alio modo assignata est ratio connexionis virtutum secundum eos qui intelligunt hujusmodi virtutes habere materias determinatas; et secundum hoc ratio connexionis virtutum moralium accipitur ex parte prudentiæ et ex parte charitatis quantum ad virtutes infusas; non autem ex parte inclinationis, quæ est ex parte subjecti, ut supra dictum est (quæst. LXV, art. 1 et 2). Sic igitur et ratio æqualitatis virtutum potest accipi ex parte prudentiæ quantum ad id quod est formale [1] in omnibus virtutibus moralibus. Existente enim ratione æqualiter perfecta in uno et eodem, oportet quod proportionaliter secundum rationem rectam medium constituatur in qualibet materia virtutum. Quantum vero ad id quod est materiale in virtutibus moralibus, scilicet inclinationem ipsam ad actum virtutis, potest esse unus homo magis promptus ad actum unius virtutis quam ad actum alterius vel ex natura, vel ex consuetudine [2], vel etiam ex gratiæ dono.

Ad *primum* ergo dicendum, quod verbum Apostoli potest intelligi de donis gratiæ gratis datæ, quæ non sunt communia omnibus, nec omnia æqualia in uno et eodem. Vel potest dici quod refertur ad mensuram gratiæ gratum facientis, secundum quam unus abundat in omnibus virtutibus plus quam alius, propter majorem abundantiam prudentiæ, vel etiam charitatis, in qua connectuntur omnes virtutes infusæ.

Ad *secundum* dicendum, quod unus sanctus laudatur præcipue de una virtute, et alius de alia, propter excellentiorem promptitudinem ad actum unius virtutis quam ad actum alterius.

Et secundum hoc etiam patet responsio ad *tertium*.

(1) Puta quantum ad ordinationem rationis quam prudentia ipsa in illis ponit: ab hoc enim ordine rationis formalem suam conditionem virtus mutuatur, qualiscumque sit quantum ad materiam quæ diversa est in diversis.
(2) Al., *vel consuetudine*.
(3) Ethic. lib. VI, cap. 12, in med.
(4) Ethic. lib. I, cap. ult. circa fin.

ART. III. — UTRUM VIRTUTES MORALES PRÆEMINEANT INTELLECTUALIBUS.

De his etiam supra, quæst. LXI, art. 1 ad 3, et infra, quæst. LXVIII, art. 7 et 8 corp., et 2 2, qu. XXIII, art. 6 ad 1, et quæst. CXCI, art. 5 corp., et Sent. IV, dist. 33, quæst. III, art. 3 corp. et Virt. quæst. I, art. 12 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales præemineant intellectualibus. Quod enim magis est necessarium et permanentius, est melius. Sed virtutes morales sunt permanentiores etiam disciplinis, quæ sunt virtutes intellectuales; et sunt etiam magis necessariæ ad vitam humanam. Ergo sunt præferendæ virtutibus intellectualibus.

2. Præterea, de ratione virtutis est quod bonum faciat habentem. Sed secundum virtutes morales dicitur homo bonus, non autem secundum virtutes intellectuales, nisi forte secundum solam prudentiam. Ergo virtus moralis est melior quam virtus intellectualis.

3. Præterea, finis est nobilior his quæ sunt ad finem. Sed, sicut dicitur [3], " virtus moralis facit rectam intentionem finis, prudentia autem facit rectam electionem eorum quæ sunt ad finem. „ Ergo virtus moralis est nobilior prudentia quæ est virtus intellectualis circa moralia.

Sed *contra*, virtus moralis est in rationali per participationem; virtus autem intellectualis in rationali per essentiam, sicut dicitur [4]. Sed rationale per essentiam est nobilius quam rationale per participationem. Ergo virtus intellectualis est nobilior virtute morali.

CONCLUSIO. — Quamvis habitibus moralibus ratio virtutis magis conveniat, quam habitibus intellectualibus; tamen virtutes intellectuales, quæ perficiunt rationem, sunt habitus simpliciter nobiliores quam morales virtutes, quæ appetitum perficiunt: quod rationis quam appetitus objectum sit nobilius.

Respondeo dicendum quod aliquid potest dici majus vel minus dupliciter: uno modo simpliciter, alio modo secundum quid. Nihil enim prohibet aliquid esse melius simpliciter, ut philosophari quam ditari; quod tamen non est melius secundum quid, id est, necessitatem patienti. Simpliciter autem consideratur unumquodque, quando consideratur

secundum propriam rationem suæ speciei. Habet autem virtus speciem ex objecto, ut ex dictis patet (quæst. LIV, art. 2. et quæst. LX, art. 1). Unde, simpliciter loquendo, illa virtus nobilior est quæ habet nobilius objectum. Manifestum est autem quod objectum rationis est nobilius quam objectum appetitus; ratio enim apprehendit aliquid in universali, sed appetitus tendit in res quæ habent esse particulare. Unde, simpliciter loquendo, virtutes intellectuales, quæ perficiunt rationem, sunt nobiliores quam morales, quæ perficiunt appetitum. Sed si consideretur virtus in ordiné ad actum, sic virtus moralis, quæ perficit appetitum, cujus est movere alias potentias ad actum, ut supra dictum est (quæst. IX, art. 1), nobilior est. Et quia virtus dicitur ex eo quod est principium alicujus actus, cum sit perfectio potentiæ, sequitur etiam quod ratio virtutis magis competat virtutibus moralibus quam virtutibus intellectualibus; quamvis virtutes intellectuales sint nobiliores habitus simpliciter.

Ad *primum* ergo dicendum, quod virtutes morales sunt magis permanentes quam intellectuales, propter exercitium earum in his quæ pertinent ad vitam communem. Sed manifestum est quod objecta disciplinarum [1], quæ sunt necessaria et semper eodem modo se habentia, sunt permanentiora quam objecta virtutum moralium, quæ sunt quædam particularia agibilia. Quod autem virtutes morales sint magis necessariæ ad vitam humanam, non ostendit eas esse nobiliores simpliciter, sed quoad hoc; quinimo virtutes intellectuales speculativæ ex hoc ipso quod non ordinantur ad aliud, sicut utile ordinatur ad finem, sunt digniores. Hoc enim contingit quia secundum eas quodammodo inchoatur in nobis beatitudo, quæ consistit in cognitione veritatis, sicut supra dictum est (quæst. III, art. 6).

Ad *secundum* dicendum, quod secundum virtutes morales dicitur homo bonus simpliciter, et non secundum intellectuales virtutes, ea ratione qua appetitus movet alias potentias ad suum actum, ut supra dictum est (quæst. IX, art. 1, et quæst. LVI, art. 3). Unde per hoc etiam non probatur nisi quod virtus moralis sit melior secundum quid.

Ad *tertium* dicendum, quod prudentia non solum dirigit virtutes morales in eligendo ea quæ sunt ad finem, sed etiam in præstituendo finem [2]. Est autem finis uniuscujusque virtutis moralis attingere medium in propria materia; quod quidem medium determinatur secundum rectam rationem prudentiæ, ut dicitur [3].

ART. IV. — UTRUM JUSTITIA SIT PRÆCIPUA INTER VIRTUTES MORALES.

De his etiam supra, art. 1 corp., et infra, qu. LXVIII, art. 7 corp. et 2 2, quæst. LVIII, art. 12, et quæst. CXXIII, art. 12, et quæst. CXL, art. 8, et Sent. III, dist. 35, quæst. I, art. 3, et IV, dist. 32, quæst. III, art. 3 corp., et Virt. q. V, art. 3 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia non sit præcipua inter virtutes morales. Majus enim est dare alicui de proprio quam reddere alicui quod ei debetur. Sed primum pertinet ad liberalitatem, secundum autem ad justitiam. Ergo videtur quod liberalitas sit major virtus quam justitia.

2. Præterea, illud videtur esse maximum in unoquoque, quod est perfectissimum in ipso. Sed, sicut dicitur Jacobi I, 4, *patientia opus perfectum habet.* Ergo videtur quod patientia sit major quam justitia.

3. Præterea, magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur [4]. Ergo magnificat etiam ipsam justitiam. Est igitur major quam justitia.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [5], quod " justitia est præclarissima virtutum. "

CONCLUSIO. — Justitia eum inter omnes virtutes morales sit rationi propinquior, quia in voluntate consistens ordinat hominem non solum in seipso, sed etiam ad alterum; inter morales præ-

(1) Vel objecta scientiarum, quod idem est.
(2) Advertendum est, ait Sylvius, S. Doctorem non dicere quod prudentia præstituat virtutibus moralibus finem, nimirum quoad substantiam et in communi, id quod negat 2 2, quæst. XLVII, art. 6, docens hoc esse rationis naturalis quæ dicitur synderesis; sed ait quod dirigit virtutes morales in præstituendo finem, scilicet quoad modum, et quoad particulares circumstantias, per quas recte finem consequantur. Verbi gratia ratio dictat hunc finem, temperate est vivendum; sed prudentiæ est invenire illud in particulari secundum qualitatem personarum, locorum et temporum, quo quispiam possit temperate vivere. (3) Eth. lib. II, cap. 6, et lib. VI, cap. ult.
(4) Ethic. lib. IV, cap. 3.
(5) Eth. lib. V, cap. 1, paulo ante fin.

stantissima est : quam in nobilitate fortitudo, et postea temperantia sequitur.

Respondeo dicendum quod virtus aliqua secundum suam speciem potest dici major vel minor, vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem dicitur major, secundum quod iu ea majns bonum rationis relucet, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), et secuudum hoc justitia inter omnes virtutes morales præcellit, tanquam propinquior rationi. Quod patet et ex subjecto, et ex objecto. Ex subjecto quidem, quia est in voluntate sicut iu subjecto; voluutas autem est appetitus rationalis, ut ex dictis patet (quæst. LV, art. 5, et part. I, quæst. LXXX). Secuudum autem objectum sive materiam, quia est circa operationes quibus homo ordinatur non solum in seipso, sed etiam ad alterum. Unde " justitia est præclarissima virtutum, „ ut dicitur [1]. Inter alias autem virtutes morales, quæ sunt circa passiones [2], tanto in unaquaque magis relucet rationis bonum, quanto circa majora motus appetitivus subditur rationi. Maximum autem in his quæ ad hominem pertinent, est vita, a qua omnia alia dependent. Et ideo fortitudo, quæ appetitivum motum subdit rationi in his quæ ad mortem et vitam pertinent, primum locum tenet inter virtutes morales, quæ sunt circa passiones, tamen ordinatur infra justitiam. Unde Philosophus dicit [3], quod " necesse est maximas esse virtutes quæ sunt aliis honoratissimæ : siquidem est virtus potentia benefactiva. Propter hoc fortes et justos maxime honorant. Hæc quidem in bello, scilicet fortitudo, hæc autem, scilicet justitia, et in bello, et in pace utilis est. „ Post fortitudinem autem ordinatur temperantia, quæ subjicit rationi appetitum circa ea quæ immediate ordinantur ad vitam vel in eodem secundum numernm, vel in eodem secundum speciem, scilicet in cibis et venereis; et sic istæ tres virtutes simul cum prudentia dicuntur esse principales etiam dignitate. Secundum quid autem dicitur aliqua virtus esse major, secundum quod adminiculum vel ornamentum præbet principali virtuti; sicut substantia est simpliciter dignior accidente; aliquod tamen accidens est secundum quid dignius substantia, inquantum perficit substantiam in aliquo esse accidentali.

Ad *primum* ergo dicendum, quod actus liberalitatis oportet quod fundetur super actum justitiæ : non enim esset liberalis datio, si non de proprio daret, ut [4] dicitur. Unde liberalitas sine justitia esse non posset, quæ secernit suum a non suo ; justitia autem potest esse sine liberalitate. Unde justitia simpliciter est major liberalitate, tanquam communior, et fundamentum ipsius. Liberalitas autem est secundum quid major, cum sit quidam ornatus justitiæ, et supplemeutum ejus [5].

Ad *secundum* dicendum, quod patientia dicitur habere opus perfectum in tolerantia malorum, in quibus non solum excludit injustam vindictam, quam etiam excludit justitia; neque solum odium, quod facit charitas; neque solum iram, quod facit mansuetudo; sed etiam excludit tristitiam inordinatam, quæ est radix omnium prædictorum. Et ideo in hoc est perfectior et major, quia in hac materia extirpat radicem; non autem est simpliciter perfectior omnibus aliis virtutibus; quia fortitudo non solum sustinet molestias absque perturbatione, quod est patientiæ ; sed etiam ingerit se eis cum opus fuerit; unde quicumque est fortis, est patiens ; sed non convertitur. Est autem patientia quædam fortitudinis pars [6].

Ad *tertium* dicendum, quod magnanimitas non potest esse nisi aliis virtutibus præexistentibus, ut dicitur [7]. Unde comparatur ad alias sicut ornatus earum ; et sic secundum quid est major omnibus aliis, non tamen simpliciter.

ART. V. — UTRUM SAPIENTIA SIT MAXIMA INTER VIRTUTES INTELLECTUALES.

De his etiam supra, quæst. LVII, art. 2 ad 2, et infra, quæst. LXVIII, art. 7 corp., et Eth. lib. I, princ. et lib. VI, lect. 6 et 7.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sapientia non sit maxima inter virtutes intellectuales. Imperans enim majus est eo cui imperatur. Sed prudentia videtur imperare sapientiæ ; dicitur enim [8], quod " quales disciplina-

(1) Eth. lib. V, loc. sup. cit.
(2) Virtutes illæ subjectantur in appetitu sensitivo. (3) Rhet. lib. I, cap. 9, a princ.
(4) Polit. lib. II, cap. 3, circa med.
(5) Ut etiam docet B. Thomas (2 2, q. CXVII, art. 6). (6) Cf. 2 2, quæst. CXXXVI, art. 2 ad 1.
(7) Ethic. lib. IV, cap. 3, a princ.
(8) Eth. lib. I, cap. 2.

rum debitum est esse in civitatibus, et quales unumquodque addiscere, et usquequo, hæc præordinat, „ scilicet politica, quæ ad prudentiam pertinet, ut dicitur [1]. Cum igitur inter disciplinas etiam sapientia contineatur, videtur quod prudentia sit major quam sapientia.

2. Præterea, de ratione virtutis est quod ordinet hominem ad felicitatem; est enim virtus " dispositio perfecti ad optimum, „ ut dicitur [2] Sed prudentia est " recta ratio agibilium, „ per quæ homo ad felicitatem perducitur; sapientia autem non considerat humanos actus, quibus ad beatitudinem pervenitur. Ergo prudentia est major virtus quam sapientia.

3. Præterea, quanto cognitio est perfectior, tanto videtur esse major. Sed perfectiorem cognitionem habere possumus de rebus humanis, de quibus est scientia, quam de rebus divinis, de quibus est sapientia, ut distinguit Augustinus [3]; quia divina incomprehensibilia sunt, secundum illud Job xxxvi, 26: *Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram.* Ergo scientia est major virtus quam sapientia.

4. Præterea, cognitio principiorum est dignior quam cognitio conclusionum. Sed sapientia concludit ex principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, sicut et aliæ scientiæ. Ergo intellectus est major virtus quam sapientia.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [4], quod " sapientia est sicut caput inter virtutes intellectuales. „

CONCLUSIO. — Sapientia, cum altissimam causam quæ Deus est, consideret, utque causa superior de omnibus aliis virtutibus intellectualibus judicet, easque omnes ordinet; inter virtutes intellectuales omnium maxima dici debet.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex objecto. Objectum autem sapientiæ præcellit inter objecta omnium virtutum intellectualium; considerat enim causam altissimam, quæ Deus est, ut dicitur [5]. Et quia per causam judicatur de effectu, et per causam superiorem de causis inferioribus; inde est quod sapientia habet judicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus, et ejus est ordinare omnes, et ipsa est quasi architectonica respectu omnium.

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum prudentia sit circa res humanas, sapientia vero circa causam altissimam, " impossibile est quod prudentia sit major virtus quam sapientia, nisi, „ ut dicitur [6], " maximum eorum quæ sunt in mundo, esset homo. „ Unde dicendum est, sicut dicitur [7], quod prudentia non imperat ipsi sapientiæ, sed potius e converso, quia *spiritualis judicat omnia, et ipse a nemine judicatur,* ut dicitur I. Corinth. II, 15. Non enim prudentia habet se intromittere de altissimis, quæ considerat sapientia; sed imperat de his quæ ordinantur ad sapientiam, scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam pervenire; unde in hoc est prudentia, seu politica, ministra sapientiæ; introducit enim ad eam, præparans ei viam, sicut ostiarius ad regem.

Ad *secundum* dicendum, quod prudentia considerat ea quibus pervenitur ad felicitatem; sed sapientia considerat ipsum objectum felicitatis, quod est altissimum intelligibile. Et si quidem esset perfecta consideratio sapientiæ respectu sui objecti, esset perfecta felicitas in actu sapientiæ. Sed quia actus sapientiæ in hac vita est imperfectus respectu principalis objecti, quod est Deus: ideo actus sapientiæ est quædam inchoatio, seu participatio futuræ felicitatis; et sic propinquius se habet ad felicitatem quam prudentia.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Philosophus dicit [8], " una notitia præfertur alteri, aut ex eo quod est nobiliorum, aut propter certitudinem. „ Si igitur subjecta sint æqualia in bonitate et nobilitate, illa quæ est certior, erit major virtus; sed illa quæ est minus certa de altioribus et majoribus, præfertur ei quæ est magis certa de inferioribus rebus. Unde Philosophus dicit [9], quod " magnum est de rebus cælestibus aliquid posse cognoscere etiam debili et topica ratione; „ et [10] dicit quod " amabile est magis parvum aliquid cognoscere de rebus nobilioribus quam multa cognoscere

(1) Eth. lib. VI, c. 8. (2) Phys. lib. VII, text. 17.
(3) De Trin. lib. XIV, cap. 14, in princ.
(4) Eth. lib. VI, cap. 7, parum a princ.
(5) In princ. Metaph. cap. 1 et 2.
(6) Eth. lib. VI, cap. 7, parum a princ.
(7) In eod. lib. ibid. (8) De anima, l. I, text. 1.
(9) De cælo, lib. II, text. 60.
(10) De part. animal. lib. I, c. 5, circa princ.

de rebus ignobilioribus. „ Sapientia igitur, ad quam pertinet Dei cognitio, homini maxime in statu hujus vitæ non potest perfecte advenire, ut sit quasi ejus possessio; sed hoc solius Dei est, ut dicitur [1]. Sed tamen illa modica cognitio quæ per sapientiam de Deo haberi potest, omni alii cognitioni præfertur.

Ad *quartum* dicendum, quod veritas et cognitio principiorum indemonstrabilium dependet ex ratione terminorum. Cognito enim quid est totum et quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est majus sua parte. Cognoscere autem rationem entis et non entis, et totius et partis, et aliorum quæ consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam, quia ens commune est proprius effectus causæ altissimæ, scilicet Dei [2]. Et ideo sapientia non solum utitur principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, concludendo ex eis, sicut etiam aliæ scientiæ, sed etiam judicando de eis, et disputando contra negantes. Unde sequitur quod sapientia sit major virtus quam intellectus.

ART. VI. — UTRUM CHARITAS SIT MAXIMA INTER VIRTUTES THEOLOGICAS.

De his etiam 2 2, quæst. XXIII, art. 6, et quol. XXX, art. 4, et Sent. III, dist. 33, qu. II ad 3, et Cont. gent. lib. II, cap. 43, ad 13, et Virt. quæst. II, art. 1 corp. fin. et ad 17, et art. 5 corp. et ad 4, et I. Cor. XIII, lect. 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non sit maxima inter virtutes theologicas. Cum enim fides sit in intellectu, spes autem et charitas in vi appetitiva, ut supra dictum est (q. LXII, art. 3), videtur quod fides comparetur ad spem et charitatem, sicut virtus intellectualis ad moralem. Sed virtus intellectualis est major morali, ut ex dictis patet (art. 3 hujus quæst.). Ergo fides est major spe et charitate.

2. Præterea, quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse majus eo. Sed spes, ut videtur, se habet ex additione ad charitatem; præsupponit enim spes amorem, ut Augustinus dicit in Enchirid. [3]; addit enim quemdam motum protensionis in rem amatam. Ergo spes est major charitate.

3. Præterea, " causa est potior effectu. „ Sed fides et spes sunt causa charitatis; dicitur enim Matth. I, in Glossa [4], quod " fides generat spem et spes charitatem. „ Ergo fides et spes sunt majores charitate.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [5]: *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc; major autem horum est charitas.*

CONCLUSIO. — Inter omnes theologicas virtutes charitas, quæ propinquius Deum respicit quam cæteræ, excellentissima est.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 et 3 hujus quæst.), magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex objecto. Cum autem tres virtutes theologicæ respiciant Deum sicut proprium objectum, non potest una earum dici major altera ex hoc quod sit circa majus objectum, sed ex eo quod una se habeat propinquius ad objectum quam alia. Et hoc modo charitas est major aliis; nam aliæ important in sui ratione quamdam distantiam ab objecto; est enim fides de non visis, spes autem de non habitis; sed amor charitatis est de eo quod jam habetur; est enim amatum quodammodo in amante, et etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati, propter quod dicitur I. Joan. IV, 16: *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo* [6].

Ad *primum* ergo dicendum, quod non hoc modo se habet fides ad spem et charitatem [7], sicut prudentia ad virtutem moralem; et hoc propter duo; primo quidem quia virtutes theologicæ habent objectum, quod est supra animam humanam; sed prudentia et virtutes morales sunt circa ea quæ sunt infra hominem. In his autem quæ sunt supra hominem nobilior est dilectio quam cognitio: perficitur enim cognitio, secundum quod cognita sunt in cognoscente; dilectio vero secundum quod diligens trahitur ad rem dilectam. Id autem quod est supra hominem, nobilius est in seipso, quam sit in homine; quia unumquodque est in altero per modum ejus in quo est; e con-

(1) Metaph. lib. I, cap. 2, post med.
(2) Ut ex professo (part. I, quæst. XLV, art. 5) declaratum est, ut creatio sive potentia creandi soli Deo proprie convenire hac ratione probaretur.
(3) Cap. 8, versus fin.
(4) Interl., super illud: *Abraham genuit Isaac.*
(5) I. Cor. XIII, 13.
(6) Cf. 2 2, quæst. XXIII, art. 6 et 8.
(7) Ita cod. Tarrac. Codex Alcan.: *Quod non eodem modo se habent fides et spes ad charitatem.* Editi: *Quod hoc modo non se habent fides et spes,* etc.

verso autem est in his quæ sunt infra hominem. Secundo, quia prudentia moderatur motus appetitivos ad morales virtutes portinentes; sed fides non moderatur motum appetitivum tendentem in Deum, qui pertinet ad virtutes theologicas, sed solum ostendit objectum. Motus autem appetitivus in objectum excedit cognitionem humanam, secundum illud Ephes. III, 19: *Supereminentem scientiæ charitatem Christi* [1].

Ad *secundum* dicendum, quod spes præsupponit amorem ejus quod quis adipisci se sperat, qui est amor concupiscentiæ; quo quidem amore magis se amat qui concupiscit bonum, quam aliquid aliud. Charitas autem importat amorem amicitiæ, ad quam pervenitur spe, ut supra dictum est (quæst. LXII, art. 4).

Ad *tertium* dicendum, quod causa perficiens est potior suo effectu, non autem causa disponens; sic enim calor ignis esset potior quam anima, ad quam disponit materiam; quod patet esse falsum. Sic autem fides generat spem, et spes charitatem, secundum scilicet quod una disponit ad alteram.

QUÆSTIO LXVII.

DE DURATIONE VIRTUTUM POST HANC VITAM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de duratione virtutum post hanc vitam; et circa hoc quæruntur sex: 1. Utrum virtutes morales maneant post hanc vitam. — 2. Utrum virtutes intellectuales. — 3. Utrum fides. — 4. Utrum remaneat spes. — 5. Utrum remaneat aliquid fidei vel spei. — 6. Utrum maneat charitas.

ART. I. — UTRUM VIRTUTES MORALES MANEANT POST HANC VITAM.

De his etiam infra, art. 2 corp et ad 1, et qu. LXXVIII, art. 6 corp., et 2 2, qu. LII, art. 3 ad 2, et Sent. III, dist. 33, quæst. I, art. 4, et IV, dist. 14, quæst. I, art. 3, quæst. III, et Virt. quæst. V, art. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales non maneant post hanc vitam. Homines enim in statu futuræ gloriæ erunt similes angelis, ut dicitur Matth. XXII. Sed ridiculum est in angelis ponere virtutes morales, ut dicitur [2]. Ergo neque in hominibus post hanc vitam erunt virtutes morales.

2. Prætcrea, virtutes morales perficiunt hominem in vita activa. Sed vita activa non manet post hanc vitam; dicit enim Gregorius [3]: " Activæ vitæ opera cum corpore transcunt. " Ergo virtutes morales non manent post hanc vitam.

3. Præterea, temperantia et fortitudo, quæ sunt virtutes morales, sunt irrationalium partium, ut Philosophus dicit [4]. Sed irrationales partes animæ corrumpuntur corrupto corpore, eo quod sunt actus organorum corporalium. Ergo videtur quod virtutes morales non maneant post hanc vitam.

Sed *contra* est quod dicitur Sap. I, 15, quod *justitia perpetua est et immortalis.*

CONCLUSIO. — Quamvis non remaneant morales virtutes post hanc vitam quoad illarum materiam (quia nullus ibi erit concupiscentiæ aut rebus venereis, aut periculis, etc. locus), manebunt tamen in beatis quoad illud quod in ipsis rationis est.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit [5], Tullius posuit post hanc vitam quatuor virtutes cardinales non esse, sed in alia vita homines esse beatos " sola cognitione naturæ, qua nihil est melius aut amabilius, " ut Augustinus dicit [6], " ea scilicet natura quæ creavit omnes naturas. " Ipse autem postea determinat hujusmodi quatuor virtutes in futura vita existere; tamen alio modo. Ad cujus evidentiam sciendum est quod in hujusmodi virtutibus aliquid est formale, et aliquid quasi materiale. Materiale quidem est in his virtutibus inclinatio quædam partis appetitivæ ad passiones vel operationes secundum modum aliquem. Sed quia iste modus determinatur a ratione, ideo formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationis. Sic igitur dicendum est quod hujusmodi virtutes morales in futura vita non manent quantum ad id quod est materiale in eis: non enim habebunt in futura vita locum concupiscentiæ et delectationes ciborum et venereorum; neque etiam timores et audaciæ circa pericula mortis; neque etiam distributiones et communicationes rerum quæ veniunt in usum præsentis vitæ. Sed quantum ad id quod est formale, remanebunt in beatis perfectissime post hanc vitam, inquantum ratio uniuscujusque rectissima erit circa ea quæ ad ipsum pertinent se-

(1) Cf. 2 2, quæst. X, art. 4, ad 2.
(2) Eth. lib. X, cap. 8, circa med.
(3) Moral. lib. VI, cap. 18, ante med.
(4) Eth. lib. III, cap. 10, in princ.
(5) De Trinit. lib. XIV, cap. 9, a princ. (6) Ibid.

cundum statum illum; et vis appetitiva omnino movebitur secundum ordinem rationis in his quæ ad statum illum pertinent. Unde Augustinus [1] dicit quod " prudentia ibi erit sine ullo periculo erroris; fortitudo sine molestia tolerandorum malorum; temperantia sine repugnatione libidinum; ut prudentiæ sit nullum bonum Deo præponere velæquare; fortitudinis, ei firmissime inhærere; temperantiæ nullo defectu noxio delectari. „ De justitia vero manifestum est [2] quem actum ibi habebit, scilicet esse subditum Deo; quia etiam in hac vita ad justitiam pertinet esse subditum superiori.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus loquitur ibi de hujusmodi virtutibus moralibus quantum ad id quod materiale est in eis; sicut de justitia, quantum ad communicationes et distributiones; de fortitudine, quantum ad terribilia et pericula; de temperantia, quantum ad concupiscentias pravas.

Et similiter dicendum est ad *secundum;* ea enim quæ sunt activæ vitæ, materialiter se habent ad virtutes.

Ad *tertium* dicendum, quod status post hanc vitam est duplex; unus quidem anteresurrectionem, quando animæ erunt a corporibus separatæ; alius autem post resurrectionem, quando animæ iterato corporibus suis unientur. In illo ergo resurrectionis statu erunt vires irrationales in organis corporis, sicut et nunc sunt: unde et poterit in irascibili esse fortitudo, et in concupiscibili temperantia, inquantum utraque vis [3] perfecte erit disposita ad obediendum rationi. Sed in statu ante resurrectionem partes irrationales non erunt actu in anima, sed solum radicaliter in essentia ipsius, ut in primo dictum est (quæst. LXXVII, art. 8); unde nec hujusmodi virtutes erunt in actu nisi in radice, scilicet in ratione et voluntate in quibus sunt seminaria quædam harum virtutum, ut dictum est (ibid.); sed justitia, quæ est in voluntate, etiam actu remanebit; unde specialiter de ea dictum est (in corp.), quod est perpetua et immortalis, tum ratione subjecti, quia voluntas incorruptibilis est, tum etiam propter similitudinem actus, ut prius dictum est (ibid.).

(1) De Trin. lib. XIV, cap. 9, a princ.
(2) Retinuimus lectionem Nicolai, cum alii legant *manifestius*. Minus recte, ut nobis videtur.

ART. II. — UTRUM VIRTUTES INTELLECTUALES MANEANT POST HANC VITAM.

De his etiam infra, quæst. XCIII, art. 6 ad 2, et Sent. II, dist. 6, art. 4 ad 3, et dist. 34, art. 5, et Cont. gent. lib. III, cap. 12, et De malo, quæst. II, art. 12, et Opusc. II, cap. 118.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes intellectuales non maneant post hanc vitam. Dicit enim Apostolus [4], quod *scientia destruetur;* et ratio est quia *ex parte cognoscimus.* Sed sicut cognitio scientiæ est *ex parte*, id est, imperfecta: ita etiam cognitio aliarum virtutum intellectualium, quamdiu hæc vita durat. Ergo omnes virtutes intellectuales post hanc vitam cessabunt.

2. Præterea, Philosophus dicit in Prædicamentis [5], quod scientia, cum sit habitus, est qualitas difficile mobilis: non enim de facili amittitur nisi ex aliqua forti transmutatione vel ægritudine. Sed nulla est tanta transmutatio corporis humani, sicut per mortem. Ergo scientia et aliæ virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

3. Præterea, virtutes intellectuales perficiunt intellectum ad bene operandum proprium actum. Sed actus intellectus non videtur esse post hanc vitam, eo quod " nihil intelligit anima sine phantasmate, „ [6] ut dicitur [7]; phantasmata autem post hanc vitam non manent, cum non sint nisi in organis corporeis. Ergo virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

Sed *contra* est quod firmior est cognitio universalium et necessariorum quam particularium et contingentium. Sed in homine remanet post hanc vitam cognitio particularium et contingentium, puta eorum quæ quis fecit vel passus est, secundum illud Luc. XVI, 25: *Recordare quia recepisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala.* Ergo multo magis remanet cognitio universalium et necessariorum, quæ pertinet ad scientiam et ad alias virtutes intellectuales.

CONCLUSIO. — Virtutes intellectuales post hanc vitam in hominibus manent secundum id quod est in ipsis for-

(3) Nempe irascibilis et concupiscibilis, ut ex adjunctis resumendum. (4) I. Cor. XIII. 8.
(5) Cap. De qualit. circa princ.
(6) Quod sic dicitur quasi quædam species quam imaginatio sibi format, velut exemplum sensibile in quo intelligibile objectum intueri mens possit. (7) De anima, lib. III, text. 30.

male, videlicet intelligibiles species in intellectu servatas: non manent autem quoad materiale, scilicet ipsa phantasmata.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (pars I, quæst. LXXIX, art. 6), quidam posuerunt [1] quod species intelligibiles non permanent in intellectu possibili, nisi quamdiu actu intelligit; nec est aliqua conservatio specierum, cessante consideratione actuali, nisi in viribus sensitivis, quæ sunt actus corporalium organorum, scilicet imaginativa et memorativa. Hujusmodi autem vires corrumpuntur corrupto corpore, et ideo secundum hoc scientia nullo modo post hanc vitam remanebit corpore corrupto, neque aliqua alia intellectualis virtus. Sed hæc opinio est contra sententiam Aristotelis, qui [2] dicit quod " intellectus possibilis est in actu, cum fit [3] singula, sicut sciens; cum tamen sit in potentia ad considerandum in actu. " Est etiam contra rationem, quia species intelligibiles recipiuntur in intellectu possibili immobiliter secundum modum recipientis; unde et intellectus possibilis dicitur locus specierum, quasi species intelligibiles conservans. Sed phantasmata, ad quæ respiciendo homo intelligit in hac vita, applicando ad ipsa species intelligibiles [4], ut dictum est (pars I, quæst. LXXXV, art. 1 et 2), corrupto corpore corrumpuntur. Unde quantum ad ipsa phantasmata quæ sunt quasi materialia in virtutibus intellectualibus, virtutes intellectuales destruuntur destructo corpore; sed quantum ad species intelligibiles, quæ sunt in intellectu possibili, virtutes intellectuales manent. Species autem se habent in virtutibus intellectualibus sicut formales. Unde intellectuales virtutes manent post hanc vitam quantum ad id quod est formale in eis, non autem quantum ad id quod est materiale, sicut et de moralibus dictum est (art. præc.).

Ad *primum* ergo dicendum, quod verbum Apostoli est intelligendum quantum ad id quod est materiale in scientia, et quantum ad modum intelligendi; quia scilicet neque phantasmata remanebunt destructo corpore, neque erit usus scientiæ per conversionem ad phantasmata.

Ad *secundum* dicendum, quod per ægritudinem corrumpitur habitus scientiæ quantum ad id quod est materiale in eo, scilicet quantum ad phantasmata; non autem quantum ad species intelligibiles, quæ sunt in intellectu possibili.

Ad *tertium* dicendum, quod anima separata post mortem habet alium modum intelligendi quam per conversionem ad phantasmata, ut dictum est (pars I, quæst. LXXXIX, art. 1), et sic scientia manet: non tamen secundum eumdem modum operandi, sicut et de virtutibus moralibus dictum est (art. præc.).

(1) Ita Avicennes cujus sententiam rejecit B. Thomas. (2) De anima, lib. III, text. 8.
(3) Ita habet edit. Neapol. Nicolai *sit*.
(4) Hic a phantasmatibus abstrahere species intelligibiles dicitur intellectus, inquantum considerat naturas rerum in universali.

ART. III. — UTRUM FIDES MANEAT POST HANC VITAM.

De his etiam infra, art. 5, et 2 2, quæst. IV, art. 4 ad 1, et quæst. XVIII, art 2 corp. fin. et qu. VII, art. 3 ad 3, et Sent. III, dist. 31, art. 1, quæst. II et III, et De ver. quæst. XXVII, art. 5 ad 6 fin. et Virt. quæst. V, art. 4 ad 10.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod fides maneat post hanc vitam. Nobilior enim est fides quam scientia. Sed scientia manet post hanc vitam, ut dictum est (art. præc.). Ergo et fides.

2. Præterea, I. Cor. III, 11 dicitur: *Fundamentum aliud nemo potest ponere, præter id quod positum est, quod est Christus Jesus*, id est, fides Christi Jesu. Sed, sublato fundamento, non remanet id quod superædificatur. Ergo, si fides non remanet post hanc vitam, nulla alia virtus remaneret.

3. Præterea, cognitio fidei et cognitio gloriæ [5] differunt secundum perfectum et imperfectum. Sed cognitio imperfecta potest esse simul cum cognitione perfecta; sicut in angelo simul potest esse cognitio vespertina cum cognitione matutina [6], et aliquis homo potest simul habere de eadem conclusione scientiam per syllogismum demonstrativum, et opinionem per syllogismum dialecticum. Ergo etiam fides simul esse potest post hanc vitam cum cognitione gloriæ.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [7]: *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a*

(5) Seu cognitio quæ habebitur in gloria, puta visio beatifica Dei.
(6) De qua utraque dictum (part. I, qu. LVIII, art. 6), et matutina quidem explicata qua res in Verbo intuentur angeli; vespertina qua intuentur eas in seipsis, hoc est, in ipsa rerum entitate, seu ipso esse. (7) II. Cor. V, 6.

Domino ; per fidem enim ambulamus, et non per speciem. Sed illi qui sunt in gloria, non peregrinantur a Domino, sed sunt ei præsentes. Ergo fides non manet post hanc vitam in gloria.

CONCLUSIO. — Cum fides sit qua quis credit quod non videt, beatus autem id videat quo beatificatur, impossibile simpliciter est illam simul cum beatitudine in eodem permanere subjecto.

Respondeo dicendum quod oppositio est per se et propria causa quod unum oppositum excludatur ab alio, inquantum scilicet in omnibus oppositis includitur oppositio affirmationis et negationis. Invenitur autem in quibusdam oppositio secundum contrarias formas, sicut in coloribus album et nigrum ; in quibusdam autem secundum perfectum et imperfectum ; unde in alterationibus magis et minus accipiuntur ut contraria, ut cum de minus calide fit magis calidum, ut dicitur [1]. Et quia perfectum et imperfectum opponuntur, impossibile est quod simul secundum idem sit perfectio et imperfectio. Est autem considerandum quod imperfectio quidem quandoque est de ratione rei, et pertinet ad speciem ipsius, sicut defectus rationis pertinet ad rationem speciei equi vel bovis ; et quia unum et idem numero manens non potest transferri de una specie in aliam, inde est quod tali imperfectione sublata, tollitur species rei, sicut jam non esset bos vel equus, si esset rationalis. Quandoque vero imperfectio non pertinet ad rationem speciei, sed accidit individuo secundum aliquid aliud ; sicut alicui homini quandoque accidit defectus rationis, inquantum impeditur in eo rationis usus propter somnum, vel ebrietatem, vel aliquid hujusmodi. Patet autem quod tali imperfectione remota, nihilominus substantia rei remanet. Manifestum est autem quod imperfectio cognitionis est de ratione fidei : ponitur enim in ejus definitione ; fides enim est *substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*, ut dicitur Hebr. XI, 1, et Augustinus dicit [2] : " Quid est fides? credere quod non vides. „ Quod autem cognitio sit sine apparitione vel visione, hoc ad imperfectionem cognitionis pertinet ; et sic imperfectio cognitionis est de ratione fidei. Unde manifestum est quod fides non potest esse perfecta cognitio eadem numero manens [3]. Sed ulterius considerandum est utrum simul possit esse cum cognitione perfecta ; nihil enim prohibet aliquam cognitionem imperfectam simul esse aliquando cum cognitione perfecta. Est igitur considerandum quod cognitio potest esse imperfecta tripliciter : uno modo ex parte objecti cognoscibilis ; alio modo ex parte medii : tertio modo ex parte subjecti. Ex parte quidem objecti cognoscibilis differunt secundum perfectum et imperfectum cognitio matutina et vespertina in angelis. Nam cognitio matutina est de rebus secundum quod habent esse in Verbo ; cognitio autem vespertina est de iis, secundum quod habent esse in propria natura, quod est imperfectum respectu primi esse. Ex parte vero medii differunt secundum perfectum et imperfectum cognitio quæ est de aliqua conclusione per medium demonstrativum, et per medium probabile. Ex parte vero subjecti differunt secundum perfectum et imperfectum opinio, fides et scientia. Nam de ratione opinionis est quod accipiatur unum cum formidine alterius oppositi ; unde non habet firmam inhæsionem. De ratione vero scientiæ est quod habeat firmam inhæsionem cum visione intellectiva ; habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem medio modo se habet ; excedit enim opinionem in hoc quod habet firmam inhæsionem ; deficit vero a scientia in eo quod non habet visionem. Manifestum est autem quod perfectum et imperfectum non possunt simul esse secundum idem ; sed ea quæ differunt secundum perfectum et imperfectum, secundum aliquid idem possunt simul esse in aliquo alio eodem. Sic igitur cognitio perfecta et imperfecta ex parte objecti nullo modo possunt esse de eodem objecto ; possunt tamen convenire in eodem medio et in eodem subjecto. Nihil enim prohibet quod unus homo simul et semel per unum et idem medium habeat cognitionem de duobus, quorum unum est perfectum, et aliud imperfectum, sicut de sanitate et ægritudine, et bono et malo. Similiter etiam impossibile est quod cognitio perfecta et imperfecta ex

(1) Physic. lib. v, text. 19.
(2) Tract. 40 in Joan. a med.

(3) Idem affirmat B. Thomas (art. seq. et art. 5, et in Sent. III, dist. 31, quæst. II, art. 1).

parte medii conveniant in uno medio : sed nihil prohibet quin conveniant in uno objecto et in uno subjecto ; potest enim unus homo cognoscere eamdem conclusionem per medium probabile et demonstrativum. Et similiter est impossibile quod cognitio perfecta et imperfecta ex parte subjecti sint simul in eodem subjecto. Fides autem in sui ratione habet imperfectionem quæ est ex parte subjecti, ut scilicet credens non videat id quod credit; beatitudo autem de sui ratione habet perfectionem ex parte subjecti, ut scilicet beatus videat id quo beatificatur, ut supra dictum est (q. III, art. 8). Unde manifestum est quod impossibile est quod fides maneat simul cum beatitudine in eodem subjecto [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod fides est nobilior quam scientia ex parte objecti, quia ejus objectum est veritas prima, sed scientia habet perfectiorem modum cognoscendi, qui non repugnat perfectioni beatitudinis, scilicet visioni, sicut repugnat ei modus fidei.

Ad *secundum* dicendum, quod fides est fundamentum quantum ad id quod habet de cognitione ; et ideo, quando perficietur cognitio, erit perfectius fundamentum.

Ad *tertium* patet solutio ex his quæ supra dicta sunt (in corp. art.).

ART. IV. — UTRUM SPES MANEAT POST MORTEM IN STATU GLORIÆ [2].

De his etiam 2 2, quæst. XVIII, art. 2, et Sent. III, dist. 31, quæst. II, art. 1, quæst. II, et Virt. quæst. IV, art. 4

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod spes maneat post mortem in statu gloriæ. Spes enim nobiliori modo perficit appetitum humanum quam virtutes morales. Sed virtutes morales manent post hanc vitam, ut patet per Augustinum [3]. Ergo multo magis spes.

2. Præterea, spei opponitur timor. Sed timor manet post hanc vitam; et in beatis quidem timor filialis, qui manet in sæculum ; et in damnatis timor pœnarum. Ergo spes pari ratione potest permanere.

3. Præterea, sicut spes est futuri boni, ita et desiderium. Sed in beatis est desiderium futuri boni et quantum ad gloriam corporis quam animæ beatorum desiderant, ut dicit Augustinus [4], et etiam quantum ad gloriam animæ, secundum illud Eccli. XXIV, 29: *Qui edunt me, adhuc esurient ; et qui bibunt me, adhuc sitient:* et I. Petr. I, 12 dicitur: *In quem desiderant angeli prospicere.* Ergo videtur quod possit esse spes post hanc vitam in beatis.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [5]: *Quod videt quis, quid sperat?* Sed beati vident id quod est objectum spei, scilicet Deum. Ergo non sperant.

CONCLUSIO. — Cum spes sit qua id speramus quod non habemus, in patria vero omne quod speravimus, jam habeamus, impossibile est post hanc vitam in statu gloriæ spem permanere.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), id quod de ratione sui importat imperfectionem subjecti, non potest simul stare cum subjecto opposita perfectione perfecto ; sicut patet quod motus in ratione sui importat imperfectionem subjecti; est enim actus existentis in potentia, inquantum hujusmodi. Unde quando illa potentia reducitur ad actum, jam cessat motus ; non enim adhuc albatur, postquam jam aliquid factum est album. Spes autem importat motum quemdam in id quod non habetur, ut patet ex his quæ supra de passione spei diximus (q. XL, art. 1 et 2). Et ideo, quando habetur id quod speratur, scilicet divina fruitio, jam spes esse non poterit [6].

Ad *primum* ergo dicendum, quod spes est nobilior virtutibus moralibus quantum ad objectum, quod est Deus ; sed actus virtutum moralium non repugnant perfectioni beatitudinis, sicut actus spei, nisi forte ratione materiæ, secundum quam non manent. Non enim virtus moralis perficit appetitum solum in id

(1) Hinc Apostolus dicens (I. Cor. XIII), *Quod charitas nunquam excidit*, tacite innuit fidem et spem excidere, attento præsertim eo quod adjicit: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*, sive quod est imperfectum.

(2) Hanc quæstionem ita definivit Benedictus XI (in extrav. *Benedictus Deus*): *Visio hujusmodi, id est, divinæ essentiæ ejusque fruitio actum fidei et spei in eis*, scilicet beatis, *evacuat prout fides et spes proprie theologicæ sunt virtutes.*

(3) De Trin. lib. XIV, cap. 9, a med.

(4) Super Genes. ad litt. lib. XII, cap. 35.

(5) Rom. VIII, 24.

(6) Observandum est B. Thomam non negare quin post hanc vitam remaneat spes in his qui sunt in purgatorio, in quibus certum est iscut fidem ita et spem manere, sed tantum negat manere in statu gloriæ.

quod nondum habetur, sed etiam circa id quod præsentialiter habetur.

Ad *secundum* dicendum, quod duplex est timor: servilis et filialis, ut infra dicetur (2 2, quæst. XIX, art. 2). Servilis quidem est timor pœnæ, qui non poterit esse in gloria, nulla possibilitate ad pœnam remanente. Timor vero filialis habet duos actus, scilicet revereri Deum, et quantum ad hunc actum [1] manet; et timere separationem ab ipso, et quantum ad hunc actum non manet. Separari enim a Deo habet rationem mali; nullum autem malum ibi timebitur, secundum illud Prov. I, 33: *Abundantia perfruetur, malorum timore sublato.* Timor autem opponitur spei per oppositionem boni et mali, ut supra dictum est (quæst. XL, art. 1); et ideo timor qui remanet in gloria, non opponitur spei. In damnatis autem magis potest esse timor pœnæ quam in beatis spes gloriæ; quia in damnatis erit successio pœnarum; et sic remanet ibi ratio futuri, quod est objectum timoris. Sed gloria sanctorum est absque successione secundum quamdam æternitatis participationem, in qua non est præteritum et futurum, sed solum præsens. Et tamen nec etiam in damnatis est proprie timor; nam, sicut supra dictum est (quæst. XLII, art. 2), timor nunquam est sine aliqua spe evasionis, quæ omnino in damnatis non erit; unde nec in illis etiam erit timor, nisi communiter loquendo, secundum quod quælibet expectatio mali futuri dicitur timor

Ad *tertium* dicendum, quod quantum ad gloriam animæ non potest esse in beatis desiderium, secundum quod respicit futurum, ratione jam dicta (in corp. et quæst. XXXIII, art. 2). Dicitur autem ibi esse esuries et sitis per remotionem fastidii; et eadem ratione dicitur esse desiderium in angelis. Respectu autem gloriæ corporis in animabus sanctorum potest quidem esse desiderium, non tamen spes, proprie loquendo; neque secundum quod spes est virtus theologica (sic enim ejus objectum est Deus, non autem aliquod bonum creatum); neque secundum quod communiter sumitur, quia objectum spei est arduum, ut supra dictum est (quæst. XL, art. 1). Bonum autem, cujus jam inevitabilem causam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui; unde non proprie dicitur aliquis qui habet argentum, sperare se habiturum aliquid quod statim in potestate ejus est ut emat; et similiter illi qui habent gloriam animæ, non proprie dicuntur sperare gloriam corporis, sed solum desiderare.

(1) Sicut etiam quoad illum in Christo fuit, ut dicetur (part. III, quæst. VII, art. 6).

ART. V. — UTRUM ALIQUID FIDEI VEL SPEI REMANEAT IN GLORIA.

De his etiam Sent. III, dist. 31, quæst. II, art. 1, quæst. I, et III, et De ver. quæst. XXVII, art. 5 ad 6 et Virt. quæst. V, art. 14 ad 10.

Ad quintum sic procedditur. 1. Videtur quod aliquid fidei vel spei remaneat in gloria. Remoto enim eo quod est proprium, remanet id quod est commune, sicut dicitur [2], quod " remoto rationali, remanet vivum, et remoto vivo, remanet ens. „ Sed in fide est aliquid quod habet commune cum beatitudine, scilicet ipsa cognitio; aliquid autem quod est sibi proprium, scilicet ænigma, est enim fides cognitio ænigmatica. Ergo, remoto ænigmate fidei, adhuc remanet ipsa cognitio fidei.

2. Præterea, fides est quoddam spirituale lumen animæ, secundum illud Eph. I, 18: *Illuminatos oculos cordis vestri in agnitionem Dei.* Sed hoc lumen est imperfectum respectu luminis gloriæ, de quo dicitur Psalm. XXXV, 10: *In lumine tuo videbimus lumen.* Lumen autem imperfectum remanet, supervenicnte lumine perfecto; non enim candela extinguitur, claritate solis superveniente. Ergo videtur quod ipsum lumen fidei maneat cum lumine gloriæ.

3. Præterea, substantia habitus non tollitur per hoc quod subtrahitur materia. Potest enim homo habitum liberalitatis retinere, etiam amissa pecunia; sed actum habere non potest. Objectum autem fidei est veritas prima non visa. Ergo, hoc remoto per hoc quod videtur veritas prima, adhuc potest remanere ipse habitus fidei.

Sed *contra* est quod fides est quidam habitus simplex. Simplex autem vel totum tollitur, vel totum remanet. Cum igitur fides non totaliter maneat, sed evacuetur, ut dictum est (art. 3 hujus quæst.), videtur quod totaliter tollatur.

CONCLUSIO. — Nihil omnino spei remanere in gloria potest: fidei vero aliquid remanet, non quidem numero vel

(2) Lib. De causis, propos. 1.

specie idem, sed idem genere, ipsa videlicet cognitio.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod spes totaliter tollitur, fides autem partim tollitur, scilicet quantum ad ænigma, et partim manet, scilicet quantum ad substantiam cognitionis. Quod quidem si sic intelligatur quod maneat non idem numero, sed idem genere, verissime dictum est. Fides enim cum visione patriæ convenit in genere, quod est cognitio; spes autem non convenit cum beatitudine in genere; comparatur enim spes ad beatitudinis fruitionem sicut motus ad quietem in termino. Si autem intelligatur quod eadem numero cognitio quæ est fidei, maneat in patria, hoc est omnino impossibile. Non enim, remota differentia alicujus speciei, remanet substantia generis eadem numero, sicut remota differentia constitutiva albedinis, non remanet eadem substantia coloris numero; ut sic idem color numero sit quandoque albedo quandoque vero nigredo. Non enim comparatur genus ad differentiam, sicut materia ad formam, ut remaneat substantia generis eadem numero, differentia remota, sicut remanet eadem numero substantia materiæ, remota forma. Genus enim et differentia non sunt partes speciei [1]; sed sicut species significat totum, id est, compositum ex materia et forma in rebus materialibus, ita differentia significat totum et similiter genus. Sed genus denominat totum ab eo quod est sicut materia, differentia vero ab eo quod est sicut forma, species vero ab utroque; sicut in homine sensitiva natura materialiter se habet ad intellectivam; animal autem dicitur, quod habet naturam sensitivam; rationale, quod habet intellectivam; homo vero, quod habet utrumque: et sic idem totum significatur per hæc tria, sed non ab eodem. Unde patet quod cum differentia non sit nisi designativa generis, remota differentia, non potest substantia generis eadem remanere; non enim remanet eadem animalitas, si sit alia anima constituens animal. Unde non potest esse quod eadem numero cognitio quæ prius fuit ænigmatica, postea fiat visio aperta. Et sic patet quod nihil idem numero vel specie, quod est in fide, remanet in patria, sed solum idem genere.

Ad *primum* ergo dicendum, quod remoto rationali, non remanet vivum idem numero, sed idem genere, ut ex dictis patet (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod imperfectio luminis candelæ non opponitur perfectioni solaris luminis, quia non respiciunt idem subjectum; sed imperfectio fidei et perfectio gloriæ opponuntur ad invicem, et respiciunt idem subjectum [2]: unde non possunt esse simul, sicut nec claritas aeris cum obscuritate ejus.

Ad *tertium* dicendum, quod ille qui amittit pecuniam, non amittit possibilitatem habendi pecuniam; et ideo convenienter remanet habitus liberalitatis. Sed in statu gloriæ non solum actu tollitur objectum fidei, quod est non visum, sed etiam secundum possibilitatem [3], propter beatitudinis stabilitatem; et ideo frustra talis habitus remaneret.

(1) Nicolai addit: *Alioquin non prædicarentur de specie.* (2) Al., *objectum.*

ART. VI. — UTRUM REMANEAT CHARITAS POST HANC VITAM IN GLORIA.

De his etiam infra, quæst. III, art. 3 ad 2, et Sent. III, dist. 31, qu. II, et De ver. qu. XXVII, art. 5 ad 6, et Virt. quæst. II, art. 12 ad 20.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non maneat post hanc vitam in gloria: quia, ut dicitur I. Corinth. XIII, 10, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*, id est, quod est imperfectum. Sed charitas viæ est imperfecta. Ergo evacuabitur, adveniente perfectione gloriæ.

2. Præterea, habitus et actus distinguuntur secundum objecta. Sed objectum amoris est bonum apprehensum. Cum ergo alia sit apprehensio præsentis vitæ, et alia apprehensio futuræ vitæ, videtur quod non maneat eadem charitas utrobique.

3. Præterea, eorum quæ sunt unius rationis, imperfectum potest venire ad æqualitatem perfectionis [4] per continuum augmentum. Sed charitas viæ nunquam potest pervenire ad æqualitatem charitatis patriæ, quantumcumque augeatur. Ergo videtur quod charitas viæ non remaneat in patria.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [5]: *Charitas nunquam excidit.*

(3) Ita ut nempe non sit habitus ejus in illo statu possibilis. (4) An *perfectioris?*
(5) I. Corinth. XIII, 8.

CONCLUSIO. — Cum charitas sit virtus perfecta, nullam in sui ratione imperfectionem continens, eam in gloria permanere haud dubium est.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 3 hujus quæst.), quando imperfectio alicujus rei non est de ratione speciei ipsius, nihil prohibet idem numero quod prius fuit imperfectum, postea perfectum esse, sicut homo per augmentum perficitur et albedo per intensionem. Charitas autem est amor, de cujus ratione non est aliqua imperfectio; potest enim esse et habiti et non habiti, et visi et non visi. Unde charitas non evacuatur per gloriæ perfectionem, sed eadem numero manet.

Ad *primum* ergo dicendum, quod imperfectio charitatis per accidens se habet ad ipsam, quia non est de ratione amoris imperfectio. Remoto autem eo quod est per accidens, nihilominus remanet substantia rei. Unde, evacuata imperfectione charitatis, non evacuatur ipsa charitas.

Ad *secundum* dicendum, quod charitas non habet pro objecto ipsam cognitionem; sic enim non esset eadem in via et in patria; sed habet pro objecto ipsam rem cognitam, quæ est eadem, scilicet ipsum Deum.

Ad *tertium* dicendum, quod charitas viæ per augmentum non potest pervenire ad æqualitatem charitatis patriæ, propter differentiam quæ est ex parte causæ. Visio enim est quædam causa amoris, ut dicitur [1]; Deus autem quanto perfectius cognoscitur, tanto perfectius amatur.

QUÆSTIO LXVIII.

DE DONIS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de donis; et circa hoc quæruntur octo: 1. Utrum dona differant a virtutibus. — 2. De necessitate donorum. — 3. Utrum dona sint habitus. — 4. Quæ et quot sint. — 5. Utrum dona sint connexa. — 6. Utrum maneant in patria. — 7. De comparatione eorum ad invicem. — 8. De comparatione eorum ad virtutes.

ART. I. — UTRUM DONA DIFFERANT A VIRTUTIBUS.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod dona non distinguantur a virtutibus. Gregorius enim [2] exponens illud Job 1: *Nati sunt ei septem filii*, dicit: " Septem nobis nascuntur filii, cum per conceptionem bonæ cogitationis sancti Spiritus septem in nobis virtutes oriuntur; „ et inducit illud quod habetur Isa. XI, vers. 2: *Requiescet super eum spiritus... intellectus*, etc., ubi enumerantur septem Spiritus sancti dona. Ergo septem dona Spiritus sancti sunt virtutes.

2. Præterea, Augustinus [3] exponens illud quod habetur Matth. XII: *Tunc vadit, et assumit septem alios spiritus*, etc., dicit: " Septem vitia sunt contraria septem virtutibus Spiritus sancti, „ id est, septem donis. Sunt autem septem vitia contraria virtutibus communiter dictis. Ergo dona non distinguuntur a virtutibus communiter dictis.

3. Præterea, quorum est definitio eadem, ipsa quoque sunt eadem. Sed definitio virtutis convenit donis; unumquodque enim donum est " bona qualitas mentis, qua recte vivitur, „ etc. Similiter definitio doni convenit virtutibus infusis: est enim donum *datio irreddibilis*, secundum Philosophum [4]. Ergo virtutes et dona non distinguuntur.

4. Præterea, plures eorum quæ numerantur inter dona, sunt virtutes; nam, sicut supra dictum est (quæst. LVII, art. 2), sapientia, et intellectus, et scientia sunt virtutes intellectuales; consilium autem ad prudentiam pertinet; pietas autem species est justitiæ; fortitudo autem quædam virtus est moralis. Ergo videtur quod dona et virtutes non distinguantur.

Sed *contra* est quod Gregorius [5] distinguit septem dona, quæ dicit significari per septem filios Job, a tribus virtutibus theologicis, quas dicit significari per tres filias Job; et [6] distinguit eadem septem dona a quatuor virtutibus cardinalibus, quas dicit significari per quatuor angulos domus.

CONCLUSIO. — Virtutes a donis sic distinguuntur, quod dona sunt quidam habitus hominem perficientes ad hoc, ut instinctum atque motionem Spiritus sancti prompte sequatur: virtutes autem sunt habitus hominem perficientes ad hoc, ut imperium atque motionem rationis prompte sequatur.

Respondeo dicendum quod si loqua-

(1) Ethic. lib. IX, cap. 5, a princ.
(2) Moral. lib. I, cap. 12, in princ.
(3) Lib. I De quæstionibus Evang. quæst. 8.
(4) Top. lib. IV, cap. 4, loc. 50.
(5) Moral. lib. I, cap. 12.
(6) Moral. lib. II, cap. 26, ante med.

mur de dono et virtute secundum nominis rationem, sic nullam oppositionem habent ad invicem. Nam ratio virtutis sumitur, secundum quod perficit hominem ad bene agendum, ut supra dictum est (quæst. LV, art. 3 et 4). Ratio autem doni sumitur secundum comparationem ad causam a qua est. Nihil autem prohibet, illud quod est ab alio, ut donum, esse perfectivum alicujus ad bene operandum; præsertim cum supra dixerimus (quæst. LXIII, art. 3) quod virtutes quædam nobis sunt infusæ a Deo. Unde secundum hoc donum a virtute distingui non potest. Et ideo quidam posuerunt quod dona non essent a virtutibus distinguenda [1]. Sed eis remanet non minor difficultas, ut scilicet rationem assignent, quare quædam virtutes dicantur dona, et non omnes; et quare aliquæ computentur inter dona, quæ non computantur inter virtutes, ut patet de timore. Unde alii dixerunt dona a virtutibus esse distinguenda; sed non assignaverunt convenientem distinctionis causam, quæ scilicet ita communis esset virtutibus, quod nullo modo donis, aut e converso. Considerantes enim aliqui quod inter septem dona quatuor pertinent ad rationem, scilicet sapientia, scientia, intellectus, et consilium, et tria ad vim appetitivam, scilicet fortitudo, pietas et timor, posuerunt quod dona perficiebant liberum arbitrium, secundum quod est facultas rationis; virtutes vero, secundum quod est facultas voluntatis; quia invenerunt duas solas virtutes in ratione vel intellectu, scilicet fidem et prudentiam; alias vero in vi appetitiva, vel affectiva. Oporteret autem, si hæc distinctio esset conveniens, quod omnes virtutes essent in vi appetitiva, et omnia dona in ratione. Quidam vero considerantes quod Gregorius dicit [2], quod " donum Spiritus sancti, quod in mente sibi subjecta format prudentiam, temperantiam, justitiam et fortitudinem, eamdem mentem munit contra singula tentamenta per septem dona, „ dixerunt quod virtutes ordinantur ad bene operandum, dona vero ad resistendum tentationibus. Sed nec ista distinctio sufficit, quia etiam virtutes tentationibus resistunt inducentibus ad peccata, quæ contrariantur virtutibus; unumquodque enim resistit naturaliter suo contrario; quod præcipue patet de charitate de qua dicitur Cant. VIII, 7: *Aquæ multæ non potuerunt extinguere charitatem.* Alii vero considerantes quod ista dona traduntur in Scriptura, secundum quod fuerunt in Christo, ut patet Isa. XI, dixerunt quod virtutes ordinantur simpliciter ad bene operandum; sed dona ordinantur ad hoc ut per ea conformemur Christo, præcipue quantum ad ea quæ passus est, quia in passione ejus præcipue hujusmodi dona resplenduerunt. Sed hoc etiam non videtur esse sufficiens: quia ipse Dominus præcipue nos inducit ad sui conformitatem, secundum humilitatem et mansuetudinem [3]: *Discite a me quia mitis sum et humilis corde,* et secundum charitatem [4]: *Diligatis invicem, sicut dilexi vos.* Et hæ etiam virtutes præcipue in passione Christi resplenduerunt. Et ideo ad distinguendum dona a virtutibus debemus sequi modum loquendi Scripturæ, in qua nobis traduntur, non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine spirituum. Sic enim dicitur Isa. XI, 2: *Requiescet super eum spiritus sapientiæ et intellectus,* etc. Ex quibus verbis manifeste datur intelligi quod ista septem enumerantur ibi, secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspiratio autem significat quamdam motionem ab exteriori. Est enim considerandum quod in homine est duplex principium movens: unum quidem interius, quod est ratio; aliud autem exterius, quod est Deus, ut supra dictum est (quæst. IX, art. 4 et 6); et etiam Philosophus dicit hoc in cap. De bona Fortuna [5]. Manifestum est autem quod omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori; et hæc est perfectio mobilis, inquantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore. Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei pro-

(1) Scotistæ negant dona a virtutibus distingui, et eorum sententiam Sylvius reputat probabilem. Doctrina quoque contraria quam B. Thomas hic propugnat est æque probabilis, et eam tenent præter Cajet., Conrad., Medin., Bonaventura, Richardus (Sent. III, dist. 34), Henricus Gand. (quodlib. quæst. XXIII), Antonius p. 4, tit. 10, cap. 2), Valentia (tom. II disp. 5, q VIII), Tannerus (disp. III, quæst. 6), etc.

(2) Moral lib. II, cap. 26, ante med.

(3) Matth. XI, 29. (4) Joan. XV, 12.

(5) Scilicet cap. 8 lib. VII Magn. Moral. a princ.

portionetur; sicut videmus quod perfectius oportet esse discipulum dispositum ad hoc quod altiorem doctrinam capiat a doctore. Manifestum est autem quod virtutes humanæ perficiunt hominem, secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quæ interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur; et istæ perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur Isa. L, 5: *Dominus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico, retrorsum non abii;* et Philosophus etiam dicit in cap. De bona Fortuna [1], quod " his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio „ quam sit ratio humana. Et hoc est quod quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hujusmodi dona nominantur quandoque virtutes secundum communem rationem virtutis; habent tamen aliquid superveniens [2] rationi communi virtutis, inquantum sunt quædam divinæ virtutes perficientes hominem inquantum est a Deo motus. Unde et Philosophus [3] supra virtutem communem ponit quamdam virtutem heroicam vel divinam, secundum quam dicuntur aliqui divini viri.

Ad *secundum* dicendum, quod vitia, inquantum sunt contra bonum rationis, contrariantur virtutibus; inquantum autem sunt contra divinum instinctum, contrariantur donis. Idem enim contrariatur Deo et rationi, cujus lumen a Deo derivatur.

Ad *tertium* dicendum, quod definitio illa datur de virtute secundum communem modum virtutis. Unde si volumus definitionem restringere ad virtutes prout distinguuntur a donis, dicemus quod hoc quod dicitur: " Qua recte vivitur, „ intelligendum est de rectitudine vitæ quæ accipitur secundum regulam rationis. Similiter autem donum, prout distinguitur a virtute infusa, potest dici id quod datur a Deo in ordine ad motionem ipsius, quia scilicet facit hominem bene sequentem suos instinctus.

Ad *quartum* dicendum, quod sapientia dicitur intellectualis virtus, secundum quod procedit ex judicio rationis; dicitur autem donum secundum quod operatur ex instinctu divino. Et similiter dicendum est de aliis [4].

ART. II. — UTRUM DONA SINT HOMINI NECESSARIA AD SALUTEM.

De his etiam infra, art. 3 ad 1 et 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod dona non sint necessaria homini ad salutem. Dona [5] enim ordinantur ad quamdam perfectionem ultra communem perfectionem virtutis. Non autem est homini necessarium ad salutem ut hujusmodi perfectionem consequatur, quæ est ultra communem statum virtutis: quia hujusmodi perfectio non cadit sub præcepto, sed sub consilio. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

2. Præterea, ad salutem hominis sufficit quod homo se bene habeat et circa divina, et circa humana. Sed per virtutes theologicas homo se habet bene circa divina, per virtutes autem morales circa humana. Ergo dona non sunt homini necessaria ad salutem.

3. Præterea, Gregorius dicit [6] quod " Spiritus sanctus dat sapientiam contra stultitiam, intellectum contra hebetudinem, consilium contra præcipitationem, fortitudinem contra timorem, scientiam contra ignorantiam, pietatem contra duritiam, humilitatem contra superbiam. „ Sed sufficiens remedium potest adhiberi ad omnia ista tollenda per virtutes. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

Sed *contra*, inter dona summum videtur esse sapientia, infimum autem ti-

(1) Loc. sup. cit. implic.
(2) Ita cum cod. aliisque editis passim. Codex Tarrac., *supereminens*.
(3) Ethic. lib, VII, cap. 1.
(4) Hinc dona Spiritus sancti recte intelliguntur esse qualitates quasdam secundum quas homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina extraordinaria, ut facile eam recipiat ac prompte exequatur.
(5) Saltem absoluta necessitate, qualis illa est sine qua finis non habetur, et quæ proinde appellatur etiam *necessitas ad esse;* sicut per oppositum necessitas congruentiæ appellatur duntaxat *necessitas ad bene esse;* de qua hic non quæritur. (6) Moral lib. II, cap. 26, a princ.

mor [1]. Utrumque autem horum necessarium est ad salutem; quia de sapientia dicitur Sap. VII, 28: *Neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat:* et de timore dicitur Eccli. I, 28: *Qui sine timore est, non poterit justificari.* Ergo etiam alia dona media sunt necessaria ad salutem.

CONCLUSIO. — Dona Spiritus sancti sunt homini necessaria, ut iis a Deo ad finem supernaturalem consequendum efficaciter moveatur.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), dona sunt quædam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum divinum. Unde in his in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necesarius Spiritus sancti instinctus, per consequens est necessarium donum. Ratio autem hominis est perfecta dupliciter a Deo: primo quidem naturali perfectione, secundum scilicet lumen naturale rationis; alio autem modo quadam supernaturali perfectione per virtutes theologicas, ut dictum est supra (quæst. LXII. art. 1). Et quamvis hæc secunda perfectio sit major quam prima, tamen prima perfectio perfectiori modo habetur ab homine quam secunda. Nam prima habetur ab homine quasi plena possessio, secunda autem habetur quasi imperfecta; imperfecte enim diligimus et cognoscimus Deum. Manifestum est autem quod unumquodque quod perfecte habet naturam vel formam aliquam aut virtutem, potest per se secundum illam operari, non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interius operatur; sed id quod imperfecte habet naturam aliquam, vel formam, aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero moveatur: sicut sol, quia est perfecte lucidus, per seipsum potest illuminare: luna autem, in qua est imperfecte natura lucis, non illuminat nisi illuminata. Medicus etiam qui perfecte novit artem medicinæ, potest per se operari; sed discipulus ejus, qui nondum est plene instructus, non potest per se operari, nisi ab eo instruatur. Sic igitur quantum ad ea quæ subsunt humanæ rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini, homo potest operari per judicium rationis; si tamen etiam in hoc homo adjuvetur a Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantis bonitatis. Unde secundum philosophos, non quicumque habebat virtutes morales acquisitas, habebat virtutes heroicas vel divinas. Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet, secundum quod est aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus sancti, secundum illud Rom. VIII, 14: *Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt... et hæredes;* et Psalm. CXLII, 10 dicitur: *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam;* quia scilicet in hæreditatem illius terræ beatorum nullus potest pervenire, nisi moveatur et deducatur a Spiritu sancto. Et ideo ad illum finem consequendum necessarium est homini habere donum Spiritus sancti.

Ad *primum* ergo dicendum, quod dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operum, eo modo quo consilia præcedunt præcepta, sed quantum ad modum operandi, secundum quod movetur homo ab altiori principio.

Ad *secundum* dicendum, quod per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus sancti, ratione jam dicta (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod rationi humanæ non sunt omnia cognita neque omnia possibilia, sive accipiatur ut perfecta perfectione naturali, sive accipiatur ut perfecta theologicis virtutibus; unde non potest quantum ad omnia repellere stultitiam et alia hujusmodi, de quibus ibi fit mentio. Sed ille cujus scientiæ et potestati omnia subsunt, sua motione ab omni stultitia et ignorantia et hebetudine et duritia et cæteris hujusmodi nos tutos reddit. Et ideo dona Spiritus sancti, quæ faciunt nos bene sequentes instinctum ipsius, dicuntur contra hujusmodi defectus dari.

(1) Attendendo ad enumerationem quæ Is. XI habetur, ubi sapientia primum locum, et timor ultimum tenet.

ART. III. — UTRUM DONA SPIRITUS SANCTI SINT HABITUS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dona Spiritus sancti non sint habitus. Habitus enim est qualitas in ho-

mine manens; est enim " qualitas difficile mobilis, „ ut dicitur in Prædicamentis [1]. Sed proprium Christi est quod dona Spiritus sancti in eo requiescant, ut dicitur Isa. XI, et Joan. I, 33 dicitur: *Super quem videris Spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est qui baptizat.* Quod exponens Gregorius [2] dicit: " In cunctis fidelibus Spiritus sanctus venit, sed in solo Mediatore semper singulariter permanet. „ Ergo dona Spiritus sancti non sunt habitus.

2. Præterea, dona Spiritus sancti perficiunt hominem, secundum quod agitur a Spiritu Dei, sicut dictum est (art. 1 et 2 præc.). Sed inquantum homo agitur a Spiritu Dei, se habet quodammodo ut instrumentum respectu ejus; non autem convenit ut instrumentum perficiatur per habitum, sed principale agens. Ergo dona Spiritus sancti non sunt habitus.

3. Præterea, sicut dona Spiritus sancti sunt ex inspiratione divina, ita donum prophetiæ. Sed prophetia non est habitus; non enim spiritus prophetiæ adest prophetis semper, ut Gregorius dicit [3]. Ergo neque etiam dona Spiritus sancti sunt habitus.

Sed *contra* est id quod Dominus dicit discipulis de Spiritu sancto loquens [4]: *Apud vos manebit, et in vobis erit.* Spiritus autem sanctus non est in hominibus absque donis ejus. Ergo dona ejus manent in hominibus. Ergo non solum sunt actus vel passiones, sed etiam habitus permanentes.

CONCLUSIO. — Quia homo sic a Spiritu sancto agitur, ut etiam ipse agat, inquantum est liberi arbitrii; necessarium est dona Spiritus sancti habitus esse, quibus homo perficitur ad prompte Spiritui sancto obediendum.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), dona sunt quædam perfectiones hominis, quibus homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum Spiritus sancti. Manifestum est autem ex supra dictis (quæst. LVI, art. 4, et quæst. LVIII, art. 1), quod virtutes morales perficiunt vim appetitivam, secundum quod participat aliqualiter rationem, inquantum scilicet nata est moveri per imperium rationis.

(1) Cap. De qualit. a princ.
(2) Moral. lib. II, cap. 27, circa med.
(3) In prima hom. sup. Ezech. aliquant. a princ.
(4) Joan. XIV, 17. (5) Mor. lib. II, c. 28, a princ.

Hoc igitur modo dona Spiritus sancti se habent ad homines in comparatione ad Spiritum sanctum, sicut virtutes morales se habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem. Virtutes autem morales habitus quidam sunt, quibus vires appetitivæ disponuntur ad prompte obediendum rationi. Unde et dona Spiritus sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui sancto.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Gregorius ibidem [5] solvit dicens quod " in illis donis sine quibus ad vitam perveniri non potest, Spiritus sanctus in electis omnibus semper manet, sed in aliis non semper manet. „ Septem autem dona sunt necessaria ad salutem, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Unde quantum ad ea Spiritus sanctus semper manet in sanctis.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procedit de instrumento, cujus non est agere, sed solum agi. Tale autem instrumentum non est homo, sed sic agitur a Spiritu sancto, quod etiam agit, inquantum est liberi arbitrii [6]; unde indiget habitu.

Ad *tertium* dicendum, quod prophetia est de donis quæ sunt ad manifestationem Spiritus, non autem ad necessitatem salutis. Unde non est simile.

ART. IV. — UTRUM CONVENIENTER SEPTEM DONA SPIRITUS SANCTI ENUMERENTUR.

De his etiam 2 2, quæst. VIII, art. 6, et Sent. III, dist. 34, quæst. I, art. 2, et dist. 35, quæst. II, art. 2, quæst. III, et Isa. XI, lect. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter septem dona Spiritus sancti enumerentur. In illa enim enumeratione ponuntur quatuor pertinentia ad virtutes intellectuales, scilicet sapientia, intellectus, scientia, et consilium, quod pertinet ad prudentiam; nihil autem ibi ponitur quod pertineat ad artem, quæ est quinta virtus intellectualis [7]; similiter etiam ponitur aliquid pertinens ad justitiam, scilicet pietas, et aliquid pertinens ad fortitudinem, scilicet fortitudinis donum; nihil autem ponitur ibi pertinens ad temperantiam. Ergo insufficienter enumerantur dona.

(6) Cf. quæst. XXI, art. 4 ad 2.
(7) Ut supra ostensum est ex Eth. lib. VI, cum ex professo de habitibus vel virtutibus intellectualibus ageretur, scilicet quæst. LVII, art. 3.

2. Præterea, pietas est pars justitiæ [1]. Sed circa fortitudinem non ponitur aliqua pars ejus, sed ipsa fortitudo. Ergo non debuit poni pietas, sed ipsa justitia.

3. Præterea, virtutes theologicæ maxime ordinant nos ad Deum. Cum ergo dona perficiant hominem, secundum quod movetur a Deo, videtur quod debuissent poni aliqua dona pertinentia ad theologicas virtutes.

4. Præterea, sicut Deus timetur, ita etiam amatur, et in ipsum aliquis sperat et de eo delectatur. Amor autem, spes et delectatio sunt passiones condivisæ timori. Ergo sicut timor ponitur donum, ita et alia tria debent poni dona.

5. Præterea, intellectui adjungitur sapientia, quæ regit ipsum; fortitudini autem consilium; pietati vero scientia. Ergo et timori debuit addi aliquod donum directivum. Inconvenienter ergo septem dona Spiritus sancti enumerantur.

Sed in *contrarium* est auctoritas Scripturæ [2], Isaiæ XI.

CONCLUSIO. — Septem sunt Spiritus sancti dona, quibus homo tam in ratione quam in appetitu perficitur ad virtutum opera consummanda; donum scilicet sapientiæ, intellectus, consilii, fortitudinis, scientiæ, pietatis et timoris.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc quod prompte sequatur instinctum Spiritus sancti; sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi. Sicut autem vires appetitivæ natæ sunt moveri per imperium rationis; ita omnes vires humanæ natæ sunt moveri per instinctum Dei, sicut a quadam superiori potentia. Et ideo in omnibus viribus hominis, quæ possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes; ita etiam sunt dona, scilicet in ratione et in vi appetitiva. Ratio autem est speculativa et practica; et in utraque consideratur apprehensio veritatis, quæ pertinet ad inventionem et judicium de veritate. Ad apprehensionem igitur veritatis perficitur speculativa ratio per intellectum, practica vero per consilium. Ad recte autem judicandum speculativa quidem per sapientiam, practica vero per scientiam, perficitur [3]. Appetitiva autem virtus in his quidem quæ sunt ad alterum, perficitur per pietatem; in his autem quæ sunt ad seipsum, perficitur per fortitudinem contra timorem periculorum; contra concupiscentiam vero inordinatam delectabilium per timorem, secundum illud Prov. XV, 27: *In timore Domini declinat omnis a malo*; et Psal. CXVIII, 120: *Confige timore tuo carnes meas, a judiciis enim tuis timui.* Et sic patet quod hæc dona extendunt se ad omnia ad quæ se extendunt virtutes tam intellectuales quam morales [4].

Ad *primum* ergo dicendum, quod dona Spiritus sancti perficiunt hominem in his quæ pertinent ad bene vivendum, ad quæ non ordinatur ars, sed ad exteriora factibilia; est enim ars ratio recta non agibilium, sed factibilium, ut dicitur [5]. Potest tamen etiam dici quod quantum ad infusionem donorum, ars pertinet ad Spiritum sanctum, qui est principaliter movens; non autem ad homines, qui sunt quædam organa ejus, dum ab eo moventur. Temperantiæ autem respondet quodammodo donum timoris. Sicut enim ad virtutem temperantiæ pertinet secundum ejus propriam rationem ut aliquis recedat a delectationibus pravis propter bonum rationis; ita ad donum timoris pertinet quod aliquis recedat a delectationibus pravis propter Dei timorem.

Ad *secundum* dicendum, quod nomen justitiæ imponitur a rectitudine rationis: et ideo nomen virtutis est convenientius quam nomen doni. Sed nomen pietatis importat reverentiam quam habemus ad patrem et ad patriam. Et quia pater omnium Deus est, etiam cultus Dei pietas nominatur, ut Augustinus dicit [6]. Et ideo convenienter donum, quo aliquis propter reverentiam Dei bonum operatur ad omnes, pictas nominatur.

Ad *tertium* dicendum, quod animus ho-

(1) Potentialis tantum velut annexa justitiæ ut patet in 2 2, quæst. LXXXIX.

(2) Quæ in hunc sensum ab Augustino *dona* expresse appellante explicatur; cum Hieronymus tantum *virtutes* vocet; sed utroque nomine indifferenter Gregorius utitur.

(3) Observandum est, ait Sylvius, B. Thomam ita hic esse locutum secundum opinionem ab aliquibus probatam, sed quam postea ipse deseruit (Cf 2 2, quæst. VIII, art. 6).

(4) Hæc sententia B. Thomæ communis est. Sancti Patres quoque Ambros. lib. V, De Spiritu sancto, cap. 20; Hieron. in cap. 11 Is.; August. lib. II De doct. christ., c. 7, et lib. I De serm. Dom. in monte, c. 4, et Greg. lib. I Mor. cap. 28 et 32, septenarium numerum recensent.

(5) Ethic. lib. VI, cap. 4.

(6) De civ. Dei, lib. V, cap. 1, versus fin.

minis non movetur a Spiritu sancto, nisi ei secundum aliquem modum uniatur; sicut instrumentum non movetur ab artifice nisi per contactum aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis est per fidem, spem et charitatem. Unde istæ virtutes præsuppouuntur ad dona, sicut radices quædam donorum. Unde omnia doua pertinent ad has tres virtutes, sicut quædam derivationes prædictarum virtutum.

Ad *quartum* dicendum, qnod amor, spes et delectatio habent bonum pro objecto. Summum autem bonum Deus est. Unde nomina harum passionum transferuntur ad virtntes theologicas quibus anima conjungitur Deo. Timoris autem objectum est malum, quod Deo nullo modo competit; undc non importat conjunctiouem ad Dcum, sed magis rcessum ab aliquibus rebus propter reverentiam Dei; et ideo non est nomen virtutis theologicæ, sed doni quod eminentius retrahit a malis quam virtus moralis.

Ad *quintum* dicendum, quod per sapientiam dirigitnr et hominis intellectus, et hominis affectus; et ideo ponuntur duo correspondentia sapientiæ, tanquam directivo: ex partc quidem intellectus donum intellectus; ex parte autem affectus donum tîmoris. Ratio enim timendi Deum præcipue sumitur ex consideratione cxcellentiæ divinæ, quam cousiderat sapientia.

ART. V. — UTRUM DONA SPIRITUS SANCTI SINT CONNEXA [1].

De his etiam 2 2, quæst. XIX, art. 9 corp. et part. III, quæst. VII, art. 5 ad 3, et Sent. III, dist. 36, art. 5, et Virt. quæst. V, art. 2 ad 6, et I. Cor. III.

Ad quintum sic proeeditur. 1. Videtur quod dona non sint connexa. Dicit enim Apostolus [2]: *Alii datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ secundum eumdem Spiritum.* Sed sapientia et scientia inter dona Spiritus sancti computantnr. Ergo dona Spiritus sancti dantur diversis; et non connectuntur sibi invicem in eodem.

2. Præterea, Augustinus dicit [3], quod " scientia non pollent fidcles plurimi, quamvis pollcant ipsa fide. „ Sed fidem concomitatur aliquod de donis, ad minus donum timoris. Ergo videtur quod dona non sint de necessitate connexa in uno et eodem.

3. Præterea, Gregorius [4] dicit qnod " minor est sapientia, si intellectu careat; et valde inutilis est intellectus, si ex sapientia non subsistat; vile est consilium [5] cui opus fortitudinis deest; et valde fortitudo destruitur [6], nisi per consilium fulciatur: nulla est scientia, si utilitatem pietatis non habet; et valde inutilis est pietas, si scientiæ discretione careat; timor quoque ipse, si non has virtutes habuerit, ad nullum opus bonæ actionis surgit. „ Ex quibus videtur quod unum donum possit sine alio haberi. Non ergo dona Spiritus sancti sunt conuexa.

Sed *contra* est quod ibidem Gregorius præmittit dicens: " Illud in Job filiornm convivio perscrutandum videtur, quod semetipsos invicem pascunt. „ Per filios autem Job, de quibus loquitur, significantur dona Spiritus sancti. Ergo dona Spiritus sancti sunt connexa per hoc quod se invicem reficiunt.

CONCLUSIO. — Sicut nostra ratio per prudentiam perficitur, ita per charitatem Spiritus sanctus in nobis habitat: unde manifestum est dona Spiritus sancti in charitate connexa esse, sicuti virtutes morales in prudentia connectnntur.

Respondeo dicendum quod hujus quæstionis veritas de facili ex præmissis potest haberi. Dictum est enim supra (art. 3 hujus quæst.), quod sicnt vires appetitivæ disponuntur per virtutes morales in comparatione ad regimen rationis; ita omnes vires animæ disponuntur per dona in comparatione ad Spiritum sanctum moventem. Spiritus autem sanctus habitat in nobis per charitatem, secundum illud Rom. v, 5: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis;* sicut et ratio nostra perficitur per prudentiam. Unde sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia, ita dona Spiritus sancti connectuntur sibi invicem in charitate; ita scilicet quod qui charitatem habet, omnia dona Spiritus sancti habeat,

(1) In hoc articulo S. Doctor interpretatur hæc verba B. Apostoli (Col. III): *Super omnia charitatem habete, quod est vinculum perfectionis.* Vox *vinculum* ab eo in sensu litterali intelligitur.
(2) I. Cor. XII, 8.
(3) De Trin. lib. XIV, cap. 1, a med.
(4) Moral. lib. I, cap. 15, a med.
(5) Ita cum Gregorii textu cod. Alcan., et editi passim. Nicolai, *nec utile est consilium.* Alii, *inutile est consilium.*
(6) Ita cum Gregorio Mss. Editi plures, *destituitur.*

quorum nullum sine charitate haberi potest.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sapientia et scientia uno modo possunt considerari, secundum quod sunt gratiæ gratis datæ, prout scilicet aliquis abundat intantum in cognitione rerum divinarum et humanarum, ut possit etiam fideles instruere et adversarios confundere; et sic loquitur ibi Apostolus de sapientia et scientia; unde signanter fit mentio de sermone sapientiæ et scientiæ. Alio modo possunt accipi, prout sunt dona Spiritus sancti; et sic sapientia et scientia nihil aliud sunt quam quædam perfectiones humanæ mentis, secundum quas disponitur ad sequendum instinctum Spiritus sancti in cognitione divinorum et humanorum. Et sic patet quod hujusmodi dona sunt in omnibus habentibus charitatem.

Ad *secundum* dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de scientia, exponens prædictam auctoritatem Apostoli; unde loquitur de scientia prædicto modo accepta, secundum quod est gratia gratis data; quod patet ex hoc quod subdit: " Aliud enim est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, quæ nonnisi æterna est; aliud autem est scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur; quam proprio appellare vocabulo scientiam videtur Apostolus. „

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut uno modo connexio virtutum cardinalium probatur per hoc quod una earum perficitur quodammodo per aliam, ut supra dictum est (quæst. LXV, art. 1); ita Gregorius eodem modo vult probare connexionem donorum per hoc quod unum sine alio non potest esse perfectum. Unde præmittit dicens: " Valde singula quælibet destituitur, si non una virtus alii virtuti suffragetur. „ Non ergo datur intelligi quod unum donum possit esse sine alio; sed quod intellectus, si esset sine sapientia, non esset donum; sicut temperantia, si esset sine justitia, non esset virtus.

(1) Moral. lib. II, cap. 26, parum a princ.
(2) Moral. lib. I, cap. 15, a princ.
(3) Moral. lib. VI, cap. ult. ante med.
(4) De Spiritu sancto, lib. I, cap. 20, parum a princ.

ART. VI. — UTRUM DONA SPIRITUS SANCTI REMANEANT IN PATRIA.

De his etiam 2 2, quæst. VIII, art. 7, et part. III, qu. VII, art. 5 ad 3, et Sent. III, dist. 34, qu. I, art. 3, et dist. 35, quæst. II, art. 2, quæst. III, et art. 4, quæst. III.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod dona Spiritus sancti non maneant in patria. Dicit enim Gregorius [1] quod " Spiritus sanctus contra singula tentamenta septem donis erudit mentem. „ Sed in patria non erunt aliqua tentamenta, secundum illud Is. XI, 9: *Non nocebunt, et non occident in universo monte sancto meo.* Ergo dona Spiritus sancti non erunt in patria.

2. Præterea, dona Spiritus sancti sunt habitus quidam, ut supra dictum est (art. 3 hujus quæst.). Frustra autem essent habitus, ubi actus esse non possunt. Actus autem quorumdam donorum in patria esse non possunt; dicit enim Gregorius [2], quod " intellectus facit audita penetrare, et consilium prohibet esse præcipitem, et fortitudo facit non metuere adversa, et pietas replet eordis viscera operibus misericordiæ. „ Hæc autem non competunt statui patriæ. Ergo hujusmodi dona non erunt in statu gloriæ.

3. Præterea, donorum quædam perficiunt hominem in vita contemplativa, ut sapientia et intellectus; quædam in vita activa, ut pietas et fortitudo. Sed activa vita cum hac vita terminatur, ut Gregorius dicit [3]. Ergo in statu gloriæ non erunt omnia dona Spiritus sancti.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit [4]: " Civitas Dei illa Jerusalem cælestis non meatu alicujus fluvii terrestris abluitur; sed ex vitæ fonte proeedens Spiritus sanctus, cujus nos brevi satiamur haustu, in illis cælestibus spiritibus redundantius videtur affluere, pleno septem virtutum spiritualium fervens meatu. „

CONCLUSIO. — Dona Spiritus sancti quoad ipsorum materiam circa quam nunc versantur, ipsa scilicet opera vitæ activæ, non remanebunt in patria: remanebunt autem, idque perfectissime quantum ad essentiam donorum; quia tunc homo totaliter Deo subditus, Spiritus sancti motionem perfectissime sequetur.

Respondeo dicendum quod de donis dupliciter possumus loqui: uno modo quantum ad essentiam donorum; et sic perfectissime erunt in patria, sicut pa-

tet per auctoritatem Ambrosii inductam. Cujus ratio est, quia dona Spiritus sancti perficiunt mentem humanam ad sequendam motionem Spiritus sancti; quod præcipue erit in patria, quando *Deus erit omnia in omnibus*, ut dicitur I. Cor. xv, vers. 28, et quando homo erit totaliter subditus Deo. Alio modo possunt considerari quantum ad materiam circa quam operantur; et sic in præsenti habent operationem circa aliquam materiam, circa quam non habebunt operationem in statu gloriæ; et secundum hoc non manebunt in patria, sicut supra de virtutibus cardinalibus dictum est (q. LXVII, art. 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quod Gregorius loquitur ibi de donis secundum quod competunt statui præsenti; sic enim donis protegimur contra tentamenta malorum; sed in statu gloriæ, cessantibus malis, per dona Spiritus sancti perficiemur in bono.

Ad *secundum* dicendum, quod Gregorius in singulis donis ponit aliquid quod transit cum statu præsenti, et aliquid quod permanet in futuro. Dicit enim [1], quod " sapientia mentem de æternorum spe et certitudine reficit; „ quorum duorum spes transit, sed certitudo remanet; et de intellectu dicit quod " in eo quod audita penetrat, reficiendo eor, tenebras ejus illustrat, „ quorum auditus transit, quia *non docebit vir fratrem suum*, ut dicitur Jerem. xxxi, 34, sed illustratio mentis manebit. De consilio autem dicit quod " prohibet esse præcipitem, „ quod est necessarium in præsenti; et iterum quod " ratione animum replet, „ quod est necessarium etiam in futuro. De fortitudine vero dicit quod " adversa non metuit, „ quod est necessarium in præsenti; et iterum quod " confidentiæ eibos apponit, „ quod permanet etiam in futuro. De scientia vero unum tantum ponit, scilicet quod " ignorantiæ jejunium superat, „ quod pertinet ad statum præsentem; sed quod addit: " In ventre mentis, „ potest figuraliter intelligi repletio cognitionis, quæ pertinet etiam ad statum futurum. De pietate vero dicit quod " cordis viscera misericordiæ operibus replet, „ quod quidem secundum verba pertinet tantum ad statum præsentem; sed ipse intimus affectus proximorum per viscera designatus pertinet etiam ad futurum statum, in quo pietas non exhibebit misericordiæ opera, sed congratulationis affectum. De timore vero dicit quod " premit mentem, ne de præsentibus superbiat, „ quod pertinet ad statum præsentem; et quod " de futuris cibo spei confortat, „ quod etiam pertinet ad statum præsentem, quantum ad spem; sed potest etiam ad statum futurum pertinere, quantum ad confortationem de rebus hic speratis et ibi obtentis.

(1) Loc. cit. in arg.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa procedit de donis quantum ad materiam. Opera enim activæ vitæ non erunt materia donorum, sed omnia habebunt actus suos circa ea quæ pertinent ad vitam contemplativam, quæ est vita beata.

ART. VII. — UTRUM DIGNITAS DONORUM ATTENDATUR SECUNDUM ENUMERATIONEM ISAIÆ XI.

De his etiam Isa XI, lect. 2.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod dignitas donorum non attendatur secundum enumerationem qua enumerantur Isa. xi [2]. Illud enim videtur esse potissimum in donis quod maxime Deus ab homine requirit. Sed maxime requirit Deus ab homine timorem: dicitur enim Deuter. x, 12: *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum?* et Malach. i, 6 dicitur: *Si ego Dominus, ubi timor meus?* Ergo videtur quod timor, qui enumeratur ultimo, non sit infimum donorum, sed maximum.

2. Præterea, pietas videtur esse quoddam bonum universale; dicit enim Apostolus [3] quod *pietas ad omnia utilis est.* Sed bonum universale præfertur particularibus bonis. Ergo *pietas*, quæ penultimo enumeratur, videtur esse potissimum donorum.

3. Præterea, scientia perficit judicium hominis: consilium autem ad inquisitionem pertinet. Sed judicium præeminet inquisitioni. Ergo scientia est potius donum quam consilium, cum tamen post enumeretur.

4. Præterea, fortitudo pertinet ad vim appetitivam, scientia autem ad rationem. Sed ratio est eminentior quam vis appetitiva. Ergo et scientia est eminentius donum quam fortitudo, quæ tamen primo

(2) Nimirum sapientia, intellectus, consilium, fortitudo, scientia, pietas, et ultimo timor.

(3) I. Timoth. iv, 8.

enumeratur. Non ergo dignitas donorum attenditur secundum ordinem enumerationis eorum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [1]: " Videtur mihi septiformis operatio Spiritus sancti, de qua Isaias loquitur, his gradibus sententiisque congruere, „ de quibus fit mentio Matth. v; " sed interest ordinis; nam ibi (scilicet in Isaia) numeratio ab excelsioribus cœpit, hic vero ab inferioribus. „

CONCLUSIO. — Donorum dignitas, ordini qui apud Isaiam est, respondet; idque partim simpliciter, quo modo sapientia et intellectus omnibus præferuntur: partim secundum ordinem materiæ, quo modo consilium et fortitudo præferuntur scientiæ et pietati.

Respondeo dicendum quod dignitas donorum dupliciter potest attendi; uno modo simpliciter, scilicet per comparationem ad proprios actus, prout procedunt a suis principiis; alio modo secundum quid, scilicet per comparationem ad materiam. Simpliciter autem loquendo de dignitate donorum, eadem est ratio comparationis in ipsis et in virtutibus; quia dona ad omnes actus potentiarum animæ perficiunt hominem, ad quos perficiunt virtutes, ut supra dictum est (art. 3 hujus quæst.). Unde, sicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus, et in ipsis virtutibus intellectualibus contemplativæ præferuntur activis, ut sapientia, intellectus et scientia, prudentiæ et arti [2], ita tamen quod sapientia præfertur intellectui, et intellectus scientiæ, sicut prudentia et synesis eubuliæ [3], ita etiam in donis sapientia et intellectus, scientia et consilium præferuntur pietati, et fortitudini, et timori, in quibus etiam pietas præfertur fortitudini, et fortitudo timori, sicut justitia fortitudini, et fortitudo temperantiæ. Sed quantum ad materiam fortitudo et consilium præferuntur scientiæ et pietati, quia scilicet fortitudo et consilium habent in arduis locum, pietas autem et etiam scientia in communibus. Sic igitur donorum dignitas ordini enumerationis respondet, partim quidem simpliciter, secundum quod sapientia et intellectus omnibus præferuntur; partim autem secundum ordinem materiæ, secundum quod consilium et fortitudo præferuntur scientiæ et pietati.

Ad *primum* ergo dicendum, quod timor maxime requiritur, quasi primordium quoddam perfectionis donorum, quia *initium sapientiæ timor Domini*, non propter hoc quod sit cæteris dignius; prius enim est secundum ordinem generationis ut aliquis recedat a malo, quod fit per timorem, ut dicitur Proverb. XVI quam quod operetur bonum, quod fit per alia dona.

Ad *secundum* dicendum, quod pietas non comparatur in verbis Apostoli omnibus donis Dei, sed soli corporali exercitationi, de qua præmittit quod *ad modicum utilis est.*

Ad *tertium* dicendum, quod scientia etsi præferatur consilio ratione judicii, tamen consilium præfertur ratione materiæ; nam consilium non habet locum nisi in arduis, ut dicitur [4], sed judicium scientiæ in omnibus locum habet.

Ad *quartum* dicendum, quod dona directiva, quæ pertinent ad rationem, donis exequentibus digniora sunt, si considerentur per comparationem ad actus, prout egrediuntur a potentiis; ratio enim appetitivæ præeminet, ut regulans regulato. Sed ratione materiæ adjungitur consilium fortitudini, sicut directivum exequenti, et similiter scientia pietati; quia scilicet consilium et fortitudo in arduis locum habent, scientia autem et pietas etiam in communibus. Et ideo consilium simul cum fortitudine ratione materiæ numeratur ante scientiam et pietatem.

ART. VIII. — UTRUM VIRTUTES SINT PRÆFERENDÆ DONIS.

De his etiam infra, quæst. LXIX, art. 1 ad 1, et 2 2, quæst. IX, art. 1 ad 3, et Sent. III, dist. 34, quæst. I, art. 1 ad 5, et dist. 35, quæst. II, art. 3, et quæst. II ad 2, et Virt. quæst. II, art. 2 ad 17.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes sint præferendæ donis. Dicit enim Augustinus [5], de charitate loquens: " Nullum est isto Dei dono excellentius; solum est quod dividit inter filios regni æterni, et filios perditionis æternæ. Dantur et alia per Spiritum san-

(1) De serm. Dom. in monte, l. I, c. 4, in princ.
(2) Ita codd. Tarrac. et Alcan. cum editis passim. Edit. Rom., *ut sapientia intellectui, et scientia prudentiæ et arti.*

(3) Id est, intelligentia bono consilio. Cf. quod dictum est de utroque.
(4) Eth. lib. III, cap. 3.
(5) De Trinit. lib. XV, cap. 18, in princ.

ctum munera, sed sine charitate nihil prosunt. „ Sed charitas est virtus. Ergo virtus est potior donis Spiritus sancti.

2. Præterea, ea quæ sunt priora naturaliter, videntur esse potiora. Sed virtutes sunt priores donis Spiritus sancti; dicit enim Gregorius [1], quod " donum Spiritus sancti in subjecta mente ante alia justitiam, prudentiam, fortitudinem et temperantiam format; et sic eamdem mentem septem mox virtutibus, id est donis, temperat, ut contra stultitiam, sapientiam; contra hebetudinem, intellectum; contra præcipitationem, consilium; contra timorem, fortitudinem; contra ignorantiam, scientiam; contra duritiam, pietatem; contra superbiam det timorem. „ Ergo virtutes sunt potiores donis.

3. Præterea, " virtutibus nullus male uti potest, „ ut Augustinus dicit [2]. Donis autem potest aliquis male uti: dicit enim Gregorius [3], quod " hostiam nostræ precis immolamus, ne sapientia elevet; ne intellectus, dum subtiliter currit, oberret; ne consilium, dum se multiplicat, confundat; ne fortitudo, dum fiduciam præbet, præcipitet; ne scientia, dum novit et non diligit, inflet; ne pietas, dum se infra rectitudinem inclinat, intorqueat; ne timor, dum plus justo trepidat, in desperationis foveam mergat. „ Ergo virtutes sunt digniores donis Spiritus sancti.

Sed *contra* est quod dona dantur in adjutorium virtutum contra defectus, ut patet in auctoritate inducta (arg. 2), et sic videtur quod perficiant illud quod virtutes perficere non possunt. Sunt ergo dona potiora virtutibus.

CONCLUSIO. — Quanquam omnes virtutes theologicæ (quia per eas homo Spiritui sancto moventi unitur) omnibus donis præferendæ sint; aliis tamen quibuscumque virtutibus dona quæ vires animæ in comparatione ad Spiritum sanctum moventem perficiunt, sunt potiora.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (quæst. LVII, LVIII et LXII), virtutes in tria genera distinguuntur: sunt enim quædam virtutes theologicæ, quædam intellectuales, quædam morales. Virtutes quidem theologicæ sunt quibus mens humana Deo conjungitur; virtutes autem intellectuales sunt quibus ratio ipsa perficitur; virtutes autem morales sunt quibus vires appetitivæ perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem Spiritus sancti sunt quibus omnes vires animæ disponuntur ad hoc quod subdantur motioni divinæ. Sic ergo eadem videtur esse comparatio donorum ad virtutes theologicas, per quas homo uuitur Spiritui sancto moventi, sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio quæ est virtutum moralium motiva. Unde, sicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus, et regulant eas; ita virtutes theologicæ præferuntur donis Spiritus sancti, et regulant ea. Unde Gregorius dicit [4], quod " neque ad denarii perfectionem septem filii, „ id est, septem dona, " perveniunt, nisi in fide, spe et charitate fiat omne quod agunt. „ Sed si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales vel morales, dona præferuntur virtutibus, quia dona perficiunt vires animæ in comparatione ad Spiritum sanctum moventem; virtutes autem perficiunt vel ipsam rationem, vel alias vires in ordine ad rationem. Manifestum est autem quod ad altiorem motorem oportet majori perfectione mobile esse dispositum. Unde perfectiora sunt dona virtutibus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod charitas est virtus theologica, de qua concedimus quod sit potior donis.

Ad *secundum* dicendum, quod aliquid est prius altero dupliciter: uno modo ordine perfectionis et dignitatis; sicut dilectio Dei est prior dilectione proximi; et hoc modo dona sunt priora virtutibus intellectualibus et moralibus; posteriora vero virtutibus theologicis. Alio modo ordine generationis seu dispositionis; sicut dilectio proximi præcedit dilectionem Dei quantum ad actum; et sic virtutes morales et intellectuales præcedunt dona, quia per hoc quod homo bene se habet circa rationem propriam, disponitur ad hoc quod se bene habeat in ordine ad Deum.

Ad *tertium* dicendum, quod sapientia et intellectus, et alia hujusmodi, sunt dona Spiritus sancti, secundum quod per charitatem informantur, quæ *non agit perperam*, ut dicitur I. Corinth. XIII, 4. Et ideo sapientia et intellectu, et aliis

(1) Moral. lib. II, cap. 26. parum a princ.
(2) De lib. arbitr. l. II, c. 19, in princ.
(3) Moral. lib. I, cap. 18, in princ.
(4) Moral. lib. I, cap. 12, in fine.

hujusmodi nullus male utitur, secundum quod sunt dona Spiritus sancti. Sed ad hoc quod a charitatis perfectione non recedant, unum ab altero adjuvatur. Et hoc est quod Gregorius intendit dicere.

QUÆSTIO LXIX.

DE BEATITUDINIBUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de beatitudinibus; et circa hoc quæruntur quatuor: 1. Utrum beatitudines a donis et virtutibus distinguantur. — 2. De præmiis beatitudinum, utrum pertineant ad hanc vitam. — 3. De numero beatitudinum. — 4. De convenientia præmiorum quæ eis attribuuntur.

ART. I. — UTRUM BEATITUDINES DISTINGUANTUR A VIRTUTIBUS ET DONIS.

De his etiam infra, quæst. LXX, art. 2 corp., et Sent. III, dist. 34, quæst. I, art. 4, et Isa. XI, lect. 1, et Matth. V.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudines a virtutibus et donis non distinguantur, Augustinus enim [1] attribuit beatitudines Matth. V enumeratas donis Spiritus sancti. Ambrosius autem super Lucam [2] attribuit beatitudines ibi enumeratas quatuor virtutibus cardinalibus. Ergo beatitudines non distinguuntur a virtutibus et donis.

2. Præterea, humanæ voluntatis non est nisi duplex regula, scilicet ratio et lex æterna, ut supra dictum est (quæst. XIX, art. 3 et 4). Sed virtutes perficiunt hominem in ordine ad rationem, dona autem in ordine ad legem æternam Spiritus sancti, ut ex dictis patet (quæst. LXVIII, art. 1). Ergo non potest esse aliquid aliud pertinens ad rectitudinem voluntatis humanæ præter virtutes et dona. Non ergo beatitudines ab eis distinguuntur.

3. Præterea, in enumeratione beatitudinum ponitur mititas et justitia et misericordia, quæ dicuntur esse quædam virtutes. Ergo beatitudines non distinguuntur a donis et virtutibus.

Sed *contra* est, quod quædam enumerantur inter beatitudines, quæ nec sunt virtutes nec dona, sicut paupertas et luctus et pax. Differunt ergo beatitudines a virtutibus et a donis.

CONCLUSIO. — Beatitudines distinguuntur a virtutibus et donis, sicut actus distinguuntur ab habitibus.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. II et III), beatitudo est ultimus finis humanæ vitæ. Dicitur enim aliquis jam finem habere propter spem finis obtinendi. Unde et Philosophus dicit [3], quod "pueri dicuntur beati propter spem;" et Apostolus dicit [4]: *Spe salvi facti sumus*. Spes autem de fine consequendo insurgit ex hoc quod aliquid convenienter movetur ad finem, et appropinquat ad ipsum; quod quidem fit per aliquam actionem. Ad finem autem beatitudinis movetur aliquis et appropinquat per operationes virtutum, et præcipue per operationes donorum, si loquamur de beatitudine æterna, ad quam ratio non sufficit, sed in eam inducit Spiritus sanctus, ad cujus obedientiam et sequelam per dona perficimur. Et ideo beatitudines distinguuntur quidem a virtutibus et donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus [5].

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus et Ambrosius attribuunt beatitudines donis et virtutibus, sicut actus attribuuntur habitibus. Dona autem sunt eminentiora virtutibus cardinalibus, ut supra dictum est (quæst. LXVIII, art. 8). Et ideo Ambrosius exponens beatitudines turbis propositas, attribuit eas virtutibus cardinalibus; Augustinus autem exponens beatitudines discipulis propositas in monte, tanquam perfectioribus, attribuit eas donis Spiritus sancti.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa probat quod non sunt alii habitus rectificantes humanam vitam præter virtutes et dona.

Ad *tertium* dicendum, quod mititas accipitur pro actu mansuetudinis. Et similiter dicendum est de justitia et misericordia. Et quamvis hæc videantur esse virtutes, attribuuntur tamen donis, quia etiam dona perficiunt homines circa omnia circa quæ perficiunt virtutes, ut dictum est (quæst. LXVIII, art. 4).

ART. II. — UTRUM PRÆMIA QUÆ ATTRIBUUNTUR BEATITUDINIBUS, AD HANC VITAM PERTINEANT.

De his etiam 2 2, quæst. VIII, art. 5, et Matth. V.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod præmia quæ attribuuntur beatitu-

(1) De Serm. Dom. in monte, lib. I, cap. 4, a princ. (2) Cap. 6, sup. illud: *Beati pauperes*. (3) Ethic. lib. I, c. 9, ad fin. (4) Rom. VIII, 24.

(5) Hinc beatitudines dici possunt opera quædam eximia virtutum ac præcipue donorum, quatenus peculiari quadam ratione conducunt ad veram ac cælestem beatitudinem adipiscendam.

dinibus, non pertineant ad hanc vitam. Dicuntur enim aliqui beati propter spem præmiorum, ut dictum est (art. præc.). Sed objectum spei beatitudo est futura. Ergo præmia ista pertinent ad vitam futuram.

2. Præterea, Luc. VI ponuntur quædam pœnæ per oppositum ad beatitudines, cum dicitur: *Væ vobis qui estis saturati, quia esurietis; væ vobis qui ridetis nunc, quia lugebitis et flebitis.* Sed istæ pœnæ non intelliguntur in hac vita, quia frequenter homines in hac vita non puniuntur, secundum illud Job XXI, 13: *Ducunt in bonis dies suos.* Ergo nec præmia beatitudinum pertinent ad hanc vitam.

3. Præterea, regnum cælorum, quod ponitur præmium paupertatis, est beatitudo cælestis. ut Augustinus dicit [1]. Plena etiam saturitas nonnisi in futura vita habetur, secundum illud Psal. XVI, vers. 15: *Satiabor, cum apparuerit gloria tua.* Visio etiam Dei, et manifestatio filiationis divinæ ad vitam futuram pertinent, secundum illud I. Joan. III, 2: *Nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus: scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Ergo præmia illa pertinent ad vitam futuram.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [2]: " Ista quidem in hac vita compleri possunt, sicut completa in Apostolis esse credimus: nam illa omnimoda et in angelicam formam mutatio, quæ post hanc vitam promittitur, nullis verbis exponi potest. „

CONCLUSIO. — Omnia quæ in beatitudinibus ponuntur tanquam præmia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfecta, et sic ad futuram vitam pertinent; vel aliqua beatitudinis inchoatio, et sic ad præsentem vitam spectant.

Respondeo dicendum quod circa ista præmia expositores sacræ Scripturæ diversimode sunt locuti; quidam enim omnia ista præmia ad futuram beatitudinem pertinere dicunt, sicut Ambrosius super Lucam [3]. Augustinus vero [4] dicit ea ad præsentem vitam pertinere. Chrysostomus autem in suis homiliis [5] quædam eorum dicit pertinere ad futuram vitam, quædam autem ad præsentem. Ad cujus evidentiam considerandum est quod spes futuræ beatitudinis potest esse in nobis propter duo: primo quidem propter aliquam præparationem vel dispositionem ad futuram beatitudinem, quod est per modum meriti; alio modo per quamdam inchoationem imperfectam futuræ beatitudinis in viris sanctis etiam in hac vita. Aliter enim habetur spes fructificationis arboris, cum virescit frondibus; et aliter, cum jam primordia fructuum incipiunt apparere. Sic igitur ea quæ in beatitudinibus tanguntur tanquam merita [6], sunt quædam præparationes vel dispositiones ad beatitudinem vel perfectam vel inchoatam; ea vero quæ ponuntur tanquam præmia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfecta, et sic pertinent ad futuram vitam; vel aliqua inchoatio beatitudinis, sicut est in viris perfectis, et sic præmia pertinent ad præsentem vitam. Cum enim aliquis incipit proficere in actibus virtutum et donorum, potest sperari de eo quod perveniet ad perfectionem viæ et ad perfectionem patriæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod spes est de futura beatitudine sicut de ultimo fine; potest etiam esse et de auxilio gratiæ, sicut de eo quod ducit ad finem, secundum illud Psal. XXVII, 7: *In Deo speravit cor meum, et adjutus sum.*

Ad *secundum* dicendum quod mali, etsi interdum in hac vita temporales pœnas non patiantur, patiuntur tamen spirituales. Unde Augustinus dicit [7]: " Jussisti, Domine, et sic est, ut pœna sibi sit inordinatus animus. „ Et Philosophus dicit [8] de malis, quod " contendit ipsorum anima, hoc quidem huc trahit, illud autem illuc; „ et postea concludit: " Si autem sic miserum est malum esse, fugienda est malitia intense. „ Et similiter e converso boni, etsi in hac vita quandoque non habeant corporalia præmia, nunquam tamen deficiunt a spiritualibus etiam in hac vita, secundum illud Matthæi XIX, 29, et Marc. X, 30: *Centuplum accipietis.... etiam in hoc sæculo.*

Ad *tertium* dicendum, quod omnia illa præmia perfecte quidem consummabuntur in vita futura, sed interim

(1) De civ. Dei, lib. XIX; quid simile habet c. 4 et 20, sed melius de Serm. Dom. in monte, lib. I, cap. I.
(2) De Serm. Dom. in monte, lib. I, cap. 4. versus fin. (3) Cap. 6, sup. illud: *Beati pauperes.*
(4) Loc. sup. cit. (5) Hom. XV in Matth. a princ.
(6) Nicolai, *materia* (7) Confess. lib. I, cap. 12, in fine. (8) Eth. lib. IX, cap. 4 sub fin.

etiam in hac vita quodammodo inchoantur. Nam regnum cælorum, ut Augustinus dicit [1], potest intelligi perfectæ sapientiæ initium, secundum quod incipit in eis spiritus regnare. Possessio etiam terræ significat affectum bonum animæ quiescentis per desiderium in stabilitate hæreditatis perpetuæ per terram significatæ. Consolantur autem in hac vita, Spiritum [2] sanctum, qui *Paracletus* [3] (id est, consolator) dicitur, participando. Saturantur etiam in hac vita illo cibo de quo Dominus dicit [4]: *Meus cibus est ut faciam voluntatem Patris mei.* In hac etiam vita consequuntur homines misericordiam Dei; in hac etiam vita, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest; similiter etiam in hac vita qui motus suos pacificant ad similitudinem Dei accedentes, *filii Dei* nominantur. Tamen hæc perfectius erunt in patria.

ART. III. — UTRUM CONVENIENTER ENUMERENTUR BEATITUDINES.

De his etiam Sent. III, dist. 34, quæst. I, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter enumerentur beatitudines. Attribuuntur enim beatitudines donis, ut dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 1). Donorum autem quædam pertinent ad vitam contemplativam, scilicet " sapientia et intellectus. „ Nulla autem beatitudo ponitur in actu contemplationis, sed omnes in his quæ pertinent ad vitam activam. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

2. Prætcrea, ad vitam activam non solum pertinent dona exequentia, sed etiam quædam dona dirigentia, ut scientia et consilium. Nihil autem ponitur inter beatitudines quod directe ad actum scientiæ vel consilii pertinere videatur. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

3. Præterea, inter dona exequentia in vita activa timor ponitur ad paupertatem pertinere; pietas autem videtur pertinere ad beatitudinem misericordiæ. Nihil autem ponitur directe ad fortitudinem pertinens. Ergo insufficienter enumerantur beatitudines.

4. Præterea, in sacra Scriptura tanguntur multæ aliæ beatitudines, sicut Job v, 17 dicitur: *Beatus homo qui corripitur a Deo;* et sic Psal. I, 1 dicitur: *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum;* et Proverb. III, 13: *Beatus vir qui invenit sapientiam.* Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

5. Sed *contra*, videtur quod superflue enumerentur. Sunt enim septem dona Spiritus sancti: beatitudines autem tanguntur octo.

6. Præterea, Luc. VI ponuntur quatuor tantum beatitudines. Superflue ergo enumerantur septem vel octo Matth. v.

CONCLUSIO. — Convenienti quodam numero expressæ fuerunt beatitudines actibus virtutum et donis respondentes Matth. cap. v.

Respondeo dicendum quod beatitudines istæ convenientissime enumerantur. Ad cujus evidentiam est considerandum quod triplicem beatitudinem aliqui posuerunt. Quidam enim posuerunt beatitudinem in vita voluptuosa, quidam in vita activa, quidam vero in vita contemplativa. Hæ autem tres beatitudines diversimode se habent ad beatitudinem futuram, cujus spe dicimur hic beati. Nam beatitudo voluptuosa, quia falsa est, et rationi contraria, impedimentum est beatitudinis futuræ. Beatitudo vero activæ vitæ dispositiva est ad beatitudinem futuram. Beatitudo autem contemplativa, si sit perfecta, est essentialiter ipsa futura beatitudo; si autem est imperfecta, est quædam inchoatio ejus. Et ideo Dominus primo

(1) Loc cit. in corp. (2) Al. *per Spiritum.*
(3) Matthias Martinius, vir doctus sed acatholicus, in Lexico philologico, tom. II, p. 164, edit. Amstelod. 1703 fol. ad hanc vocem hæc habet ex Papia: Paraclitus, παράκλητος græce (a παρα, apud, et καλέω, per syncopen κλεώ, vocare), hoc est vocare apud se, advocare, latine vero consolator, vel exhortator dicitur. Paraclitus propterea nominatur Spiritus sanctus, id est consolator, quia, quos replevit, consolatur, ut amittentes temporalia, æterna gaudeant lætitia. Paraclesis græce, latine consolatio appellatur. Christus enim lugentibus Apostolis eam misit, postquam ab ipsorum oculis ipse in cælum ascendit. Alii Paraclitum latine oratorem, vel advocatum interpretantur. Ipse enim dicit, ipse docet, per ipsum datur sermo Sapientiæ, ab ipso sacra Scriptura inspirata est. Hoc sensu dicitur Paraclitus etiam Christus, quia ipse pro nobis interpellat apud Patrem. Hinc ep. I Jo. c. 2, v. 1 dicitur: *Si quis peccaverit, advocatum* (in græco textu παράκλητος) *habemus apud Patrem Jesum Christum justum.* Ex quibus patet, *Paracletum* vel *Paraclitum* (hoc enim differt juxta variam pronunciationem litteræ η per *ee* vel *i*) unam eamdemque esse vocem, cui duplex inest sensus consolatoris et advocati (E. P.).
(4) Joan. IV, 34.

quidem posuit quasdam beatitudines quasi removentes impedimentum voluptuosæ beatitudinis. Consistit enim voluptuosa vita in duobus: primo quidem in affluentia exteriorum bonorum, sive sint divitiæ, sive sint honores; a quibus quidem retrahitur homo per virtutem, sic ut moderate eis utatur; per donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo totaliter ea contemnat. Unde prima beatitudo ponitur Matth. v: *Beati pauperes spiritu;* quod potest referri vel ad contemptum divitiarum, vel ad contemptum honorum, quod fit per humilitatem. Secundo vero voluptuosa vita consistit in sequendo proprias passiones sive irascibilis, sive concupiscibilis. A sequela autem passionum irascibilis retrahit virtus, ne homo in eis superfluat secundum regulam rationis; donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo secundum voluntatem divinam totaliter ab eis tranquillus reddatur; unde secunda beatitudo ponitur: *Beati mites.* A sequela vero passionum concupiscibilis retrahit virtus, moderate hujusmodi passionibus utendo; donum vero eas, si necesse fuerit, totaliter abjicieudo; quinimo, si necessarium fuerit, volùntarium luctum assumendo. Unde tertia beatitudo ponitur: *Beati qui lugent.* Activa vero vita in his consistit præcipue quæ proximis exhibemus vel sub ratione debiti, vel sub ratione spontanei beneficii. Et ad primum quidem nos virtus disponit, ut ea quæ debemus proximis, non recusemus exhibere, quod pertinet ad justitiam; donum autem ad hoc ipsum abundantiori quodam affectu nos inducit, ut scilicet ferventi desiderio opera justitiæ impleamus, sicut ferventi desiderio esuriens et sitiens cupit cibum vel potum. Unde quarta beatitudo ponitur: *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam.* Circa spontanea vero dona nos perficit virtus, ut illis donemus quibus ratio dictat esse donandum, puta amicis aut aliis nobis conjunctis; quod pertinet ad virtutem liberalitatis; sed donum propter Dei reverentiam solum necessitatem considerat in his quibus gratuita beneficia præstat. Unde dicitur Lucæ XIV, 12: *Cum facis prandium aut cœnam, noli vocare amicos aut fratres tuos,* etc., *sed voca pauperes et debiles,* etc., quod proprie est misereri. Et ideo quinta beatitudo ponitur: *Beati misericordes.* Ea vero quæ ad contemplativam vitam pertinent, vel sunt ipsa beatitudo finalis, vel aliqua inchoatio ejus; et ideo non ponuntur in beatitudinibus tanquam merita, sed tauquam præmia. Ponuntur autem tauquam merita effectus activæ vitæ, quibus homo disponitur ad contemplativam vitam. Effectus autem activæ vitæ, quantum ad virtutes et dona, quibus homo perficitur in seipso, est munditia cordis, ut scilicet mens hominis passionibus non inquietur. Unde sexta beatitudo ponitur: *Beati mundo corde.* Quantum vero ad virtutes et dona quibus homo perficitur in comparatione ad proximum, effectus activæ vitæ est pax, secundum illud Isaiæ XXXII, 17: *Opus justitiæ pax.* Et ideo septima beatitudo ponitur: *Beati pacifici.*

Ad *primum* ergo dicendum, quod actus donorum pertinentium ad vitam activam exprimuntur in ipsis meritis; sed actus donorum pertinentium ad vitam contemplativam exprimuntur in præmiis, ratione jam dicta (in corp. art.). Videre enim Deum respondet dono intellectus, et conformari Deo quadam filiatione adoptiva pertinet ad donum sapientiæ.

Ad *secundum* dicendum, quod in his quæ pertinent ad activam vitam, cognitio non quæritur propter seipsam, sed propter operationem, ut etiam Philosophus dicit [1]. Et ideo quia beatitudo aliquid ultimum importat, non computantur inter beatitudines actus donorum dirigentium in vita activa, quos scilicet eliciunt; sicut consiliari est actus consilii, et judicare est actus scientiæ; sed magis attribuuntur eis actus operativi, in quibus dirigunt [2]; sicut scientiæ lugere, et consilio misereri.

Ad *tertium* dicendum, quod in attributione beatitudinum ad dona possunt duo considerari: quorum unum est conformitas materiæ; et secundum hoc primæ omnes quinque beatitudines possunt attribui scientiæ et consilio tanquam dirigentibus; sed inter dona consequentia distribuuntur [3]; ita scilicet quod esurire et sitis justitiæ, et etiam misericordia pertineant ad pietatem,

(1) Ethic. lib. II, cap. 2, in princ.
(2) Ita codd. Tarrac. et Alcan. Editi passim, *diriguntur.*
(3) Ita cod. Alcan. et editi passim. Garcia, cod. Tarrac., *attribuuntur.*

quæ perficit hominem in his quæ sunt ad alterum; mititas autem ad fortitudinem. Dicit enim Ambrosius super Lucam [1], quod " fortitudinis est iram vincere, indignationem cohibere; „ est enim fortitudo circa passiones irascibilis. Paupertas vero et luctus pertinent ad donum timoris, quo homo se retrahit a cupiditatibus et delectationibus mundi. Alio modo possumus in his beatitudinibus considerare motiva ipsarum; et sic quantum ad aliqua eorum oportet aliter attribuere: præcipue enim ad mansuetudinem movet reverentia ad Deum, quæ pertinet ad pietatem; ad lugendum autem movet præcipue scientia, per quam homo cognoscit defectus suos et rerum mundanarum, secundum illud Eccle. I, 18: *Qui addit scientiam, addit et dolorem;* ad esuriendum autem justitiæ opera præcipue movet animi fortitudo; ad miserendum vero præcipue movet consilium Dei, secundum illud Dan. IV, vers. 24: *Consilium meum regi placeat; peccata tua eleemosynis redime, et iniquitates tuas misericordiis pauperum.* Et hunc modum attributionis sequitur Augustinus [2].

Ad *quartum* dicendum, quod necesse est beatitudines omnes quæ in sacra Scriptura ponuntur, ad has reduci vel quantum ad merita, vel quantum ad præmia; quia necesse est quod omnes pertineant aliquo modo ad vitam activam vel ad vitam contemplativam. Unde quod dicitur: *Beatus vir qui corripitur a Domino*, pertinet ad beatitudinem luctus; quod vero dicitur: *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum*, pertinet ad munditiam cordis: quod vero dicitur: *Beatus vir qui invenit sapientiam,* pertinet ad præmium septimæ beatitudinis. Et idem patet de omnibus aliis quæ possunt induci.

Ad *quintum* dicendum, quod octava beatitudo est quædam confirmatio et manifestatio omnium præcedentium. Ex hoc enim quod aliquis est confirmatus in paupertate spiritus et mititate, et aliis sequentibus, provenit quod ab his bonis propter aliquam persecutionem non recedit. Unde octava beatitudo quodammodo ad septem præcedentes pertinet.

Ad *sextum* dicendum, quod Lucas narrat sermonem Domini factum esse ad turbas. Unde beatitudines enumerantur ab eo secundum capacitatem turbarum, quæ solam voluptuosam et temporalem et terrenam beatitudinem noverunt. Unde Dominus per quatuor beatitudines, quatuor excludit quæ ad prædictam beatitudinem pertinere videntur. Quorum primum est abundantia bonorum exteriorum; quod excludit per hoc quod dicit: *Beati pauperes.* Secundum est quod sit bene homini quantum ad corpus in cibis, et potibus, et aliis hujusmodi; et hoc excludit per secundum quod ponit: *Beati qui esuritis.* Tertium est quod sit homini bene quantum ad cordis jucunditatem; et hoc excludit tertio dicens: *Beati qui nunc fletis.* Quartum est exterior hominum favor; et hoc excludit quarto dicens: *Beati eritis cum vos oderint homines.* Et, sicut Ambrosius dicit [3], " paupertas pertinet ad temperantiam, quæ illecebrosa non quærit; esuries ad justitiam, quia qui esurit, compatitur, et compatiendo largitur; fletus ad prudentiam, cujus est flere occidua; pati odium hominum, ad fortitudinem. „

(1) Cap. 6, super illud: *Beati pauperes.*
(2) De Serm. Domini in monte, lib. I, cap. 4.

ART. IV. — UTRUM PRÆMIA BEATITUDINUM CONVENIENTER ENUMERENTUR.

De his etiam Sent. III, dist. 34, quæst. I, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod præmia beatitudinum inconvenienter enumerentur. In regno enim cælorum, quod est vita æterna, bona omnia continentur. Posito ergo regno cælorum, non oportuit alia præmia ponere.

2. Præterea, regnum cælorum ponitur pro præmio et in prima beatitudine et in octava. Ergo eadem ratione debuit poni in omnibus.

3. Præterea, in beatitudinibus proceditur ascendendo, sicut Augustinus dicit [4]. In præmiis autem videtur procedi descendendo; nam possessio terræ est minus quam regnum cælorum. Ergo inconvenienter hujusmodi præmia assignantur.

Sed *contra* est auctoritas ipsius Domini præmia hujusmodi proponentis.

CONCLUSIO. — Quoniam in beatitudinum enumeratis præmiis, evangelista convenientiam ad merita quibus præmia tribuuntur, observavit; beatitudi-

(3) Loc. sup. cit.
(4) De Serm. Dom. in monte, l. I, c. 4, in princ.

num præmia convenientissime expressa esse ratendum est.

Respondeo dicendum quod præmia ista convenientissime assignantur, considerata conditione beatitudinum secundum tres beatitudines supra assignatas (art. præc.). Tres enim primæ beatitudines accipiuntur per retractionem ab his in quibus voluptuosa beatitudo consistit, quam homo desiderat, quærens id quod naturaliter desideratur, non ubi quærere debet, scilicet in Deo, sed in rebus temporalibus et caducis; et ideo præmia trium primarum beatitudinum accipiuntur secundum ea quæ in beatitudine terrena aliqui quærunt. Quærunt enim homines in rebus exterioribus, scilicet divitiis et honoribus, excellentiam quamdam et abundantiam: quorum utrumque importat regnum cælorum, per quod homo consequitur excellentiam et abundantiam bonorum in Deo; et ideo regnum cælorum Dominus pauperibus spiritu repromisit. Quærunt autem homines feroces et immites per litigia et bella securitatem sibi acquirere, inimicos suos destruendo; unde Dominus repromisit mitibus securam et quietam possessionem terræ viventium, per quam significatur soliditas æternorum bonorum. Quærunt item homines in concupiscentiis et delectationibus mundi habere consolationem contra præsentis vitæ labores; et ideo Dominus consolationem vitæ lugentibus repromittit. — Aliæ vero duæ beatitudines pertinent ad opera activæ beatitudinis, quæ sunt opera virtutum ordinantium hominem ad proximum; a quibus operibus aliqui retrahuntur propter inordinatum amorem proprii boni; et ideo Dominus attribuit illa præmia his beatitudinibus, propter quæ homines ab eis discedunt. Discedunt enim aliqui ab operibus justitiæ non reddentes debitum, sed potius aliena rapientes, ut bonis temporalibus impleantur; et ideo Dominus esurientibus justitiam saturitatem repromisit. Discedunt etiam aliqui ab operibus misericordiæ, ne se immisceant miseriis alienis; et ideo Dominus misericordibus repromittit misericordiam per quam ab omni miseria liberentur. — Aliæ vero duæ ultimæ beatitudines pertinent ad contemplativam felicitatem seu beatitudinem; et ideo secundum convenientiam dispositionum quæ ponuntur in merito, præmia redduntur. Nam munditia oculi disponit ad clare videndum; unde mundis corde divina visio repromittitur. Constituere vero pacem vel in seipso, vel inter alios, manifestat hominem esse Dei imitatorem, qui est Deus unitatis et pacis; et ideo pro præmio redditur ei gloria divinæ filiationis, quæ est in perfecta conjunctione ad Deum per sapientiam consummatam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit [1], omnia præmia ista unum sunt in re, scilicet beatitudo æterna, quam intellectus humanus non capit: et ideo oportuit quod per diversa bona nobis nota describeretur, observata convenientia ad merita, quibus præmia attribuuntur.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut octava beatitudo est firmitas quædam omnium beatitudinum, ita debentur ei omnium beatitudinum præmia; et ideo redit ad caput, ut intelligantur ei consequenter omnia præmia attribui. — Vel secundum Ambrosium [2], pauperibus spiritu repromittitur regnum cælorum quantum ad gloriam animæ, sed passis persecutionem in corpore quantum ad gloriam corporis.

Ad *tertium* dicendum, quod etiam præmia secundum additionem se habent ad invicem; nam plus est possidere terram regni cælorum, quam simpliciter habere; multa enim habemus quæ non firmiter et pacifice possidemus. Plus est etiam consolari in regno, quam habere et possidere; multa enim cum dolore possidemus. Plus est etiam saturari, quam simpliciter consolari; nam saturitas abundantiam consolationis importat. Misericordia vero excedit saturitatem, ut plus scilicet homo accipiat quam meruerit vel desiderare potuerit. Adhuc autem majus est Deum videre; sicut major est qui in curia regis non solum prandet, sed etiam faciem regis videt; summam autem dignitatem in domo regia filius regis habet [3].

(1) Hom. xv in Matth., ante med.
(2) Sup. illud Luc. VI: *Beati pauperes.*
(3) Observandum est, ait Sylvius, quod omnia illa præmia quæ beatis addicuntur, sunt unum in re, scilicet vita æterna, in clara Dei visione consistens; illa tamen vita recte variis nominibus designatur, ut ita et ejus magnitudo, quam intellectus noster capere non potest, varietate

QUÆSTIO LXX.

DE FRUCTIBUS SPIRITUS SANCTI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de fructibus; et circa hoc quæruntur quatuor: 1. Utrum fructus Spiritus sancti sint actus. — 2. Utrum differant a beatitudinibus. — 3. De eorum numero. — 4. De oppositione eorum ad opera carnis.

ART. I. — UTRUM FRUCTUS SPIRITUS SANCTI, QUOS APOSTOLUS NOMINAT AD GALAT. V, SINT ACTUS.

De his etiam Gal. v, lect. 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod fructus Spiritus sancti, quos Apostolus nominat [1], non sint actus. Id enim cujus est alius fructus, non debet dici fructus; sic enim in infinitum iretur. Sed actuum nostrorum est aliquis fructus; dicitur enim Sap. III, 15: *Bonorum laborum gloriosus est fructus;* et Joan. IV, 36: *Qui metit, mercedem accipit, et fructum congregat in vitam æternam.* Ergo ipsi actus nostri non dicuntur fructus.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit [2], " fruimur cognitis, in quibus voluntas ipsa delectata conquiescit. „ Sed voluntas nostra non debet conquiescere in actibus nostris propter se. Ergo actus nostri fructus dici non debent.

3. Præterea, inter fructus Spiritus sancti enumerantur ab Apostolo aliquæ virtutes, scilicet charitas, mansuetudo, fides et castitas. Virtutes autem non sunt actus, sed habitus, ut supra dictum est (quæst. LV, art. 1). Ergo fructus non sunt actus.

Sed *contra* est quod dicitur Matth. XII, vers. 33: *Ex fructibus arbor cognoscitur,* id est, ex operibus suis homo, ut ibi exponitur a Sanctis. Ergo ipsi actus humani dicuntur fructus.

CONCLUSIO. — Spiritus sancti fructus, inquantum ab homine non quidem secundum facultatem suæ rationis, sed secundum altiorem vim, quæ Spiritus sancti virtus est, procedunt, actus humani dici possunt.

Respondeo dicendum quod nomen fructus a corporalibus ad spiritualia est translatum. Dicitur autem in corporalibus fructus id quod ex planta producitur, cum ad perfectionem pervenerit, et quamdam in se suavitatem habet. Qui quidem fructus ad duo comparari potest, scilicet ad arborem producentem ipsum, et ad hominem qui fructum ex arbore adipiscitur. Secundum hoc igitur nomen fructus in rebus spiritualibus dupliciter accipere possumus: uno modo, ut dicatur fructus hominis, quasi arboris, id quod ab eo producitur; alio modo, ut dicatur fructus hominis id quod homo adipiscitur. Non autem omne id quod adipiscitur homo, habet rationem fructus; sed id quod est ultimum, delectationem habens. Habet enim homo agrum et arborem, quæ fructus non dicuntur, sed solum id quod est ultimum, quod scilicet ex agro et arbore homo intendit habere. Et secundum hoc fructus hominis dicitur ultimus hominis finis, quo debet frui. Si autem dicatur fructus hominis id quod ex homine producitur, sic ipsi actus humani fructus dicuntur. Operatio enim est actus secundus operantis, et delectationem habet, si sit conveniens operanti. Si igitur operatio hominis procedat ab homine secundum facultatem suæ rationis, sic dicitur esse fructus rationis; si vero procedat ab homine secundum altiorem virtutem, quæ est virtus Spiritus sancti, sic dicitur esse operatio hominis fructus Spiritus sancti, quasi cujusdam divini seminis. Dicitur enim Joan. III, 9: *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet* [3].

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum fructus habeat quodammodo rationem ultimi et finis, nihil prohibet alicujus fructus esse alium fructum; sicut finis ad finem ordinatur. Opera igitur nostra, inquantum sunt effectus quidam Spiritus sancti in nobis operantis, habent rationem fructus; sed inquantum ordinantur ad finem vitæ æternæ, sic magis habent rationem florum: unde dicitur Eccli. XXIV, 23: *Flores mei fructus honoris et honestatis.*

Ad *secundum* dicendum, quod cum dicitur voluntas in aliquo propter se delectari, potest intelligi dupliciter; uno

vocabulorum pluries indicaretur, et per diversa bona nobis nota describeretur modus quo in retributione præmii cælestis servatur convenientia ad merita.

(1) Gal. v.

(2) De Trinit. lib. X, cap. 10, paulo a princ.

(3) Ex his intelligi potest quod fructus Spiritus sancti distinguantur ab habitibus virtutum et donorum, sicut eorum effectus, sive sicut actus distinguuntur ab habitibus.

modo, secundum quod ly *propter,* dicit causam finalem, et sic propter se non delectatur aliquis nisi in ultimo fine; alio modo, secundum quod designat causam formalem, et sic propter se aliquis potest delectari in omni eo quod delectabile est secundum suam formam: sicut patet quod infirmus delectatur in sanitate propter se, sicut in fine; in medicina autem suavi, non sicut in fine, sed sicut in habente saporem delectabilem; in medicina autem austera nullo modo propter se, sed solum propter aliud. Sic igitur dicendum est quod in Deo delectari debet homo propter se sicut propter ultimum finem; in actibus autem virtuosis non sicut propter finem, sed propter honestatem, quam continet delectabile in virtuosis [1]. Unde Ambrosius dicit [2], quod " opera virtutum dicuntur fructus; quia suos possessores sancta et sincera delectatione reficiunt.„

Ad *tertium* dicendum, quod nomina virtutum sumuntur quandoque pro actibus earum, sicut Augustinus dicit [3], quod " fides est credere quod non vides; et charitas est motus animi ad diligendum Deum et proximum. „ Et hoc modo sumuntur nomina virtutum in enumeratione fructuum.

ART. II. — UTRUM FRUCTUS A BEATITUDINIBUS DIFFERANT.

De his etiam Gal. v, lect. 9

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fructus a beatitudinibus non differant. Beatitudines enim attribuuntur donis, ut supra dictum est (qu. LXIX, art. 3). Sed dona perficiunt hominem, secundum quod movetur a Spiritu sancto. Ergo beatitudines ipsæ sunt fructus Spiritus sancti.

2. Præterea, sicut se habet fructus vitæ æternæ ad beatitudinem futuram, quæ est rei, ita se habent fructus præsentis vitæ ad beatitudinem præsentis vitæ, quæ est spei. Sed fructus vitæ æternæ est ipsa beatitudo futura. Ergo fructus vitæ præsentis sunt ipsæ beatitudines.

3. Præterea, de ratione fructus est quod sit quiddam ultimum et delectabile. Sed hoc pertinet ad rationem beatitudinis, ut supra dictum est (quæst. III, art. 1, et quæst. XI, art. 3). Ergo eadem ratio est fructus et beatitudinis. Ergo non debent ab invicem distingui.

Sed *contra,* quorum species sunt diversæ, ipsa quoque sunt diversa. Sed in diversas partes dividuntur et fructus et beatitudines, ut patet per enumerationem utrorumque. Ergo fructus differunt a beatitudinibus.

CONCLUSIO. — Quoniam omnia virtuosa opera, in quibus homo delectatur, fructus dici possunt, non autem beatitudines, nisi perfecta excellentiaque fuerint; fructus a beatitudinibus differre manifestum est.

Respondeo dicendum quod plus requiritur ad rationem beatitudinis quam ad rationem fructus. Nam ad rationem fructus sufficit quod sit aliquid habens rationem ultimi et delectabilis. Sed ad rationem beatitudinis ulterius requiritur quod sit aliquid perfectum et excellens. Unde omnes beatitudines possunt dici fructus, sed non convertitur [4]. Sunt enim fructus quæcumque virtuosa opera in quibus homo delectatur; sed beatitudines dicuntur solum perfecta opera, quæ etiam ratione suæ perfectionis magis attribuuntur donis quam virtutibus, ut supra dictum est (qu. LXIX, art. 1 et 3).

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa probat quod beatitudines sint fructus, non autem quod omnes fructus beatitudines sint.

Ad *secundum* dicendum, quod fructus vitæ æternæ est simpliciter ultimus et perfectus; et ideo in nullo distinguitur a beatitudine æterna futura. Fructus autem præsentis vitæ non sunt simpliciter ultimi et perfecti; et ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

Ad *tertium* dicendum, quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis quam de ratione fructus, ut dictum est (in corp. art.).

(1) Ita editi libri, quos vidimus, omnes. Cod. Alc. *Quam continent delectabilem virtuosis.*

(2) Lib. De Paradiso, cap. 13, et lib. De Isaac, cap. 5, vers fin.

(3) Tract. 40 in Joan., post med., et De doctr. christ. lib. III, cap. 10, a med.

(4) Non est hæc doctrina sic accipienda, ait Sylvius, quasi fructus et beatitudines realiter ab invicem distinguantur, sed sufficit quod ratione differant. Idem namque virtutis actus, est beatitudo secundum quod est perfectus, et est fructus secundum quod est delectans, quemadmodum B. Thomas indicat (lect. VI, cap. 5 ad Gal. et in 2 2, quæst. CLI, art. 1, ad 4, et quæst. CLVII, art. 2 ad 3).

ART. III. — UTRUM FRUCTUS CONVENIENTER ENUMERENTUR AB APOSTOLO [1].

De his etiam Sent. III, dist. 34, quæst. 1, art. 5 corp., et Virt. quæst. II, art. 1 ad 12, et Gal. v, lect. 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Apostolus inconvenienter enumeret Gal. v duodecim fructus. Alibi enim dicit esse tantum unum fructum præsentis vitæ, secundum illud Rom. VI, 22: *Habetis fructum vestrum in sanctificatione;* et Is. XXVII, 9 dicitur: *Hic est omnis fructus ut auferatur peccatum.* Non ergo ponendi sunt duodecim fructus.

2. Præterea, fructus est qui ex spirituali semine exoritur, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed Dominus [2] ponit triplicem terræ bonæ fructum ex spirituali semine provenientem, scilicet centesimum, sexagesimum et trigesimum. Ergo non sunt ponendi duodecim fructus.

3. Præterea, fructus habet in sui ratione quod sit ultimum et delectabile. Sed ratio ista non invenitur in omnibus fructibus ab Apostolo enumeratis; patientia enim et longanimitas videntur in rebus contristantibus esse; fides autem non habet rationem ultimi, sed magis rationem primi fundamenti. Superflue igitur hujusmodi fructus enumerantur.

4. Sed *contra,* videtur quod insufficienter et diminute enumerentur. Dictum est enim (art. præc.), quod omnes beatitudines fructus dici possunt. Sed non omnes hic enumerantur; nihil enim hic ponitur ad actum sapientiæ pertinens, et multarum aliarum virtutum. Ergo videtur quod insufficienter enumerentur fructus.

CONCLUSIO. — Convenienti quodam numero duodecim fructus Spiritus sancti, secundum diversum ejusdem in nobis processum, ab Apostolo enumerati sunt Galat. v.

Respondeo dicendum quod numerus duodecim fructuum ab Apostolo enumeratorum conveniens est; et possunt significari per duodecim fructus de quibus dicitur Apocal. ult. 2: *Ex utraque parte fluminis lignum vitæ, afferens fructus duodecim.* Quia vero fructus dicitur, quod ex aliquo principio procedit sicut ex semine vel radice, attendenda est distinctio horum fructuum secundum diversum processum Spiritus sancti in nobis. Qui quidem processus attenditur secundum hoc, ut primo mens hominis in seipsa ordinetur; secundo vero ordinetur ad ea quæ sunt juxta; tertio vero ad ea quæ sunt infra. Tunc autem bene mens homiuis disponitur in seipsa, quando mens hominis bene se habet in bonis et in malis. Prima autem dispositio mentis humanæ ad bonum est per amorem, qui est prima affectio, et omnium affectionum radix, ut supra dictum est (quæst. XXV, art. 1 et 2); et ideo inter fructus spiritus primo ponitur *charitas,* in qua specialiter Spiritus sanctus datur, sicut in propria similitudine, cum et ipse sit amor; unde dicitur Rom. v, 5: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Ad amorem autem charitatis ex necessitate sequitur gaudium. Omnis enim amans gaudet ex conjunctione amati; charitas autem semper habet præsentem Deum quem amat, secundum illud I. Joan. IV, 16: *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Unde sequela charitatis est gaudium. Perfectio autem gaudii est pax quantum ad duo: primo quidem quantum ad quietem ab exterioribus conturbantibus; non enim potest perfecte gaudere de bono amato qui in ejus fruitione ab aliis perturbatur; et iterum qui perfecte cor habet in uno pacatum, a nullo alio molestari potest, cum alia quasi nihil reputet; unde dicitur Psal. CXVIII, 165: *Pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum,* quia scilicet ab exterioribus non perturbantur quin Deo fruantur. Secundo quantum ad sedationem desiderii fluctuantis; non enim perfecte gaudet de aliquo, cui non sufficit id de quo gaudet. Hæc autem duo importat pax, scilicet ut neque ab exterioribus perturbemur, et ut desideria nostra conquiescant in uno. Unde post charitatem et gaudium tertio ponitur pax. In malis autem bene se habet meus quantum ad duo: primo quidem ut non perturbetur meus per imminentiam malorum, quod pertinet ad patientiam; secundo ut non perturbetur in dilatione bonorum, quod pertinet ad longanimitatem.

(1) In hoc articulo interpretatur S. Doctor hæc verba Apostoli (Gal. v, 22, 23): *Fructus autem spiritus est charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas.* (2) Matth. XIII.

Nam carere bono habet rationem mali, ut dicitur [1]. — Ad id autem quod est juxta hominem, scilicet proximum, bene disponitur mens hominis, primo quidem quantum ad voluntatem bene faciendi; et ad hoc pertinet bonitas: secundo quantum ad beneficentiæ executionem; et ad hoc pertinet benignitas; dicuntur enim benigni quos bonus ignis amoris fervere facit ad benefaciendum proximis: tertio quantum ad hoc quod æquanimiter tolerentur mala ab eis illata; et ad hoc pertinet mansuetudo, quæ cohibet iras: quarto quantum ad hoc quod non solum per iram proximis non noceamus, sed etiam neque per fraudem vel per dolum; et ad hoc pertinet fides, si pro fidelitate sumatur. Sed si sumatur pro fide qua creditur in Deum, sic per hanc ordinatur homo ad id quod est supra se, ut scilicet homo intellectum suum Deo subjiciat, et per consequens omnia quæ ipsius sunt. — Sed ad id quod infra est, bene disponitur homo: primo quidem quantum ad exteriores actiones per modestiam, quæ in omnibus dictis et factis modum observat; quantum ad interiores concupiscentias, per continentiam et castitatem, sive hæc duo distinguantur per hoc quod castitas refrenat hominem ab illicitis, continentia vero a licitis; sive per hoc quod continens patitur concupiscentias, sed non deducitur; castus autem neque patitur, neque deducitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sanctificatio fit per omnes virtutes, per quas etiam peccata tolluntur. Unde fructus ibi singulariter nominatur propter unitatem generis [2], quod in multas species dividitur, secundum quas dicuntur multi fructus.

Ad *secundum* dicendum, quod fructus centesimus, sexagesimus et trigesimus non diversificantur secundum diversas species virtuosorum actuum, sed secundum diversos perfectionis gradus etiam unius virtutis; sicut continentia conjugalis dicitur significari per fructum trigesimum; continentia vidualis per sexagesimum; virginalis autem per centesimum. Et aliis etiam modis sancti distinguunt tres evangelicos fructus secundum tres gradus virtutis [3]; et ponuntur tres gradus, quia cujuslibet rei perfectio attenditur secundum principium, medium et finem.

Ad *tertium* dicendum, quod hoc ipsum quod est in tristitiis non perturbari, rationem delectabilis habet; et fides, etiamsi accipiatur prout est fundamentum, habet quamdam rationem ultimi et delectabilis, secundum quod continet certitudinem. Unde Glossa [4] exponit: " Fides, id est, de invisibilibus certitudo. „

Ad *quartum* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit super Epist. ad Galat. [5], " Apostolus non hoc ita suscepit, ut doceret, quot sunt vel opera carnis, vel fructus Spiritus; sed ut ostenderet, in quo genere illa vitanda, illa vero sectanda sint. „ Unde potuissent vel plures, vel etiam pauciores fructus enumerari. Et tamen omnes donorum et virtutum actus possunt secundum quamdam convenientiam ad hæc reduci, secundum quod omnes virtutes et dona necesse est quod ordinent mentem aliquo prædictorum modorum. Unde et actus sapientiæ et quorumcumque donorum ordinantium ad bonum, reducuntur ad charitatem, gaudium et pacem. Ideo tamen potius hæc quam alia enumeravit, quia hic enumerata magis important vel fruitionem bonorum, vel sedationem malorum; quod videtur ad rationem fructus pertinere.

(1) Eth. lib. v, cap. 3, in fine.
(2) Ita post Garciam theologi emendant, et Nicolai ex Ms. Cod. Alcan., aliique cum antiquis edit., *propter virtutem generis*.

ART. IV. UTRUM FRUCTUS SPIRITUS SANCTI CONTRARIENTUR OPERIBUS CARNIS.

De his etiam Gal. v. lect. 6 fine.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod fructus Spiritus sancti non contrarientur operibus carnis quæ Apostolus enumerat Gal. v. Contraria enim sunt in eodem genere. Sed opera carnis non dicuntur fructus. Ergo fructus Spiritus eis non contrariantur.

2. Præterea, unum uni est contrarium. Sed plura enumerat Apostolus opera carnis quam fructus Spiritus. Ergo fructus Spiritus et opera carnis non contrariantur.

3. Præterea, inter fructus Spiritus primo ponuntur charitas, gaudium et pax; quibus non correspondent ea quæ

(3) Ut ex professo referetur in supplemento quæst. XCVI. (4) Interl. sup. loc. Apost.
(5) Cap. 5, sup. illud: *Fructus autem Spiritus*.

primo enumerantur inter opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia et impudicitia. Ergo fructus Spiritus non contrariantur operibus carnis.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit ibidem 17, quod *caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem.*

CONCLUSIO. — Secundum communem rationem contrariantur fructus Spiritus sancti operibus carnis; etsi secundum rationes proprias aliter sit: nihilominus singulis Spiritus sancti fructibus opera carnis adaptari possunt.

Respondeo dicendum quod opera carnis et fructus Spiritus possunt accipi dupliciter: uno modo secundum communem rationem; et hoc modo in communi fructus Spiritus sancti contrariantur operibus carnis. Spiritus enim sanctus movet humanam mentem ad id quod est secundum rationem, vel potius ad id quod est supra rationem; appetitus autem carnis, qui est appetitus sensitivus, trahit ad bona sensibilia, quæ sunt infra hominem. Unde sicut motus sursum et motus deorsum contrariantur in naturalibus; ita in operibus humanis contrariantur opera carnis fructibus Spiritus. Alio modo possunt considerari secundum proprias rationes singulorum fructuum enumeratorum et operum carnis; et sic non oportet quod singula singulis contraponantur; quia, sicut dictum est (art. præc. ad 4), Apostolus non intendit enumerare omnia opera spiritualia, nec omnia opera carnalia. Sed tamen secundum quamdam adaptationem Augustinus super Epistolam ad Galat. [1] contraponit singulis operibus carnis singulos fructus: sicut fornicationi, quæ est amor explendæ libidinis a legitimo connubio solutus, opponitur charitas, per quam anima conjungitur Deo, in qua etiam est vera castitas. Immunditiæ autem sunt omnes perturbationes de illa fornicatione conceptæ, quibus gaudium tranquillitatis opponitur. Idolorum autem servitus, per quam bellum est gestum adversus Evangelium Dei, opponitur paci. Contra veneficia autem, inimicitias et contentiones, animositates, æmulationes et dissensiones opponuntur longanimitas ad sustinendum mala hominum inter quos vivimus, et ad curandum benignitas, et ad ignoscendum bonitas. Hæresibus autem opponitur fides; invidiæ mansuetudo; ebrietatibus et comessationibus continentia [2].

Ad *primum* ergo dicendum, quod id quod procedit ab arbore contra naturam arboris, non dicitur esse fructus ejus, sed magis corruptio quædam. Et quia virtutum opera sunt connaturalia rationi, opera vero vitiorum sunt contra rationem, ideo opera virtutum fructus dicuntur, non autem opera vitiorum.

Ad *secundum* dicendum, quod "bonum contingit uno modo, malum vero omnifariam, „ ut Dionysius dicit [3]. Unde et uni virtuti plura vitia opponuntur. Et propter hoc non est mirum, si plura ponuntur opera carnis quam fructus Spiritus.

Ad *tertium* patet solutio ex dictis (in corp.).

(1) Cap. 5 sup. illud: *Fructus autem Spiritus.*
(2) Hæc quoque tradit ipse B. Thomas lect. VI in cap. 5 ad Gal. quamquam et aliter posse contrarietatem adoptari non sit dubium.

QUÆSTIO LXXI.

DE VITIIS ET PECCATIS SECUNDUM SE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de vitiis et peccatis. — Circa quæ sex consideranda occurrunt: primo quidem de ipsis vitiis et peccatis secundum se; secundo de distinctione eorum; tertio de comparatione eorum ad invicem; quarto de subjecto peccati; quinto de causa ejus; sexto de effectu ipsius. Circa primum quæruntur sex: 1. Utrum vitium contrarietur virtuti. — 2. Utrum vitium sit contra naturam. — 3. Quid sit pejus, utrum vitium vel actus vitiosus. — 4. Utrum actus vitiosus possit esse simul cum virtute. — 5. Utrum in omni peccato sit aliquis actus. — 6. De definitione peccati quam Augustinus ponit [4]: *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.*

ART. I. — UTRUM VITIUM CONTRARIETUR VIRTUTI.

De his etiam supra, qu. LXVI, art. 1 ad 2, et De ver. quæst. XIV, art. 6 ad 2, et Virt. quæst. I, art. 1 ad 1 et 5, et quæst. II, art. 13 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod vitium non contrarietur virtuti; uni enim unum est contrarium, ut probatur [5]. Sed virtuti contrariantur peccatum et malitia. Non ergo contrariatur ei vitium; quia vitium dicitur etiamsi sit indebita dispositio membrorum corporalium, vel quarumcumque rerum.

2. Præterea, virtus nominat quamdam perfectionem potentiæ. Sed vitium nihil

(3) De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22.
(4) Contra Faustum, lib. XXII.
(5) Metaph. lib. X, text. 17.

nominat ad potentiam pertinens. Ergo vitium non contrariatur virtuti.

3. Præterea, Tullius dicit [1], quod " virtus est quædam sanitas animæ. „ Sanitati autem opponitur ægritudo vel morbus magis quam vitium. Ergo virtuti non contrariatur vitium.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus [2], quod " vitium est qualitas secundum quam malus est animus; „ virtus autem est qualitas quæ " facit bonum habentem „ ut ex supra dictis patet (quæst. LV, art. 3 et 4). Ergo vitium contrariatur virtuti.

CONCLUSIO. — Virtuti secundum quod ordinatur ad bonum, peccatum ipsum contrariatur; ut vero bonitas quædam est, ei opposita est malitia: vitium autem virtuti contrarium est secundum propriam rationem virtutis.

Respondeo dicendum quod circa virtutem duo possumus considerare, scilicet ipsam essentiam virtutis, et id ad quod est virtus. In essentia quidem virtutis aliquid considerari potest directe, et aliquid ex consequenti. Directe quidem virtus importat dispositionem quamdam alicujus convenienter se habentis secundum modum suæ naturæ. Unde Philosophus dicit [3], quod " virtus est dispositio perfecti ad optimum [4]; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam. „ Ex consequenti autem sequitur quod virtus sit bonitas quædam. In hoc enim consistit uniuscujusque rei bonitas, quod convenienter se habet secundum modum suæ naturæ. Id autem ad quod virtus ordinatur, est actus bonus, ut ex supra dictis patet (qu. LV, art. 3, et qu. LVI, art. 3). Secundum hoc igitur tria inveniuntur opponi virtuti: quorum unum est peccatum, quod opponitur sibi ex parte ejus ad quod virtus ordinatur; nam peccatum proprie nominat actum inordinatum, sicut actus virtutis est actus ordinatus et debitus. Secundum autem quod ad rationem virtutis consequitur quod sit bonitas quædam, opponitur virtuti malitia. Sed secundum id quod directe est de ratione virtutis, opponitur virtuti vitium; vitium enim uniuscujusque rei esse videtur quod non sit disposita secundum quod convenit suæ naturæ. Unde Augustinus dicit [5]: " Quod perfectioni naturæ deesse perspexeris, id voca vitium. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa tria non contrariantur virtuti secundum idem; sed peccatum quidem contrariatur, secundum quod virtus est operativa boni; malitia autem, secundum quod est bonitas quædam; vitium autem proprie, secundum quod est virtus.

Ad *secundum* dicendum, quod virtus non solum importat perfectionem potentiæ, quæ est principium agendi; sed etiam importat debitam dispositionem ejus cujus est virtus; et hoc ideo quia unumquodque operatur secundum quod actu est. Requiritur ergo quod aliquid sit in se bene dispositum, quod debet esse boni operativum. Et secundum hoc virtuti vitium opponitur.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Tullius dicit [6], " morbi et ægrotationes partes sunt vitiositatis. „ In corporibus enim morbum appellat " totius corporis corruptionem, „ puta febrem vel aliquid hujusmodi; ægrotationem vero " morbum cum imbecillitate; „ vitium autem, " cum partes corporis inter se dissident. „ Et quamvis in corpore quandoque sit morbus sine ægrotatione, puta cum aliquis est interius male dispositus, non tamen exterius præpeditur a solitis operationibus; in animo tamen, ut ipse dicit, " hæc duo non possunt nisi cogitatione secerni. „ Necesse est enim quod quandocumque aliquis interius est male dispositus habens inordinatum affectum, ex hoc imbecillis reddatur ad debitas operationes exercendas; quia *unaquæque arbor ex suo fructu cognoscitur*, id est, homo ex opere, ut dicitur Matth. XII. Sed vitium animi, ut Tullius [7] dicit, " est habitus aut affectio animi in tota vita inconstans et a seipsa dissentiens: „ quod quidem invenitur etiam absque morbo vel ægrotatione, utpote cum aliquis ex infirmitate, vel ex passione peccat. Unde in plus se habet vitium quam

(1) De Tusc. Quæst. lib. IV, parum ante med.
(2) In libro De perfectione justitiæ, cap. 2, circa fin.
(3) Physic. lib. VII, text. 17.
(4) Ita dicitur quia est dispositio complens potentiam ad eliciendum actum bonum; ac proinde cum dicitur ad optimum, illud *optimum* ex verbis Philosophi et B. Thomæ non intelligitur objectum, sed actus perfectus quem potentia per virtutem disposita potest elicere (Cf. quæst. LV, art. 2).
(5) De lib. arb. lib. III, cap. 4, in fin.
(6) De Tuscul. quæst. lib. IV, parum ante med.
(7) Ibidem.

ægrotatio vel morbus, sicut etiam virtus in plus se habet quam sanitas; nam sanitas etiam quædam virtus ponitur in lib. VII Physic. [1]; et ideo virtuti convenientius opponitur vitium quam ægrotatio vel morbus.

ART. II. — UTRUM VITIUM SIT CONTRA NATURAM [2].

De his etiam 2 2, quæst. CLIV, art. 12, et Sent. IV, dist. 41, art. 3, qu. 1 ad 1, et De malo, qu. XIV, art. 2 ad 8, et quæst. XV, art. 1 ad 7, et Rom. VI, lect. 8, et Gal. V, lect. 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod vitium non sit contra naturam. Vitium enim contrariatur virtuti, ut dictum est (art. præc.). Sed virtutes non sunt in nobis a natura, sed causantur in nobis per infusionem, aut ab assuetudine, ut dictum est (quæst. LXIII, art. 2 et 3). Ergo vitia non sunt contra naturam.

2. Præterea, ea quæ sunt contra naturam, non possunt assuefieri; sicut lapis nunquam assuescit ferri sursum, ut dicitur [3]. Sed aliqui assuefiunt ad vitia. Ergo vitia non sunt contra naturam.

3. Præterea, nihil quod est contra naturam, invenitur in habentibus illam naturam, ut in pluribus. Sed vitia inveniuntur in hominibus, ut in pluribus; quia, sicut dicitur Matth. VII, 13, *lata est via quæ ducit ad perditionem, et multi vadunt per eam*. Ergo vitium non est contra naturam.

4. Præterea, peccatum comparatur ad vitium, sicut actus ad habitum, ut ex supra dictis patet (art. præc.). Sed peccatum definitur esse " dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei; „ ut patet per Augustinum [4]; lex autem Dei est supra naturam. Magis ergo dicendum est quod vitium sit contra legem, quam quod sit contra naturam.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [5]: " Omne vitium, eo ipso quod vitium est, contra naturam est. „

CONCLUSIO. — Quoniam per animam rationalem homo speciem sortitur, eatenus contra hominis naturam vitium est, quatenus ordinem rationis excludit.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), vitium virtuti contrariatur. Virtus autem uniuscujusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum convenientiam suæ naturæ, ut supra dictum est (ibid.). Unde oportet quod in qualibet re vitium dicatur ex hoc quod est disposita contra id quod convenit suæ naturæ; unde et de hoc unaquæque res vituperatur, a vitio autem nomen vituperationis tractum [6] creditur, ut Augustinus dicit [7]. Sed considerandum est quod natura uniuscujusque rei potissime est forma secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis, inquantum est homo; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis, inquantum est homo. " Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est præter rationem esse, „ ut Dionysius dicit [8]. Unde virtus humana, quæ hominem facit bonum, et opus ipsius bonum reddit, intantum est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi; vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod virtutes etsi non causentur a natura secundum suum esse perfectum, tamen inclinant ad id quod est secundum naturam [9], id est, secundum ordinem rationis. Dicit enim Tullius in Rhetor. sua [10], quod " virtus est habitus in modum naturæ rationi consentaneus. „ Et hoc modo virtus dicitur esse secundum naturam; et per contrarium intelligitur quod vitium sit contra naturam.

Ad *secundum* dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de his quæ sunt contra naturam, secundum quod esse contra naturam opponitur ei quod est esse a natura; non autem secundum quod esse contra naturam opponitur ei quod est esse secundum naturam; eo modo quo virtutes dicuntur esse secundum

(1) Text. 17.
(2) Respondet B. Thomas vitium esse contra naturam, quod intelligendum est universaliter, sed non restringendum ad vitia quæ sunt contra finem naturalem, vel quæ opponuntur virtutibus acquisitis, ut quibusdam visum est.
(3) Ethic. lib. II, cap. 1, in princ.
(4) Contra Faustum, lib. XXII, cap. 27, in princ.
(5) De lib. arb. lib. III, cap. 13, circa fin.
(6) Al., *detractum*.
(7) De lib. arb. lib. III, cap. 14, ad fin.
(8) De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22.
(9) Sic autem inclinant omnes virtutes etiam infusæ, cum actus supernaturales ad quos illæ inclinant, sint ordini rationis maxime consentanei. (10) De invent. lib. II, aliquant. ante fin.

natnram, inquantum inclinant ad id quod naturæ convenit [1].

Ad *tertium* dicendum, quod in homine est duplex natura, scilicet rationalis et sensitiva. Et quia per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturæ sensitivæ quam ordinem rationis. Plures enim sunt qui assequuntur principium rei, quam qui ad consummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia et peccata in hominibus proveniunt, quod sequnntur inclinationem naturæ sensitivæ contra ordinem rationis.

Ad *quartum* dicendum, quod quidquid est contra rationem artificiati, est etiam contra naturam artis, qua artificiatum producitur. Lex autem æterna comparatur ad ordinem rationis humanæ, sicut ars ad artificiatum. Unde ejusdem rationis est quod vitium et peccatnm sit contra ordinem rationis humanæ, et quod sit contra legem æternam [2]. Unde Augustinus dicit [3], quod " a Deo habent omnes naturæ qnod naturæ sunt; et intantum sunt vitiosæ, inquantum ab ejus, qua factæ sunt, arte discednnt. „

ART. III. — UTRUM VITIUM SIT PEJUS QUAM ACTUS VITIOSUS [4].

De his etiam supra, art. 2 corp. et De malo, quæst. II, art. 2 ad 9, et art. 5 ad 8.

Ad tertium sic procoditnr. 1. Videtur quod vitium, id est, habitus malus, sit pejus quam peccatum, id est, actus malus. Sicut enim bonnm quod est diuturnius, est melins; ita malnm quod est diuturnius, est pejus. Sed habitns vitiosus est diuturnior qnam actns vitiosi, qui statim transeunt. Ergo habitus vitiosns est pejor qnam actns vitiosns.

2. Præterea, plura mala sunt magis fugienda qnam unum malum. Sed habitus malus virtualiter est causa multorum malorum actnnm. Ergo habitus vitiosns est pejor quam actus vitiosus.

3. Præterea, causa est potior quam effectus. Sed habitus perficit actum tam in bonitate quam in malitia. Ergo habitus est potior actu et in bonitate et in malitia.

Sed *contra*, pro actu vitioso aliquis juste punitur; non autem pro habitu vitioso, si non procedat ad actum. Ergo actus vitiosus est pejor quam habitus vitiosus.

CONCLUSIO. — Quia propter bonitatem vel malitiam ipsius actus dicitur habitus bonus vel malus (ex eo scilicet quod ad actum bonum vel malum inclinet), idcirco simpliciter loquendo actus mali habitibus malis sunt pejores.

Respondeo dicendum quod habitus medio modo se habet inter potentiam et actum. Manifestum est autem quod actus in bono et malo præeminet potentiæ, ut dicitur [5]; melius est enim bene agere, quam posse bene agere, et similiter vituperabilius est male agere, quam posse male agere. Unde etiam sequitur qnod habitus in bonitate et in malitia medium gradum obtineat inter potentiam et actum, ut scilicet sicut habitus bonus vel malus præeminet in bonitate vel malitia potentiæ, ita etiam subdatur actui. Quod etiam ex hoc apparet, quod habitus non dicitur bonus vel malus, nisi ex hoc quod inclinat ad actum bonum vel malum. Unde propter bonitatem vel malitiam actus dicitur habitus bonus vel malus. Et sic potior est actus in bonitate vel malitia quam habitus, quia propter quod unumquodque tale, et illud magis est [6].

Ad *primum* ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse simpliciter altero potius, quod tamen secundum quid ab eo deficit. Simpliciter enim potius judicatur qnod præeminet quantum ad id quod per se consideratur in utroque; secundum quid autem, quod præeminet secundum id quod per accidens se habet ad utrumque. Ostensum est autem (in corp.) ex ipsa ratione actus et habitus,

(1) Non ergo perinde est *fieri a natura*, vel *esse a natura*, quod *secundum naturam*; quia fieri a natura vel esse a natura dicuntur quæ per quamdam necessitatem naturalem ex intrinsecis principiis talia sunt vel fiunt; sed *secundum naturam* quæ aliquam conformitatem habent vel convenientiam cum principiis naturalibus, licet ex illis non sequantur necessitate naturali, sicut de virtutibus patet.

(2) Hinc damnata est ab Alexandro VIII propositio quæ dicebat non esse mortale, nec mereri pœnam æternam peccatum philosophicum, nimirum culpa illa quæ agnoscitur esse quidem contra rationem, sed non contra legem divinam.

(3) De lib. arb. lib. III, cap. 6, in princ.

(4) Actus vitiosus pejor est vitio, ut patet ex Script. (Eccle. XXXI): *Qui potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit.*

(5) Metaph. lib. IX, text. 19.

(6) Axioma cujus sensus est: quod in aliquo actu reperitur, magis reperitur in illo, a quo illud tale sumptum est; v. g. si lignum est calidum propter ignem, ipse ignis debet esse magis calidus.

quod actus est potior in bonitate et malitia quam habitus. Quod autem habitus sit diuturnior quam actus, accidit ex eo quod utrumque invenitur in tali natura, quæ non potest semper agere, et cujus actio est in motu transeunte. Unde simpliciter actus est potior tam in bonitate quam in malitia; sed habitus est potior secundum quid.

Ad *secundum* dicendum, quod habitus non est simpliciter plures actus, sed secundum quid, id est, virtute [1]. Unde ex hoc non potest concludi quod habitus sit simpliciter potior in bonitate vel malitia quam actus.

Ad *tertium* dicendum, quod habitus est causa actus in genere causæ efficientis; sed actus est causa habitus in genere causæ finalis [2], secundum quam consideratur ratio boni et mali; et ideo in bonitate et malitia actus præeminet habitui.

ART. IV. — UTRUM PECCATUM SIMUL POSSIT ESSE CUM VIRTUTE.

De his etiam supra, quæst. LXIII, art. 1 ad 2, et infra, quæst. LXXII, art. 1 ad 2, et qu. LXXVII, art. 2 ad 3, et 2 2, quæst. XXIV, art. 12, et De malo, quæst. II, art. 9 ad 13, et Virt. quæst. I, art. 1 ad 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod actus vitiosus, sive peccatum, non possit simul esse cum virtute. Contraria enim non possunt esse simul in eodem. Sed peccatum quodammodo contrariatur virtuti, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo peccatum non potest simul esse cum virtute.

2. Præterea, peccatum est pejus quam vitium, id est, actus malus quam habitus malus. Sed vitium non potest simul esse in eodem cum virtute. Ergo nec peccatum.

3. Præterea, sicut peccatum accidit in rebus voluntariis, ita et in rebus naturalibus, ut dicitur [3]. Sed nunquam in rebus naturalibus accidit peccatum nisi per aliquam corruptionem virtutis naturalis, sicut monstra acciduut corrupto aliquo principio in semine, ut dicitur [4]. Ergo etiam in rebus voluntariis non accidit peccatum nisi corrupta aliqua virtute animæ; et sic peccatum et virtus non possunt esse in eodem.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [5], quod " per contraria virtus generatur et corrumpitur. " Sed unus actus virtuosus non causat virtutem, ut supra habitum est (quæst. LI, art. 3). Ergo neque unus actus peccati tollit virtutem. Possunt ergo simul in eodem esse.

CONCLUSIO. — Mortale peccatum non potest simul esse cum virtutibus infusis sicut cum acquisitis, veniale tamen vitium cum utrisque esse potest.

Respondeo dicendum quod peccatum comparatur ad virtutem, sicut actus malus ad habitum bonum. Aliter autem se habet habitus in anima, et forma in re naturali. Forma enim naturalis ex necessitate producit operationem sibi convenientem: unde non potest esse simul cum forma naturali actus formæ contrariæ; sicut non potest esse cum calore actus infrigidationis, neque simul cum levitate motus descensionis, nisi forte ex violentia exterioris moventis. Sed habitus in anima non ex necessitate producit suam operationem, sed homo utitur eo cum voluerit; unde simul habitu in homine existente, potest non uti habitu, aut agere contrarium actum; et sic potest habens virtutem procedere ad actum peccati. Actus vero peccati si comparetur ad ipsam virtutem [6], prout est habitus quidam, non potest ipsam corrumpere, si sit unus tantum. Sicut enim non generatur habitus per unum actum, ita nec per unum actum corrumpitur, ut supra dictum est (qu. LXIII, art. 2 ad 2). Sed si comparetur actus peccati ad causam virtutum, sic possibile est quod per unum actum peccati aliquæ virtutes corrumpantur. Quodlibet enim peccatum mortale contrariatur charitati, quæ est radix omnium virtutum infusarum, inquantum sunt virtutes; et ideo per unum actum peccati mortalis exclusa charitate, excluduntur per consequens omnes virtutes infusæ, inquantum sunt virtutes. Et hoc dico propter fidem et spem, quarum habitus remanent informes [7] post peccatum mortale; et sic non sunt virtutes [8]. Sed pec-

(1) Id est, continentia virtuali; quia continet in se virtutem qua producere possit plures actus.
(2) Quia nempe habitus de quo agitur ex professo, est propter actum.
(3) Phys. lib. II, text. 82. (4) Ibidem.
(5) Ethic. lib. II, cap. 2 et 3, in fine.
(6) Humano scilicet studio, soliusque naturæ viribus acquisitam; de hujusmodi enim hic est sermo.
(7) De fide nominatim constat ex concilio Tridentino, sess. VI, cap. 15, et can. 28, et 2 2, suo loco plenius erit referendum.
(8) Quod non intelligendum quasi velit nullo

catum veniale, quod non contrariatur charitati, nec excludit ipsam, per consequens etiam non excludit alias virtutes. Virtutes vero acquisitæ non tolluntur per unum actum cujuscumque peccati. Sic igitur peccatum mortale non potest simul esse cum virtutibus infusis; potest tamen simul esse cum virtutibus acquisitis; peccatum vero veniale potest simul esse et cum virtutibus infusis et cum acquisitis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod peccatum non contrariatur virtuti secundum se, sed secundum suum actum. Et ideo peccatum non potest simul esse cum actu virtutis; potest tamen simul esse cum habitu.

Ad *secundum* dicendum, quod vitium directe contrariatur virtuti, sicut et peccatum actui virtuoso; et ideo vitium excludit virtutem, sicut peccatum excludit actum virtutis.

Ad *tertium* dicendum, quod virtutes naturales agunt ex necessitate; et ideo, integra existente virtute, nunquam peccatum potest in actu inveniri. Sed virtutes animæ non producunt actus ex necessitate; unde non est similis ratio.

ART. V. — UTRUM IN QUOLIBET PECCATO SIT ALIQUIS ACTUS.

De his etiam 2 2, qu. LIV, art. 2 ad 2, et qu. LXXIX, art. 3, et Sent. II, dist. 35, art. 3, et dist. 41, quæst. II, art. 1 ad 4, et De pot. quæst. I, art. 6 ad 9, et quæst. II, art. 1 ad 6, et De malo, quæst. VIII, art. 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in quolibet peccato sit aliquis actus. Sicut enim meritum comparatur ad virtutem; ita peccatum ad vitium comparatur. Sed meritum non potest esse absque aliquo actu. Ergo nec peccatum potest esse absque aliquo actu.

2. Præterea, Augustinus dicit [1], quod " omne peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium non est peccatum. " Sed non potest esse aliquid voluntarium nisi per actum voluntatis. Ergo omne peccatum habet aliquem actum.

3. Præterea, si peccatum esset absque aliquo actu, sequeretur quod ex hoc ipso quod aliquis cessat ab actu debito, peccaret. Sed continue aliquis cessat ab actu debito, ille scilicet qui nunquam actum debitum operatur. Ergo sequeretur quod continue peccaret, quod est falsum. Non ergo est aliquod peccatum absque actu.

Sed *contra* est quod dicitur Jac. IV, 17: *Scienti bonum facere, et non facienti, peccatum est illi.* Sed non facere non importat aliquem actum. Ergo peccatum potest esse absque actu.

CONCLUSIO. — Cum per accidens interdum et præter intentionem, ex causæ vel occasionis circumstantia, peccatum omissionis sequi contingat; judicium autem de rebus secundum illud quod est per accidens, ferri non debeat; verius dici potest aliquod peccatum absque omni actu esse posse.

Respondeo dicendum quod quæstio ista principaliter movetur propter peccatum omissionis, de quo aliqui diversimode opinantur. Quidam enim dicunt quod in omni peccato omissionis est aliquis actus vel interior vel exterior: interior quidem, sicut cum aliquis vult non ire ad ecclesiam, quando ire tenetur; exterior autem, sicut cum aliquis illa hora qua ad ecclesiam ire tenetur, vel etiam ante, occupat se talibus quibus ab eundo ad ecclesiam impeditur; et hoc quodammodo videtur in primum redire. Qui enim vult aliquid cum quo aliud simul esse non potest, ex consequenti vult illo carere; nisi forte non perpendat quod per hoc quod vult facere, impeditur ab eo quod facere tenetur; in quo casu posset per negligentiam culpabilis judicari. Alii vero dicunt quod in peccato omissionis non requiritur aliquis actus; ipsum enim non facere quod quis facere tenetur, peccatum est. — Utraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet. Si enim intelligatur in peccato omissionis illud solum quod per se pertinet ad rationem peccati, sic quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori, ut cum aliquis vult non ire [2] ad ecclesiam; quandoque vero absque omni actu vel interiori vel exteriori, sicut cum aliquis hora qua tenetur ire ad ecclesiam, nihil cogitat de eundo vel non eundo ad ecclesiam. Si vero in peccato

modo esse virtutes nequidem secundum essentiam, sed tantummodo vult eas non habere rationem virtutis perfectæ, ut patet ex iis quæ supra q. LXV, art. 4, et infra 2 2, qu. IV, art. 5.

(1) De lib. arb. lib. III, implic. cap. 18, in princ. sed express. lib. De vera relig. cap. 14, in princ.

(2) Alio sensu quam si dicatur, *non vult ire*, quod negativum esse potest.

omissionis intelligantur etiam causæ vel occasiones [1] omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse. Non enim est peccatum omissionis, nisi cum aliquis prætermittit quod potest facere et non facere. Quod autem aliquis declinet ad non faciendum illud quod potest facere et non facere, non est nisi ex aliqua causa, vel occasione conjuncta, vel præcedente. Et si quidem causa illa non sit in potestate hominis, omissio non habet rationem peccati; sicut cum aliquis propter infirmitatem prætermittit ad ecclesiam ire. Si vero causa vel occasio omittendi subjaceat voluntati, omissio habet rationem peccati; et tunc semper oportet quod ista causa, inquantum est voluntaria, habeat aliquem actum, ad minus interiorem voluntatis. Qui quidem actus quandoque directe fertur in ipsam omissionem, puta cum aliquis vult non ire ad ecclesiam, vitans laborem; et tunc talis actus per se pertinet ad omissionem; voluntas enim cujuscumque peccati per se pertinet ad peccatum illud, eo quod voluntarium est de ratione peccati. Quandoque autem actus voluntatis directe fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito; sive illud in quod fertur voluntas, sit conjunctum omissioni, puta cum aliquis vult ludere quando ad ecclesiam deberet ire; sive etiam sit præcedens, puta cum aliquis vult diu vigilare de sero, ex quo sequitur quod non vadat hora matutinali ad ecclesiam. Et tunc actus iste interior vel exterior per accidens se habet ad omissionem, quia omissio sequitur præter intentionem. Hoc autem dicimus per accidens esse quod est præter intentionem [2]. Unde manifestum est quod tunc peccatum omissionis habet quidem aliquem actum conjunctum vel præcedentem, qui tamen per accidens se habet ad peccatum omissionis [3]. Judicium autem de rebus dandum est secundum illud quod est per se, et non secundum illud quod est per accidens. Unde verius dici potest quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu: alioquin etiam ad essentiam aliorum peccatorum actualium pertinerent actus et occasiones circumstantes.

Ad *primum* ergo dicendum quod plura requiruntur ad bonum quam ad malum, eo quod " bonum contingit ex tota integra causa, malum autem ex singularibus defectibus, „ ut Dionysius dicit [4]. Et ideo peccatum potest contingere, sive aliquis faciat quod non debet, sive non faciendo [5] quod debet; sed meritum non potest esse, nisi aliquis faciat voluntarie quod debet. Et ideo meritum non potest esse sine actu; sed peccatum potest esse sine actu.

Ad *secundum* dicendum, quod aliquid dicitur voluntarium non solum quia cadit super ipsum actus voluntatis, sed quia in potestate nostra est ut fiat vel non fiat, ut dicitur [6]. Unde etiam ipsum non velle potest dici voluntarium, inquantum in potestate hominis est velle et non velle.

Ad *tertium* dicendum, quod peccatum omissionis contrariatur præcepto affirmativo quod obligat semper, sed non ad semper; et ideo solum pro tempore illo aliquis cessando ab actu peccat, pro quo præceptum affirmativum obligat [7].

ART. VI. — UTRUM CONVENIENTER DEFINIATUR PECCATUM ESSE DICTUM, VEL FACTUM, VEL CONCUPITUM CONTRA LEGEM ÆTERNAM [8].

De his etiam infra, quæst. LXXVI, art. 2 ad 1, et Sent. II, dist. 35, art. 2 corp., et ad 3. et De malo, quæst. II, art. 1 corp., et ad 2

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter definiatur peccatum, cum dicitur: " Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam. „ *Dictum* enim, vel *factum*, vel *concupitum* importat aliquem actum. Sed non omne peccatum importat aliquem

(1) Causæ quidem quasi directe, per se, ac formaliter in peccatum omissionis influentes, puta cum bonum omittere absolute vult, vel aliquid facere unde omissionem sciat vel prævideat secuturam; occasiones autem quasi duntaxat indirecte, materialiter et per accidens influentes in illud; puta cum de omissione non cogitans, nec jam inde secuturam prævidens, rem aliquam nihilominus facit ex qua contingit fortuito talem omissionem sequi.

(2) Ut patet Phys. lib. II, implio., text. 49, 50 et seq.

(3) Actus omissionem concomitantes, ut ludere, edere, non sunt peccaminosi, nisi sint causa omissionis, ac proinde sufficit omissionem confiteri.

(4) De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22.

(5) Ita passim editi cum Mss. Nicolai, *non faciat.*

(6) Ethic. lib. III, cap. 5.

(7) Peccatum omissionis incipit imputari a tempore quo illius causa advertenter ponitur.

(8) Illa definitio, ex S. August. (Cont. Faust. lib. XXII, cap. 27) desumpta, ab omnibus ore unanimi recipitur.

actum, ut dictum est (art. præc.). Ergo hæc definitio non includit omne peccatum.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro De duabus animabus [1]: " Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat. „ Sed voluntas sub concupiscentia comprehenditur, secundum quod concupiscentia largo modo sumitur pro omni appetitu. Ergo suffecisset dicere: " Peccatum est concupitum contra legem æternam; „ nec oportuit addere *dictum*, vel *factum*.

3. Præterea, peccatum proprie consistere videtur in aversione a fine; nam bonum et malum principaliter considerantur secundum finem, ut ex supra dictis patet (quæst. I, art. 3, et quæst. XVIII, art. 4 et 6); unde et Augustinus [2] per comparationem ad finem definit peccatum, dicens quod " peccare nihil est aliud quam neglectis rebus æternis, temporalia sectari: „ et [3] dicit quod " omnis humana perversitas est uti fruendis, et frui utendis. „ Sed in præmissa definitione nulla fit mentio de aversione a debito fine. Ergo insufficienter definitur peccatum.

4. Præterea, ex hoc dicitur aliquid esse prohibitum, quia legi contrariatur. Sed non omnia peccata sunt mala, quia prohibita; sed quædam sunt prohibita, quia mala. Non ergo in communi definitione peccati debuit poni quod sit contra legem Dei.

5. Præterea, peccatum significat malum hominis actum, ut ex dictis patet (art. 1 hujus quæst.). " Sed malum hominis est contra rationem esse, „ ut Dionysius dicit [4]. Ergo potius debuit dici quod peccatum sit contra rationem, quam quod peccatum sit contra legem æternam.

In *contrarium* sufficit auctoritas Augustini [5].

CONCLUSIO. — Cum peccatum nihil aliud sit quam actus humanus malus: recte a B. Augustino definitur esse dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet (art. 1 hujus quæst.), peccatum nihil aliud est quam actus humanus malus. Quod autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc quod est voluntarius, sicut ex supra dictis patet (quæst. I, art. 1); sive sit voluntarius, quasi a voluntate elicitus, ut ipsum velle vel eligere: sive quasi a voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis vel operationis. Habet autem actus humanus quod sit malus ex eo quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio cujuscumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam; a qua si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanæ est duplex: una propinqua, et homogenea, scilicet ipsa humana ratio: alia vero est prima regula, scilicet lex æterna quæ est quasi ratio Dei [6]. Et ideo Augustinus in definitione peccati posuit duo: unum quod pertinet ad substantiam actus humani, quod est quasi materiale in peccato, cum dixit, *dictum*, vel *factum*, vel *concupitum;* aliud autem quod pertinet ad rationem mali, quod est quasi formale in peccato, cum dixit, *contra legem æternam.*

Ad *primum* ergo dicendum, quod affirmatio et negatio reducuntur ad idem genus, sicut in divinis genitum et ingenitum ad relationem, ut Augustinus dicit [7]. Et ideo pro eodem est accipiendum dictum et non dictum, factum et non factum.

Ad *secundum* dicendum, quod prima causa peccati est in voluntate, quæ imperat omnes actus voluntarios, in quibus solis invenitur peccatum. Et ideo Augustinus quandoque per solam voluntatem definit peccatum. Sed quia etiam ipsi exteriores actus pertinent ad substantiam peccati, cum sint secundum se mali, ut dictum est (in corp. et quæst. XX), necesse fuit quod in definitione peccati poneretur etiam aliquid pertinens ad exteriores actus.

Ad *tertium* dicendum, quod lex æterna primo et principaliter ordinat hominem ad finem; consequenter autem facit hominem bene se habere circa ea quæ sunt ad finem; et ideo in hoc quod dicit, *contra legem æternam*, tangit aver-

(1) Cap. 12 in princ, vel 11 in fin.
(2) De lib. arb. lib. I, cap. ult. a princ.
(3) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 30, circa princ.
(4) De div. nom. cap. 4. part. 4, lect. 22.
(5) Contra Faust. lib. XXI, cap. 27, in princ.
(6) Lex æterna, ut ait ibid. S. Augustinus, est ratio divina vel voluntas Dei, quæ ordinem naturalem conservari jubet, perturbarique vetat.
(7) De Trin. lib. V, cap. 6 et 7.

sionem a fine, et omnes alias inordinationes.

Ad *quartum* dicendum, quod cum dicitur quod non omne peccatum ideo est malum quia est prohibitum, intelligitur de prohibitione facta per jus positivum. Si autem referatur ad jus naturale, quod continetur primo quidem in lege æterna, secundario vero in naturali judicatorio rationis humanæ, tunc omne peccatum est malum, quia prohibitum: ex hoc enim ipso quod est inordinatum, juri naturali repugnat.

Ad *quintum* dicendum, quod a theologis consideratur peccatum præcipue secundum quod est offensa contra Deum; a Philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi. Et ideo Augustinus convenientius definit peccatum ex hoc quod est contra legem æternam, quam ex hoc quod est contra rationem [1]; præcipue cum per legem æternam regulemur in multis quæ excedunt rationem humanam, sicut in his quæ sunt fidei.

QUÆSTIO LXXII.

DE DISTINCTIONE PECCATORUM, IN NOVEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de distinctione peccatorum vel vitiorum; et circa hoc quæruntur novem: 1. Utrum peccata distinguantur specie secundum objecta. — 2. De distinctione peccatorum spiritualium et carnalium. — 3. Utrum secundum causas. — 4. Utrum secundum eos in quos peccatur. — 5. Utrum secundum diversitatem reatus. — 6. Utrum secundum omissionem et commissionem. — 7. Utrum secundum diversum processum peccati. — 8. Utrum secundum abundantiam et defectum. — 9. Utrum secundum diversas circumstantias.

ART. I. — UTRUM PECCATA DIFFERANT SPECIE SECUNDUM OBJECTA [2].

De his etiam infra, art. 3 et 4 corp., et art. 5 ad 1, et 2 2, prol. et quæst. XXXIX, art. 2 corp., et Sent. II, dist. 42, quæst. II, art. 2, quæst. I ad 2, et quæst. II corp., et De malo, quæst. II, art. 6 corp., et quæst. XIV, art. 2 corp., et Ps. L.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccata non differant specie secundum objecta. Actus enim humani præcipue dicuntur boni vel mali per comparationem ad finem, ut supra ostensum est (quæst. I, art. 3, et quæst. XVIII, art. 4 et 6). Cum igitur peccatum nihil aliud sit quam actus hominis malus, sicut dictum est (quæst. præc., art. 1), videtur quod secundum fines peccata debeant distingui specie magis quam secundum objecta.

2. Præterea, malum, cum sit privatio, distinguitur specie secundum diversas species oppositorum. Sed peccatum est quoddam malum in genere humanorum actuum. Ergo peccata magis distinguuntur specie secundum opposita quam secundum objecta.

3. Præterea, si peccata specie differrent secundum objecta, impossibile esset idem peccatum specie circa diversa objecta inveniri. Sed inveniuntur aliqua hujusmodi peccata; nam superbia est in rebus spiritualibus et in corporalibus, ut Gregorius dicit [3]; avaritia etiam est circa diversa genera rerum. Ergo peccata non distinguuntur specie secundum objecta.

Sed *contra* est quod peccatum est " dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei. „ Sed dicta, vel facta, vel concupita distinguuntur specie secundum diversa objecta; quia actus per objecta distinguuntur, ut supra dictum est (quæst. XVIII, art. 2). Ergo etiam peccata secundum objecta specie distinguuntur.

CONCLUSIO. — Quoniam actus humani voluntarii, secundum quos attenditur specifica peccatorum distinctio, specie per objecta distinguuntur; etiam peccata specie per objecta distingui necessarium est.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. præc., art. 6), ad rationem peccati duo concurrunt, scilicet actus voluntarius, et inordinatio ejus, quæ est per recessum a lege Dei. Horum autem duorum unum per se comparatur ad peccantem, qui intendit talem actum voluntarium exercere in tali materia; aliud autem, scilicet inordinatio actus per accidens se habet ad intentionem peccantis. " Nullus enim intendens ad malum operatur, „ ut Dionysius dicit [4]. Manifestum est autem quod unumquodque consequitur speciem secundum illud quod est per se, non autem secundum

(1) Utrumque ad idem redit, siquidem quod rationi repugnat, Deo quoquo, qui est auctor rationis, adversatur.

(2) Circa distinctionem peccatorum lis magna fervet inter S. Thomam et Scotum, an distinctio specifica proxime sumatur ab objectis diversis peccatorum, vel a diversis virtutibus, quibus peccata opponuntur? Priorem sententiam tenet S. Thomas, posteriorem vero Scotus et scotistæ

(3) Moral. lib. XXXIV, cap. 18, ante med.

(4) De div. nom. cap. 4, part. IV, lect. 14 et 22.

id quod est per accidens; quia ea quæ sunt per accidens, sunt extra rationem speciei. Et ideo peccata specie distinguuntur ex parte actuum voluntariorum, magis quam ex parte inordinationis in peccato existentis. Actus autem voluntarii distinguuntur specie secundum objecta, ut in superioribus ostensum est (quæst. XVIII, art. 2). Unde sequitur quod peccata proprie distinguantur specie secnndum objecta.

Ad *primum* ergo dicendum, quod finis principaliter habet rationem boni: et ideo comparatur ad actum voluntatis, qui est primordialis in omni peccato, sicut objectum; unde in idem redit quod peccata differant secundum objecta vel secundum fines.

Ad *secundum* dicendum, quod peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus. Et ideo peccata magis distinguuntur specie secundum opposita; quamvis, etiamsi distinguantur secundum oppositas virtutes, in idem rediret [1]; virtutes enim distinguuntur specie secundum objecta, ut supra dictum est (quæst. LX, art. 5).

Ad *tertium* dicendum, quod nihil prohibet in diversis rebus specie vel genere differentibus invenire nnam formalem rationem objecti, a qua peccatum speciem recipit. Et hoc modo superbia circa diversas res excellentiam quærit; avaritia vero abundantiam eorum quæ usui humano accommodantur.

ART. II. — UTRUM CONVENIENTER DISTINGUANTUR PECCATA SPIRITUALIA A CARNALIBUS [2].

De his etiam infra, quæst. LXXIII, art. 5 corp., et 2 2, quæst. CXVIII, art. 6 corp., et I. Cor. VI, lect. 3, et II. Cor. VII.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus. Dicit enim Apostolus [3]: *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia,* etc., ex quo videtur quod omnia peccatorum genera sunt opera carnis. Sed peccata carnalia dicnntur opera carnis. Ergo non sunt distingnenda peccata carnalia a spiritualibus.

2. Præterea, quicumque peccat, secundum carnem ambulat, secundum illud Rom. VIII, 13: *Si secundum carnem vixeritis, moriemini; si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.* Sed vivere vel ambulare secundum carnem videtur pertinere ad rationem peccati carnalis. Ergo omnia peccata sunt carnalia. Non ergo sunt distinguenda peccata carnalia a spiritualibus.

3. Præterea, superior pars animæ, quæ est mens, vel ratio, spiritus nominatur secundum illud Ephes. IV, 23: *Renovamini spiritu mentis vestræ;* ubi spiritus pro ratione ponitur, ut ibi Glossa interl. et ord. dicit. Sed omne peccatum quod secundum carnem committitur, a ratione derivatur per consensum; quia superioris rationis est consentire in actum peccati, ut infra dicetur (q. LXXIV, art. 7). Ergo eadem sunt peccata carnalia et spiritualia. Non ergo sunt distinguenda ab invicem.

4. Præterea, si aliqua peccata specialiter sunt carnalia, hoc potissime intelligendum videtur de illis peccatis quibus in corpus suum peccat aliquis. Sed, sicut Apostolus dicit [4], *omne peccatum quodcumque fecerit homo, extra corpus est; qui autem fornicatur, in corpus suum peccat.* Ergo sola fornicatio esset peccatum carnale; cum tamen Apostolus [5] etiam avaritiam carnalibus peccatis annumeret.

Sed *contra* est quod Gregorius [6] dicit quod " septem capitalium vitiorum quinque sunt spiritualia, et duo carnalia. „

CONCLUSIO. — Quoniam ex objectis et finibus peccata species recipiunt, convenit ut peccata illa, quæ in spirituali delectatione perficiuntur, spiritualia vocentur, quæ vero in delectatione carnali, carnalia.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), peccata recipiunt speciem ex objectis. Omne autem peccatum consistit in appetitu alicujus commutabilis boni, quod inordinate appetitur; et per consequens in eo jam habito inordinate aliquis delectatur. Ut autem ex superioribus patet (quæst. XXXI, art. 3), duplex est delectatio: una quidem animalis, quæ consummatur in sola appre-

(1) Hinc utraque sententia, ut bene dicunt Salmant., in idem coincidit, sed secunda, distinguendo per oppositiones ad virtutes, plenior est et facilior, ut animadvertit S. Alphonsus de Ligorio (De peccat. lib. v, n. 32).

(2) Hanc distinctionem innuit scriptura sacra his verbis (I. Joan. II): *Omne quod est in mundo, aut concupiscentia carnis est, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ.* (II. Cor. VII): *Mundamus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus.*

(3) Galat. V, 19. (4) I. Cor. VI, 18. (5) Ephes. V. (6) Moral. lib. XXXI, cap. 17, parum ante fin.

hensione alicujus rei ad votum habitæ; et hæc etiam potest dici delectatio spiritualis, sicut cum aliquis delectatur in laude humana, vel in aliquo hujusmodi. Alia vero delectatio est corporalis, sive naturalis, quæ in ipso tactu corporali perficitur, quæ potest etiam dici delectatio carnalis. Sic igitur illa peccata quæ perficiuntur in delectatione spirituali, vocantur peccata spiritualia; illa vero quæ perficiuntur in delectatione carnali, vocantur peccata carnalia; sicut gula, quæ perficitur in delectatione ciborum, et luxuria, quæ perficitur in delectatione venereorum. Unde et Apostolus dicit [1]: *Emundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus.*

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Glossa [2] ibidem dicit, illa vitia dicuntur opera carnis, non quia in voluptate carnis perficiantur; sed *caro* sumitur ibi pro homine, qui dum secundum se vivit, secundum carnem vivere dicitur, ut etiam Augustinus dicit [3]. Et hujus ratio est ex hoc quod omnis rationis humanæ defectus ex sensu carnali aliquo modo initium habet.

Et per hoc etiam patet responsio ad *secundum.*

Ad *tertium* dicendum, quod in peccatis etiam carnalibus est aliquis actus spiritualis, scilicet actus rationis; sed finis horum peccatorum, a quo denominantur, est delectatio carnis.

Ad *quartum* dicendum, quod, sicut Glossa ordin. ibidem dicit, " specialiter in fornicationis peccato servit anima corpori, intantum ut nihil aliud in ipso momento cogitare homini liceat. „ Delectatio autem gulæ, etsi sit carnalis, non ita absorbet rationem. — Vel potest dici quod in hoc peccato etiam quædam injuria fit corpori, dum inordinate maculatur; et ideo per hoc solum peccatum dicitur specialiter homo in corpus peccare. Avaritia vero, quæ carnalibus peccatis connumeratur, pro adulterio ponitur, quod est injusta usurpatio uxoris alienæ. — Vel potest dici quod res in qua delectatur avarus, corporale quoddam est, et quantum ad hoc connumeratur peccatis carnalibus. Sed ipsa delectatio non pertinet ad carnem, sed ad spiritum; et ideo Gregorius dicit [4], quod est spirituale peccatum.

(1) II. Cor. VII, 1. (2) Ord. ex Augustino, De civ. Dei, lib. XIV, cap. 2, circa fin.

ART. III. — UTRUM PECCATA DISTINGUANTUR SPECIE SECUNDUM CAUSAS.

De his etiam 2 2, prol., et Sent. II, dist. 28, quæst. I, art. 1 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccata distinguantur specie secundum causas. Ab eodem enim habet res speciem a quo habet esse. Sed peccata habent esse ex suis causis. Ergo ab eis etiam speciem sortiuntur. Differunt ergo specie secundum diversitatem causarum.

2. Præterea, inter alias causas minus videtur pertinere ad speciem causa materialis. Sed objectum in peccato est sicut causa materialis. Cum ergo secundum objecta peccata specie distinguantur, videtur quod peccata multo magis secundum alias causas distinguantur specie.

3. Præterea, Augustinus super illud Psalm. LXXIX: *Incensa igni et suffossa,* dicit quod " omne peccatum est ex timore male humiliante, vel ex amore male inflammante; „ dicitur enim I. Joan. II, vers. 16, quod *omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut est concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ.* Dicitur autem aliquid esse in mundo propter peccatum secundum quod mundi nomine amatores mundi significantur, ut Augustinus dicit super Joan. [5]. Gregorius etiam [6] distinguit omnia peccata secundum septem vitia capitalia. Omnes autem hujusmodi divisiones respiciunt causas peccatorum. Ergo videtur quod peccata differant specie secundum diversitatem causarum.

Sed *contra* est, quia secundum hoc omnia peccata essent unius speciei, cum ex una causa causentur. Dicitur enim Eccli. X, 15, quod *initium omnis peccati est superbia;* et I. ad Timoth. ult. 10, quod *radix omnium malorum est cupiditas.* Manifestum est autem esse diversas species peccatorum. Non ergo peccata distinguuntur specie secundum diversitates causarum.

CONCLUSIO. — Distinguuntur peccata specie, non secundum diversas causas activas vel motivas, sed secundum diversos fines, quos sibi peccantes præ-

(3) De civ. Dei, lib. XIV, ib. et cap. 3, a med.
(4) Lib. XXXI Moral. cap. 17, ante fin.
(5) Tract. 2, inter med. et fin.
(6) Moral. lib. XXXI, cap. 17, versus fin.

stituunt; a quibus ut objectis, eorum voluntas movetur.

Respondeo dicendum quod cum quatuor sint causarum genera, diversimode diversis attribuuntur. Causa enim formalis et materialis respiciunt proprie substantiam rei; et ideo substantiæ secundum formam et materiam, specie et genere distinguuntur [1]. Agens autem et finis respiciunt directe motum et operationem; et ideo motus et operationes secundum hujusmodi causas specie distinguuntur. Diversimode tamen; nam principia activa naturalia sunt determinata semper ad eosdem actus; et ideo diversæ species in actibus naturalibus attenduntur non solum secundum objecta, quæ sunt fines vel termini, sed etiam secundum principia activa; sicut calefacere et infrigidare distinguuntur specie secundum calidum et frigidum. Sed principia activa in actibus voluntariis, cujusmodi sunt actus peccatorum, non se habent ex necessitate ad unum; et ideo ex uno principio activo vel motivo possunt diversæ species peccatorum procedere: sicut ex timore male humiliante potest procedere quod homo furetur, et quod occidat, et quod deserat gregem sibi commissum; et hæc eadem possunt procedere ex amore male inflammante [2]. Unde manifestum est quod peccata non differant specie secundum diversas causas activas vel motivas [3], sed solum secundum diversitatem causæ finalis, quia finis est objectum voluntatis. Ostensum est enim supra (quæst. I, art. 3, et quæst. XVIII, art. 4 et 6), quod actus humani habent speciem ex fine.

Ad *primum* ergo dicendum, quod principia activa in actibus voluntariis, cum non sint determinata ad unum, non sufficiunt ad producendum humanos actus, nisi determinetur voluntas ad unum per intentionem finis, ut patet per Philosophum [4], et ideo a fine perficitur esse et species peccati.

Ad *secundum* dicendum, quod objecta, secundum quod comparantur ad actus exteriores, habent rationem materiæ circa quam [5], sed secundum quod comparantur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finium; et ex hoc habent quod dent speciem actui. Quamvis etiam secundum quod sunt materia circa quam, habeant rationem terminorum, a quibus motus specificantur, ut dicitur [6]; sed tamen etiam termini motus dant speciem motibus, inquantum habent rationem finis.

Ad *tertium* dicendum, quod illæ divisiones peccatorum non dantur ad distinguendas species peccatorum, sed ad manifestandas diversas causas eorum.

ART. IV. — UTRUM PECCATUM CONVENIENTER DISTINGUATUR IN PECCATUM IN DEUM, IN SEIPSUM, ET IN PROXIMUM.

De his etiam Sent. I, dist. 42, qu. II, art. 2, quæst. II, et Psal. XXV, corp. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter peccatum distinguatur per peccatum quod est in Deum, in proximum, et in seipsum. Illud enim quod est commune omni peccato [7], non debet poni quasi pars in divisione peccati. Sed commune est omni peccato quod sit contra Deum; ponitur enim in definitione peccati quod sit contra legem Dei, ut supra dictum est (qu. LXXI, art. 6). Non ergo peccatum in Deum debet poni quasi pars in divisione peccatorum.

2. Præterea, omnis divisio debet fieri per opposita. Sed ista tria genera peccatorum non sunt opposita; quicumque enim peccat in proximum, peccat in seipsum et in Deum. Non ergo peccatum convenienter dividitur secundum hæc tria.

3. Præterea, ea quæ sunt extrinsecus non conferunt speciem. Sed Deus et proximus sunt extra nos. Ergo per hæc non distinguuntur peccata secundum speciem. Inconvenienter igitur secundum hæc tria peccatum dividitur.

Sed *contra* est quod Isidorus [8], distinguens peccata, dicit quod "homo dici-

(1) Hinc peccata non distinguuntur specie secundum causam naturalem aut formalem, quia tales causæ substantiam, sed non actum respiciunt, peccata autem sunt actus quidam.
(2) Ita Nicolai. Al. deest *male inflammante.*
(3) Per causas motivas intelligendæ sunt causæ effectivæ, quæ sic movent ut tamen non habeant rationem causæ finalis.
(4) Metaph. lib IX, text. 15 et 16.
(5) Per materialem causam intelligitur materia ex qua; materia vero *circa quam* respectu actus interioris habet rationem finis, et respectu exterioris habet rationem termini vel objecti, atque ita ad genus causæ finalis reducitur.
(6) Phys. lib. V, text. 4, et in Ethic. lib. X, c. 4.
(7) Mortali nempe, quod proprie intelligitur cum simpliciter appellatur peccatum.
(8) In libro de summo bono.

tur peccare in se, in Deum et in proximum. »

CONCLUSIO. — Cum omnia peccata sint actiones inordinatæ, contra eum qui in homine esse deberet, ordinem, ad Deum, ad seipsum, vel ad proximum; recte peccata in Deum, in seipsum, et in proximum distinguuntur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. LXXI, art. 1 et 6), peccatum est actus inordinatus. Triplex autem ordo in homine debet esse: unus quidem secundum comparationem ad regulam rationis, prout scilicet omnes actiones et passiones nostræ debent secundum regulam rationis commensurari; alius autem ordo est per comparationem ad regulam divinæ legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et si quidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret. Sed quia homo est naturaliter animal politicum et sociale, ut probatur [1], ideo necesse est quod sit tertius ordo, quo homo ordinetur ad alios homines, quibus convivere debet. Horum autem ordinum primus continet secundum, et excedit ipsum. Quæcumque enim continentur sub ordine rationis, continentur sub ordine ipsius Dei. Sed quædam continentur sub ordine ipsius Dei, quæ excedunt rationem humanam; sicut ea quæ sunt fidei, et quæ debentur soli Deo. Unde qui in talibus peccat, dicitur in Deum peccare, sicut hæreticus, et sacrilegus, et blasphemus. Similiter etiam secundus ordo includit tertium, et excedit ipsum; quia in omnibus in quibus ordinamur ad proximum, oportet nos dirigi secundum regulam rationis. Sed in quibusdam dirigimur secundum rationem, quantum ad nos tantum, non autem quantum ad proximum: et quando in his peccatur, dicitur homo peccare in seipsum, sicut patet de guloso, luxurioso et prodigo; quando vero peccat homo in his quibus ad proximum ordinatur, dicitur peccare in proximum, sicut patet de fure et homicida. Sunt autem diversa quibus homo ordinatur ad Deum, ad proximum et ad seipsum. Unde hæc distinctio peccatorum est secundum objecta, secundum quæ diversificantur species peccatorum; unde hæc distinctio peccatorum proprie est secundum diversas peccatorum species; nam et virtutes, quibus peccata opponuntur, secundum hanc differentiam specie distinguuntur. Manifestum est enim ex dictis (quæst. LXII, art. 1, 2 et 3) quod virtutibus theologicis homo ordinatur ad Deum; temperantia vero et fortitudine ad seipsum; justitia autem ad proximum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod peccare in Deum, secundum quod ordo qui est ad Deum includit omnem humanum ordinem, commune est omni peccato; sed quantum ad id quod ordo Dei excedit alios duos ordines, sic peccatum in Deum est speciale genus peccati.

Ad *secundum* dicendum, quod quando aliqua quorum unum includit alterum, ab invicem distinguuntur, intelligitur fieri distinctio, non secundum illud quod unum continetur in altero, sed secundum id quod unum excedit alterum; sicut patet in divisione numerorum et figurarum. Non enim triangulus dividitur contra quadratum, secundum quod continetur in eo, sed secundum quod exceditur ab eo; et similiter est dicendum de ternario et quaternario.

Ad *tertium* dicendum, quod Deus et proximus, quamvis sint exteriora respectu ipsius peccantis, non tamen sunt extranea respectu actus peccati; sed comparantur ad ipsum sicut propria objecta ipsius [2].

ART. V. — UTRUM DIVISIO PECCATORUM, QUÆ EST SECUNDUM REATUM DIVERSIFICET SPECIEM [3].

De his etiam infra, quæst. LXXXVIII, art. 1 et 2, et Sent. I, dist. 17, quæst. II, art. 5 corp. et II, dist. 42, quæst. I, art. 3, et IV dist. 16, qu. III, art. 2, quæst. IV ad 5, et Cont. gent. lib. III, cap. 139 fin. et 167.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod divisio peccatorum quæ est secundum reatum, diversificet speciem; puta cum dividitur secundum veniale et mortale. Ea enim quæ in infinitum differunt, non possunt esse unius speciei, nec etiam unius generis. Sed veniale et mortale peccatum differunt in infinitum; veniali enim debetur pœna temporalis, mortali pœna æterna: mensura autem pœnæ respondet quantitati culpæ, secundum illud Deuteron. XXV, 2: *Pro men-*

(1) Polit. lib. I, cap. 2, a princ.

(2) Hinc objecta illorum peccatorum sunt specie vel etiam genere distincta.

(3) Secundum reatum sive obligationem quæ sit vel ad æternam vel ad temporalem pœnam.

tura delicti erit et plagarum modus. Ergo veniale et mortale non sunt unius generis, nec dicendum quod sint unius speciei [1].

2. Præterea, quædam peccata sunt mortalia ex suo genere, sicut homicidium et adulterium; quædam vero ex suo genere sunt peccata venialia, sicut verbum otiosum, et risus superfluus. Ergo peccatum veniale et mortale specie differunt.

3. Præterea, sicut se habet actus virtuosus ad præmium, ita se habet peccatum ad pœnam. Sed præmium est finis virtuosi actus. Ergo et pœna est finis peccati. Sed peccata distinguuntur specie secundum fines, ut dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 1). Ergo etiam distinguuntur specie secundum reatum pœnæ.

Sed *contra*, ea quæ constituunt speciem, sunt priora, sicut differentiæ specificæ. Sed pœna sequitur culpam, sicut effectus ejus. Ergo peccata non differunt specie secundum reatum pœnæ.

CONCLUSIO. — Cum in peccatis reatus per accidens sit ex parte ipsius peccantis; non potest differentia venialis et mortalis peccati, vel alia quæcumque penes reatum sumpta, peccatorum species distinguere.

Respondeo dicendum quod eorum quæ specie differunt, duplex differentia invenitur: una quidem quæ constituit diversitatem specierum, et talis differentia nunquam invenitur nisi in speciebus diversis, sicut " rationale et irrationale, animatum et inanimatum; „ alia autem differentia est consequens diversitatem speciei; et talis differentia, etsi in aliquibus consequatur diversitatem speciei, in aliis tamen potest inveniri in eadem specie [2]; sicut album et nigrum consequuntur diversitatem speciei corvi et cycni; tamen invenitur hujusmodi differentia in eadem hominis specie. Dicendum est ergo quod differentia venialis et mortalis peccati, vel quæcumque alia differentia quæ sumitur penes reatum, non potest esse differentia constituens diversitatem speciei. Nunquam enim id quod est per accidens, constituit speciem. Id autem quod est præter intentionem agentis, est per accidens [3]. Manifestum est autem quod pœna est præter intentionem peccantis: unde per accidens se habet ad peccatum ex parte ipsius peccantis. Ordinatur tamen ad peccatum ab exteriori, scilicet ex justitia judicantis, qui secundum diversas conditiones peccatorum diversas pœnas infligit. Unde differentia quæ est ex reatu pœnæ, potest consequi diversam speciem peccatorum; non autem constituit diversitatem speciei. Differentia autem peccati venialis et mortalis consequitur diversitatem inordinationis quæ complet rationem peccati. Duplex enim est inordinatio: una per subtractionem principii ordinis; alia, qua etiam salvato principio ordinis, fit inordinatio circa ea quæ sunt post principium; sicut in corpore animalis quandoque quidem inordinatio complexionis procedit usque ad destructionem principii vitalis; et hæc est mors; quandoque vero, salvo principio vitæ, fit deordinatio quædam in humoribus, et tunc est ægritudo. Principium autem totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis, sicut principium indemonstrabile in speculativis, ut dicitur [4]. Unde quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo, cui unitur per charitatem, tunc est peccatum mortale; quando vero fit deordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale. Sicut enim in corporibus deordinatio mortis, quæ est per remotionem principii vitæ, est irreparabilis secundum naturam, inordinatio autem ægritudinis reparari potest propter id quod salvatur principium vitæ, similiter est in his quæ pertinent ad animam; nam in speculativis, qui errat circa principia, impersuasibilis est; qui autem errat salvatis principiis, per ipsa principia revocari potest [5]. Et similiter in operativis, qui peccando avertitur ab ultimo fine, quantum est ex natura peccati, habet lapsum irreparabilem, et ideo dicitur peccare mortaliter, æternaliter puniendus. Qui vero peccat citra aversionem

(1) Ita cum cod. Alcan. aliisque Nicolai, et edit. Patav. Edit. Rom.: *Nec dum quod sint unius speciei.* Theologi legendum monent: *Nedum unius speciei.*

(2) Ita cum cod. Alcan. aliisque editi passim. Garcia cum cod. Tarracon.: *Quæ sunt eadem specie.*

(3) Ut patet Physic. lib. II, text. 50.

(4) Ethic. lib. VII, cap. 8, circa med.

(5) Qui venialiter peccat, non circa principia, sed circa conclusiones tantum errat.

a Deo, ex ipsa ratione peccati reparabiliter deordinatur, quia salvatur principium; et ideo dicitur peccare venialiter, quia scilicet non ita peccat, ut mereatur interminabilem pœnam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod peccatum mortale et veniale differunt in infinitum ex parte aversionis, non autem ex parte conversionis, per quam respicit objectum, unde peccatum speciem habet. Unde nihil prohibet in eadem specie inveniri aliquod peccatum mortale et veniale, sicut primus motus in genere adulterii est peccatum veniale; et verbum otiosum, quod plerumque est veniale, potest etiam esse mortale [1].

Ad *secundum* dicendum, quod ex hoc quod invenitur aliquod peccatum mortale ex genere, et aliquod peccatum veniale ex genere, sequitur quod talis differentia consequatur diversitatem peccatorum secundum speciem, non autem quod causet eam. Talis autem differentia potest inveniri etiam in his quæ sunt ejusdem speciei, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod præmium est de intentione merentis vel virtuose agentis; sed pœna non est de intentione peccantis, sed magis est contra voluntatem ipsius. Unde non est similis ratio.

ART. VI. — UTRUM PECCATUM COMMISSIONIS ET OMISSIONIS DIFFERANT SPECIE.

De his etiam Sent. II, dist. 42, quæst. II, art. 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum commissionis et omissionis specie differant. Delictum enim contra peccatum dividitur Eph. II, 1, ubi dicitur: *Cum essetis mortui delictis et peccatis vestris,* et exponit ibi Glossa interlin.: " Delictis, id est, dimittendo quæ jubentur; et peccatis, scilicet agendo prohibita. „ Ex quo patet, quod per delictum intelligitur peccatum omissionis; per peccatum, peccatum commissionis. Differunt igitur specie, cum ex opposito dividantur tanquam diversæ species.

2. Præterea, peccato per se convenit quod sit contra legem Dei; ponitur enim in ejus definitione, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXI, art. 6). Sed in lege Dei alia sunt præcepta affirmativa, contra quæ est peccatum omissionis; et alia præcepta negativa, contra quæ est peccatum commissionis. Ergo peccatum omissionis et peccatum commissionis differunt specie.

3. Præterea, omissio et commissio differunt, sicut affirmatio et negatio. Sed affirmatio et negatio non possunt esse unius speciei, quia negatio non habet speciem; " non entis enim non sunt species, neque differentiæ, „ ut Philosophus dicit [2]. Ergo omissio et commissio non possunt esse unius speciei.

Sed *contra*, in eadem specie peccati invenitur omissio et commissio. Avarus enim et aliena rapit, quod est peccatum commissionis; et sua non dat quibus dare debet, quod est peccatum omissionis. Ergo omissio et commissio non differunt specie.

CONCLUSIO. — Quoniam commissionis et omissionis peccata ex eodem motivo procedunt, atque ad finem eumdem ordinantur (avarus enim et rapit et non dat quæ dare debet quo pecuniam accumulet), constat illa, si objecta unde propria et formalis peccatorum distinctio sumenda est, spectetur, non differre specie; differunt autem largius de specie loquendo materialiter.

Respondeo dicendum quod in peccatis invenitur duplex differentia, una materialis et alia formalis; materialis quidem attenditur secundum naturalem speciem actuum peccati; formalis autem secundum ordinem ad unum finem proprium, quod etiam [3] est objectum proprium. Unde inveniuntur aliqui actus materialiter specie differentes, qui tamen formaliter sunt in eadem specie peccati, quia ad idem ordinantur; sicut ad eamdem speciem homicidii pertinet jugulatio, lapidatio et perforatio, quamvis actus sint specie differentes secundum speciem naturæ. Sic ergo, si loquamur de specie peccati omissionis et commissionis materialiter, differunt specie; large tamen loquendo de specie, secundum quod negatio vel privatio speciem habere potest. Si autem loquamur de specie peccati omissionis et commissionis formaliter, sic non differunt specie, quia ad idem ordinantur, et ex eodem motivo procedunt [4]. Avarus enim ad

(1) Puta cum est impedimentum necessarii actus, vel cum temporis notabili jactura in fabulas inanes protrahitur.

(2) Phys lib. IV, text. 67. (3) Al., deest *etiam*.
(4) Observandum est, ait Sylvius, B. Thomam non negare quin peccatum commissionis et o-

congregandum pecuniam et rapit, et non dat ea quæ dare debet; et similiter gulosus ad satisfaciendum gulæ et superflua comedit, et jejunia debita prætermittit; et idem est videre in cæteris. Semper enim in rebus negatio fundatur super aliqua affirmatione, quæ est quodammodo causa ejus. Unde etiam in rebus naturalibus ejusdem rationis est quod ignis calefaciat, et quod non infrigidet.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa divisio quæ est per commissionem et omissionem, non est secundum diversas species formales, sed materiales tantum, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod necesse fuit in lege Dei proponi diversa præcepta affirmativa et negativa, ut gradatim homines introducerentur ad virtutem, prius quidem abstinendo a malo, ad quod inducimur per præcepta negativa, et postmodum faciendo bonum, ad quod inducimur per præcepta affirmativa. Et sic præcepta affirmativa et negativa non pertinent ad diversas virtutes, sed ad diversos gradus virtutis; et per consequens non oportet quod contrarientur diversis peccatis secundum speciem. Peccatum etiam non habet speciem ex parte aversionis, quia secundum hoc est negatio vel privatio; sed ex parte conversionis, secundum quod est actus quidam. Unde secundum diversa præcepta legis non diversificantur peccata secundum speciem [1].

Ad *tertium* dicendum quod objectio illa procedit de materiali diversitate speciei. Sciendum est tamen quod negatio, etsi proprie non sit in specie, constituitur tamen in specie per reductionem ad aliquam affirmationem quam sequitur.

ART. VII. — UTRUM CONVENIENTER DIVIDATUR PECCATUM IN PECCATUM CORDIS, ORIS, ET OPERIS.

De his etiam infra, quæst. CX, art. 5 et 6 corp., et 2 2, prol. et Sent. II, dist. 42, quæst. II, art. 2, quæst. 1.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dividatur peccatum in peccatum " cordis, oris, et operis. „ Augustinus enim [1] ponit tres gradus peccati, quorum primus est, " cum carnalis sensus illecebram quamdam ingerit, „ quod est peccatum cogitationis; secundus gradus est, " quando sola cogitationis delectatione aliquis contentus est; „ tertius gradus est, " quando faciendum decernitur per consensum. „ Sed tria hæc pertinent ad peccatum cordis. Ergo inconvenienter peccatum cordis ponitur quasi unum genus peccati.

2. Præterea, Gregorius [3] ponit quatuor gradus peccati, quorum primus est " culpa latens in corde; „ secundus, " cum exterius publicatur; „ tertius est, " cum consuetudine roboratur; „ quartus est, " cum usque ad præsumptionem divinæ misericordiæ, vel ad desperationem homo procedit; „ ubi non distinguitur peccatum operis a peccato oris; et adduntur duo alii peccatorum gradus. Ergo inconveniens fuit prima divisio.

3. Præterea, non potest esse peccatum in ore vel in opere, nisi fiat prius in corde. Ergo ista peccata specie non differunt. Non ergo debent contra se invicem dividi.

Sed *contra* est quod Hieronymus dicit super Ezech. [4]: " Tria sunt generalia delicta, quibus humanum subjacet genus; aut enim cogitatione, aut sermone, aut opere peccamus. „

CONCLUSIO. — Quodvis peccatum dividitur in peccatum cordis, oris, et operis: non sicut in diversas species completas, nam consummatio peccati est in opere; sed secundum diversos gradus ejusdem peccati secundum speciem.

Respondeo dicendum quod aliqua inveniuntur differre specie dupliciter: uno modo ex eo quod utrumque habet speciem completam, sicut equus et bos differunt specie; alio modo prout secundum diversos gradus in aliqua generatione vel motu accipiuntur diversæ species; sicut ædificatio est completa generatio domus; collocatio autem fundamenti, et erectio parietis sunt species incompletæ, ut patet per Philosophum [5]; et idem etiam potest dici in generatio-

missionis possint differre specie, quatenus considerantur formaliter et secundum genus moris; cum nimis evidens sit omissionem sacri et commissionem furti vel homicidii esse peccata specie diversa; sed vult docere quod diversitatem specificam non habeant ex eo quod unum sit commissio, alterum omissio.

(1) Ut peccata diversificentur secundum speciem, requiruntur plura præcepta quæ specialem ac distinctam habent repugnantiam cum recta ratione. (2) De Trin. lib. XII, cap. 12.

(3) Moral. lib. IV, cap. 25, a princ.

(4) In illud cap. 43: *Cum compleveris expiationem.* (5) Ethic. lib. X, cap. 1.

nibus animalium. Sic igitur peccatum dividitur per hæc tria, scilicet peccatum cordis, oris, et operis, non sicut per diversas species completas; nam consummatio peccati est in opere, unde peccatum operis habet speciem completam; sed prima inchoatio ejus est quasi fundatio in corde; secundus autem gradus ejus est in ore, secundum quod homo prorumpit facile ad manifestandum conceptum cordis; tertius autem gradus jam est in consummatione operis. Et sic hæc tria differunt secundum diversos gradus peccati. Patet tamen quod hæc tria pertinent ad unam perfectam peccati speciem, cum ab eodem motivo procedant. Iracundus enim ex hoc quod appetit vindictam, primo quidem perturbatur in corde; secundo in verba contumeliosa prorumpit; tertio vero procedit usque ad facta injuriosa; et idem patet in luxuria et in quolibet alio peccato.

Ad *primum* ergo dicendum, quod omne peccatum cordis convenit in ratione occulti; et secundum hoc ponitur unus gradus, qui tamen per tres gradus distinguitur, scilicet cogitationis, delectationis et consensus.

Ad *secundum* dicendum, quod peccatum oris et operis conveniunt in manifestatione; et propter hoc ea Gregorius [1] sub uno computat; Hieronymus autem [2] distinguit ea, quia in peccato oris est manifestatio tantum, et principaliter intenta; in peccato vero operis est principaliter explctio interioris conceptus cordis, sed manifestatio est ex consequenti; consuetudo vero et desperatio sunt gradus consequentes post speciem perfectam peccati, sicut adolescentia et juventus post perfectam hominis generationem.

Ad *tertium* dicendum, quod peccatum cordis et oris non distinguuntur a peccato operis, quando simul cum eo conjunguntur; sed prout quodlibet horum per se invenitur; sicut etiam pars motus non distinguitur a toto motu, quando motus est continuus, sed solum quando motus sistit in medio.

(1) Loc. cit. in arg.
(2) Loc. cit in arg. *Sed cont.*
(3) In Isagog. cap. ult.
(4) Met. lib. I, text. 37.
(5) Metaph. lib. X, text. 13 et 14.

ART. VIII. — UTRUM SUPERABUNDANTIA ET DEFECTUS DIVERSIFICENT SPECIES PECCATORUM.

De his etiam De malo, q. II, art. 6, et quæst. XIV, art. 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod superabundantia et defectus non diversificent species peccatorum. Superabundantia enim et defectus differunt secundum magis et minus. Sed magis et minus non diversificant speciem. Ergo superabundantia et defectus non diversificant speciem peccatorum.

2. Præterea, sicut peccatum in agibilibus est ex hoc quod recedit a rectitudine rationis, ita falsitas in speculativis est ex hoc quod recedit a veritate rei. Sed non diversificatur species falsitatis ex hoc quod aliquis dicit plus vel minus esse quam sit in re. Ergo etiam non diversificatur species peccati ex hoc quod recedit a rectitudine rationis in plus vel minus.

3. Præterea, " ex duabus speciebus non constituitur una species, „ ut Porphyrius dicit [3] et Arist. [4]. Sed superabundantia et defectus uniuntur in uno peccato; sunt enim simul quidam illiberales et prodigi; quorum duorum illiberalitas est peccatum secundum defectum; prodigalitas autem secundum superabundantiam. Ergo superabundantia et defectus non diversificant speciem peccatorum.

Sed *contra*, " contraria differunt secundum speciem; „ nam " contrarietas est differentia secundum formam, „ ut dicitur [5]. Sed vitia quæ differunt secundum superabundantiam et defectum, sunt contraria, sicut illiberalitas prodigalitati. Ergo differunt secundum speciem.

CONCLUSIO. — Peccata secundum superabundantiam et defectum sunt non solum a se invicem secundum speciem diversa, verum etiam contraria: cum ex diversis, iisque contrariis objectis motivis causentur, a quibus specificantur actus peccati.

Respondeo dicendum quod cum in peccato sint duo, scilicet ipse actus et inordinatio ejus, prout recedit ab ordine rationis et legis divinæ, species peccati attenditur non ex parte inordinationis, quæ est præter intentionem peccantis, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), sed magis ex parte ipsius actus, secundum quod terminatur ad objectum in quod fertur intentio pec-

cantis. Et ideo ubicumque occurrit diversum motivum inclinans intentionem ad peccandum, ibi est diversa species peccati. Manifestum est autem quod non est idem motivum ad peccandum in peccatis quæ sunt secundum superabundantiam, et in peccatis quæ sunt secundum defectum; quinimo sunt contraria motiva; sicut motivum in peccato intemperantiæ est amor delectationum corporalium, motivum autem in peccato insensibilitatis est odium earum. Unde hujusmodi peccata non solum differunt specie, sed etiam sunt sibi invicem contraria.

Ad *primum* ergo dicendum, quod magis et minus, etsi non sint causa diversitatis speciei, consequuntur tamen quandoque species differentes, prout proveniunt ex diversis formis; sicut si dicatur quod ignis est levior aere [1]. Unde Philosophus dicit [2], quod " qui posuerunt non esse diversas species amicitiarum propter hoc quod dicuntur secundum magis et minus, non sufficienti crediderunt signo. „ Et hoc modo superexcedere rationem et deficere ab ea, pertinent ad diversa peccata secundum speciem, inquantum consequuntur diversa motiva.

Ad *secundum* dicendum, quod intentio peccantis non est ut recedat a ratione; et ideo non efficitur ejusdem rationis peccatum superabundantiæ et defectus propter recessum ab eadem rationis rectitudine. Sed quandoque ille qui dicit falsum, intendit veritatem occultare; unde quantum ad hoc non refert utrum dicat plus vel minus. Si tamen recedere a veritate non [3] sit præter intentionem, tunc manifestum est quod ex diversis causis aliquis movetur ad dicendum plus vel minus; et secundum hoc diversa est ratio falsitatis: sicut patet de jactatore, qui superexcedit dicendo falsum, quærens gloriam; et de deceptore, qui diminuit evadens debiti solutionem; unde et quædam falsæ opiniones sunt sibi invicem contrariæ.

Ad *tertium* dicendum, quod prodigus et illiberalis potest esse aliquis secundum diversa; ut scilicet sit aliquis illiberalis in accipiendo quæ non debet, et prodigus in dando quæ non debet. Nihil autem prohibet, contraria inesse eidem secundum diversa [4].

(1) Ea levitas non diversificat ignem ab aere, sed consequitur diversas eorum formas, ob quas ista elementa specie differunt.
(2) Ethic. lib. VIII, cap. 1, in fin.
(3) Ita codd. Tarrac. et Alcan. Al., deest *non*.
(4) Hinc peccata specie differunt, non tantum quæ diversis virtutibus, sed etiam quæ eidem opponuntur extreme, ut prodigalitas et avaritia.

ART. IX. — UTRUM PECCATA DIVERSIFICENTUR SPECIE SECUNDUM DIVERSAS CIRCUMSTANTIAS [5].

De his etiam 2 2, qu. LIII, art. 2 ad 3, et qu. XCII, art. 2 corp. et quæst. CXLVIII, art. 4 ad 1 et 2 et 3, et Sent. III, dist. 36, art. 5, et De malo, quæst. II, art. 6, et quæst. IV, art. 3.

Ad nonum sic procedítur. 1. Videtur quod vitia et peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias; quia, ut dicit Dionysius [6], " malum contingit ex singularibus defectibus. „ Singulares autem defectus sunt corruptiones singularum circumstantiarum. Ergo ex singulis circumstantiis corruptis singulæ species peccatorum consequuntur.

2. Præterea, peccata sunt quidam actus humani. Sed actus humani interdum accipiunt speciem a circumstantiis, ut supra habitum est (qu. XVIII, art. 10). Ergo peccata differunt specie, secundum quod diversæ circumstantiæ corrumpuntur.

3. Præterea, diversæ species gulæ assignantur secundum particulas quæ in hoc versiculo continentur:

Præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose.

Hæc autem pertinent ad diversas circumstantias: nam præpropere est antequam oportet; nimis, plus quam oportet; et idem patet in aliis. Ergo species peccati diversificantur secundum diversas circumstantias.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [7] quod singula vitia peccant agendo " plus quam oportet et quando non oportet; „ et similiter secundum omnes alias circumstantias. Non ergo secundum hoc diversificantur peccatorum species.

CONCLUSIO. — Peccati circumstantiæ non distinguunt peccata secundum speciem, nisi ex diversis motivis proveniant.

(5) Omnes circumstantiæ in hoc versu recensentur:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

(6) De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22.
(7) Ethic. lib. III, cap. 7, in princ. lib. IV, c. 1.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), ubi occurrit aliud motivum ad peccandum, ibi est alia peccati species: quia motivum ad peccandum est finis et objectum. Contingit autem quandoque quod in corruptionibus diversarum circumstantiarum est idem motivum; sicut illiberalis ab eodem motivo habet quod accipiat quando non oportet, et ubi non oportet, et plus quam oportet, et similiter de aliis circumstantiis: hoc enim facit propter inordinatum appetitum pecuniæ congregandæ. Et in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones non diversificant species peccatorum, sed pertinent ad unam et eamdem peccati speciem. Quandoque vero contingit quod corruptiones diversarum circumstantiarum proveniunt a diversis motivis: puta quod aliquis præpropere comedat, potest provenire ex hoc quod homo non potest ferre dilationem cibi propter facilem consumptionem humiditatis; quod vero appetat immoderatum cibum, potest contingere propter virtutem naturæ potentem ad convertendum multum cibum; quod autem aliquis appetat cibos deliciosos, contingit propter appetitum delectationis quæ est in cibo. Unde in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones inducunt diversas peccati species [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod malum, inquantum hujusmodi, privatio est; et ideo diversificatur specie secundum ea quæ privantur, sicut et cæteræ privationes. Sed peccatum non sortitur speciem ex parte privationis vel aversionis, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), sed ex conversione ad objectum actus.

Ad *secundum* dicendum, quod circumstantia nunquam transfert actum in aliam speciem, nisi quando est aliud motivum.

Ad *tertium* dicendum, quod in diversis speciebus gulæ diversa sunt motiva, sicut dictum est (in corp. art.).

QUÆSTIO LXXIII.

DE COMPARATIONE PECCATORUM AD INVICEM, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de comparatione peccatorum ad invicem; et circa hoc quæruntur decem: 1. Utrum omnia peccata et vitia sint connexa. — 2. Utrum omnia sint paria. — 3. Utrum gravitas peccatorum attendatur secundum objecta. — 4. Utrum secundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur. — 5. Utrum peccata carnalia sint graviora quam spiritualia. — 6. Utrum secundum causas peccatorum attendatur gravitas peccatorum. — 7. Utrum secundum circumstantias. — 8. Utrum secundum quantitatem nocumenti. — 9. Utrum secundum conditionem personæ in quam peccatur. — 10. Utrum propter magnitudinem personæ peccantis aggravetur peccatum.

ART. I. — UTRUM OMNIA PECCATA SINT CONNEXA.

De his etiam part. III, quæst. LXXXVI, art. 3, et Sent. III, dist. 36, art. 5, et dist. 15, quæst. I, art. 3, quæst. I, corp. et dist. 16, quæst. II, art. 1, quæst. II corp. et dist. 18, quæst. II, art. 5, quæst. III ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia peccata sint connexa. Dicitur enim Jacobi II, 16: *Quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus.* Sed idem est esse reum omnium mandatorum legis, quod habere omnia peccata: quia, sicut Ambrosius dicit [2], " peccatum est transgressio legis divinæ, et cælestium inobedientia mandatorum. „ Ergo quicumque peccat in uno peccato, subjicitur omnibus peccatis.

2. Præterea, quodlibet peccatum excludit virtutem sibi oppositam. Sed qui caret una virtute, caret omnibus, ut patet ex supradictis (quæst. LXV, art. 1). Ergo qui peccat in uno peccato, privatur omnibus virtutibus. Sed qui caret virtute, habet vitium oppositum. Ergo qui habet unum peccatum, habet omnia peccata.

3. Præterea, virtutes omnes sunt connexæ, quæ conveniunt in uno principio, ut supra habitum est (quæst. LXV, art. 1 et 2). Sed sicut virtutes conveniunt in uno principio, ita et peccata: quia, sicut amor Dei, qui facit civitatem Dei, est principium et radix omnium virtutum; ita amor sui, qui facit civitatem Babylonis, est radix omnium peccatorum, ut patet per Augustinum [3]. Ergo etiam omnia vitia et peccata sunt connexa: ita ut qui unum habet, habeat omnia.

Sed *contra*, quædam vitia sunt sibi invicem contraria, ut patet per Philo-

(1) Hinc peccata specie diversificantur secundum circumstantias, quotiescumque diversas difformitatis rationes inducunt.

(2) Lib. De Parad. cap 8, ante med.

(3) De civ. Dei, lib. XIV, cap. 28 et ult., et in Psal. LXIV, parum a princ.

sophum [1]. Sed impossibile est contraria simul inesse eidem. Ergo impossibile est omnia peccata et vitia sibi esse invicem connexa.

CONCLUSIO. — Quum vitia quædam seu peccata sibi invicem sint contraria, quæ simul eidem inesse non possunt; fieri non potest ut omnia peccata sint connexa.

Respondeo dicendum quod aliter se habet intentio agentis secundum virtutem ad sequendum rationem, et aliter intentio peccantis ad divertendum a ratione. Cujuslibet enim agentis secundum virtutem intentio est ut ipsius rationis regulam sequatur; et ideo omnium virtutum intentio in idem tendit; et propter hoc omnes virtutes habent connexionem ad invicem in ratione recta agibilium, quæ est prudentia, sicut supra dictum est (quæst. LXV, art. 1). Sed intentio peccantis non est ad hoc quod recedat ab eo quod est secundum rationem, sed potius quod tendat in aliquod bonum appetibile, a quo speciem sortitur. Hujusmodi autem bona, in quæ tendit intentio peccantis a ratione recedens, sunt diversa, nullam connexionem habentia ad invicem, imo etiam interdum sunt contraria. Cum igitur vitia et peccata speciem habeant secundum illud ad quod convertuntur, manifestum est quod secundum illud quod perficit species peccatorum, nullam connexionem habent peccata ad invicem. Non enim peccatum committitur in accedendo a multitudine ad unitatem, sicut accidit in virtutibus, quæ sunt connexæ; sed potius in recedendo ab unitate ad multitudinem [2].

Ad *primum* ergo dicendum, quod Jacobus loquitur de peccato, non ex parte conversionis, secundum quod peccata distinguuntur, sicut dictum est (in corp. art. et quæst. LXXII, art. 1); sed loquitur de eis ex parte aversionis, inquantum scilicet homo peccando recedit a legis mandato. Omnia autem legis mandata sunt ab uno et eodem, ut ipse ibidem dicit; et ideo idem Dens contemnitur in omni peccato; et ex hac parte dicit quod *qui offendit in uno, factus est omnium reus;* quia scilicet in uno peccato peccando, incurrit pœnæ reatum ex hoc quod contemnit Deum, ex cujus contemptu provenit omnium peccatorum reatus.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. LXXI, art. 4) non per quemlibet actum peccati tollitur virtus opposita; nam peccatum veniale virtutem non tollit; peccatum autem mortale tollit virtutem infusam, inquantum avertit a Deo; sed unus actus peccati etiam mortalis non tollit habitum virtutis acquisitæ; sed si multiplicentur actus, intantum quod generetur contrarius habitus, excluditur habitus virtutis acquisitæ; qua exclusa, excluditur prudentia; quia cum homo agit contra quamcumque virtutem, agit contra prudentiam, sine qua nulla virtus moralis esse potest, ut supra habitum est (quæst. LVIII, art. 4 et qu. LXV, art. 1): et ideo per consequens excluduntur omnes virtutes morales quantum ad perfectum et formale esse virtutis, quod habent secundum quod participant prudentiam; remanent tamen inclinationes ad actus virtutum non habentes rationem virtutis. Sed non sequitur quod propter hoc homo incurrat omnia vitia vel peccata: primo quidem, quia uni virtuti plura vitia opponuntur, ita quod virtus potest privari [3] per unum eorum, etiamsi alterum eorum non adsit; secundo, quia peccatum directe opponitur virtuti, quantum ad inclinationem virtutis ad actum, ut supra dictum est (quæst. LXXI, art. 1). Unde, remanentibus aliquibus inclinationibus virtuosis, non potest dici quod homo habeat vitia vel peccata opposita.

Ad *tertium* dicendum, quod amor Dei est congregativus, inquantum affectum hominis a multis ducit in unum; et ideo virtutes quæ ex amore Dei causantur, connexionem habent. Sed amor sui disgregat affectum hominis in diversa, prout scilicet homo se amat appetendo sibi bona temporalia, quæ sunt varia et diversa; et ideo vitia et peccata, quæ causantur ex amore sui, non sunt connexa.

(1) Ethic. lib. II, cap. 8.

(2) Quod confirmatur ex Scriptura sacra (Jac. II): *Quod si non mœchaberis, occides autem, factus es transgressor legis;* manifeste enim supponitur posse quempiam esse homicidam, qui non sit mœchus.

(3) Juxta phrasim familiarem S. Thomæ pro eo quod est *removeri.*

ART. II. — UTRUM OMNIA PECCATA SINT PARIA [1].

De his etiam Sent. I, dist. 42, art. 5, et Cont. gent. lib. III, cap. 139, et De malo, quæst. II, art. 9, et Matth. XI, col. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia peccata sint paria. Peccare enim est facere quod non licet. Sed facere quæ non licet, uno et eodem modo in omnibus reprehenditur. Ergo peccare uno et eodem modo reprehenditur. Non ergo unum peccatum est alio gravius.

2. Præterea, omne peccatum consistit in hoc quod homo transgreditur regulam rationis, quæ ita se habet ad actus humanos, sicut regula linearis in corporalibus rebus. Ergo peccare simile est ei quod est lineas transilire. Sed lineas transilire est æqualiter et uno modo, etiamsi aliquis longius recedat vel propinquius stet, quia privationes non recipiunt magis vel minus. Ergo omnia peccata sunt æqualia.

3. Præterea, peccata virtutibus opponuntur. Sed omnes virtutes æquales sunt, ut Tullius dicit in Paradoxis [2]. Ergo omnia peccata sunt paria.

Sed *contra* est quod Dominus dicit ad Pilatum [3]: *Qui tradidit me tibi, majus peccatum habet;* et tamen constat quod Pilatus aliquod peccatum habuit. Ergo unum peccatum est majus alio.

CONCLUSIO. — Cum per peccata non prorsus omni rationis bono privemur, sed nunc magis, nunc minus a rationis rectitudine nos recedere contingat; peccata omnia paria esse dici non potest.

Respondeo dicendum quod opinio stoicorum fuit, quam Tullius prosequitur in Paradoxis [4], quod omnia peccata sunt paria. Et ex hoc etiam derivatus est quorumdam hæreticorum error, qui ponentes omnia peccata esse paria, dicunt etiam omnes pœnas inferni esse pares. Et quantum ex verbis Tullii perspici potest, stoici ducebantur ex hoc quod considerabant peccatum ex parte privationis tantum, prout scilicet est recessus a ratione: unde simpliciter æstimantes quod nulla privatio susciperet magis et minus, posuerunt omnia peccata esse paria. Sed si quis diligenter consideret, inveniet duplex privationum genus. Est enim quædam simplex et pura privatio, quæ consistit quasi in corruptum esse; sicut mors est privatio vitæ, et tenebra est privatio luminis; et tales privationes non recipiunt magis et minus, quia nihil residuum est de habitu opposito; unde non minus est mortuus aliquis primo die mortis, et tertio vel quarto, quam post annum quando jam cadaver fuerit resolutum; et similiter non est magis tenebrosa domus, si lucerna sit operta pluribus velaminibus, quam si sit operta uno solo velamine totum lumen intercludente. Est autem alia privatio non simplex, sed aliquid retinens de habitu opposito; quæ quidem privatio magis consistit in corrumpi quam in corruptum esse; sicut ægritudo, quæ privat debitam commensurationem humorum, ita tamen quod aliquid ejus remaneat, alioquin non remaneret animal vivum; et similiter est de turpitudine et aliis hujusmodi. Hujusmodi autem privationes recipiunt magis et minus ex parte ejus quod remanet de habitu contrario. Multum enim refert ad ægritudinem vel turpitudinem, utrum plus vel minus a debita commensuratione humorum vel membrorum recedatur. Et similiter dicendum est de vitiis et peccatis; sic enim in eis privatur debita commensuratio rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur; alioquin malum, si sit integrum, destruit seipsum, ut dicitur [5]. Non enim posset remanere substantia actus, vel affectio [6] agentis, nisi aliquid remaneret de ordine rationis. Et ideo multum interest ad gravitatem peccati, utrum plus vel minus recedatur a rectitudine rationis. Et secundum hoc dicendum est quod non omnia peccata sunt paria.

Ad *primum* ergo dicendum, quod peccata committere non licet propter aliquam deordinationem quam habent: unde illa quæ majorem deordinationem continent, sunt magis illicita, et per consequens graviora peccata.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procedit de peccato, ac si esset privatio pura.

Ad *tertium* dicendum, quod virtutes sunt æquales proportionaliter in uno

(1) Stoici docuerunt omnia peccata esse paria, et eos secuti sunt Novatianus et Jovianus, his et similibus argumentis moti.

(2) Paradox. 3. (3) Joan. XIX, 11. (4) Loc. cit. (5) Ethic. lib. IV, cap. 5, ante med. (6) Al., *actio*.

et eodem; tamen una virtus præcedit aliam dignitate secundum suam speciem; unus etiam homo est alio virtuosior in eadem specie virtutis, ut supra habitum est (quæst. LXVI, art. 1 et 2). Et tamen si virtutes essent pares, non sequeretur vitia esse paria: quia virtutes habent connexionem, non autem vitia, seu peccata.

ART. III. — UTRUM GRAVITAS PECCATORUM VARIETUR SECUNDUM OBJECTA.

De his etiam infra, art. 4, 5 et 9 corp. et qu. LXXIV, art. 9 corp., et 2 2, quæst. LXXIV, art. 2 ad 1, et De malo, quæst. II, art. 2 ad 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatorum gravitas non varietur secundum objecta. Gravitas enim peccati pertinet ad modum vel qualitatem ipsius peccati. Sed objectum est materia ipsius peccati. Ergo secundum diversa objecta peccatorum gravitas non variatur.

2. Præterea, gravitas peccati est intensio malitiæ ipsius. Peccatum autem non habet rationem malitiæ ex parte conversionis ad proprium objectum, quod est quoddam bonum appetibile, sed magis ex parte aversionis. Ergo gravitas peccatorum non variatur secundum diversa objecta.

3. Præterea, peccata quæ habent diversa objecta, sunt diversorum generum. Sed ea quæ sunt diversorum generum, non sunt comparabilia [1]. Ergo unum peccatum non est gravius altero secundum diversitatem objectorum.

Sed *contra*, peccata recipiunt speciem ex objectis, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXII, art. 1). Sed aliquorum peccatorum unum est gravius altero secundum suam speciem, sicut homicidium furto. Ergo gravitas peccatorum differt secundum objecta.

CONCLUSIO. — Cum peccata ex objectis speciem habeant, ex eisdem quoque eorum variari gravitatem necessarium est.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (art. præc. et q. LXXII, art. 5), gravitas peccatorum differt eo modo quo una ægritudo est alia gravior; sicut enim bonum sanitatis consistit in quadam commensuratione humorum per convenientiam ad naturam animalis, ita bonum virtutis consistit in quadam commensuratione humani actus secundum convenientiam ad regulam rationis. Manifestum est autem quod tanto est gravior ægritudo, quanto tollitur debita humorum commensuratio per incommensurationem [2] prioris principii; sicut ægritudo quæ provenit in corpore humano ex corde, quod est principium vitæ, vel ex aliquo quod appropinquat cordi, periculosior est. Unde oportet etiam quod peccatum sit tanto gravius, quanto deordinatio contingit circa aliquod principium quod est prius in ordine rationis. Ratio autem ordinat omnia in agibilibus ex fine; et ideo quanto peccatum contingit in actibus humanis ex altiori fine, tanto peccatum est gravius. Objecta autem actuum sunt fines eorum, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXII, art. 3 ad 2); et ideo secundum diversitatem objectorum attenditur diversitas gravitatis in peccatis; sicut patet quod res exteriores ordinantur ad hominem sicut ad finem, homo autem ordinatur ulterius in Deum sicut in finem. Unde peccatum quod est circa ipsam substantiam hominis, sicut homicidium, est gravius peccato quod est circa res exteriores, sicut furtum; et adhuc est gravius peccatum quod immediate contra Deum committitur, sicut infidelitas, blasphemia, et hujusmodi; et in ordine quorumlibet horum peccatorum unum peccatum est gravius altero, secundum quod est circa aliquid principalius vel minus principale. Et quia peccata habent speciem ex objectis, differentia gravitatis quæ attenditur penes objecta est prima et principalis, quasi consequens speciem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod objectum, etsi sit materia, circa quam terminatur actus, habet tamen rationem finis, secundum quod intentio agentis fertur in ipsum, ut supra dictum est (quæst. LXXII, art. 3 ad 2). Forma autem actus moralis dependet ex fine, ut ex superioribus patet (quæst. præc., art. 6, et quæst. XVIII, art. 6).

Ad *secundum* dicendum, quod ex ipsa indebita conversione ad aliquod bonum commutabile sequitur aversio ab incommutabili bono, in qua perficitur ratio mali. Et ideo oportet quod secundum diversitatem eorum quæ pertinent ad con-

(1) Ut probatur Phys. lib. VII, text. 30, 31, 32.

(2) Ita post Garciam, Nicolai et edit. Patavina. Cod. Alcan. et edit. Rom. *per commensurationem.*

versionem, sequatur diversa gravitas malitiæ in peccatis.

Ad *tertium* dicendum, quod omnia objecta humanorum actuum habent ordinem ad invicem; et ideo omnes actus humani quodammodo conveniunt in uno genere, secundum quod ordinantur ad ultimum finem. Et ideo nihil prohibet omnia peccata esse comparabilia [1].

ART. IV. — UTRUM GRAVITAS PECCATORUM DIFFERAT SECUNDUM DIGNITATEM VIRTUTUM QUIBUS OPPONUNTUR [2].

De his etiam 2 2, quæst. XX, art. 3, et qu. CXVI, art. 2 corp. et quæst. CXIX, art. 2 corp., et De malo, quæst. II, art. 10.

Ad quartum sic procedítur. 1. Videtur quod gravitas peccatorum non differat secundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur; ut scilicet majori virtuti gravius peccatum opponatur: quia, ut dicitur Proverb. XV, 5, *in abundanti justitia virtus maxima est.* Sicut autem dicit Dominus [3], abundans justitia cohibet iram, quæ est minus peccatum quam homicidium, quod cohibet minor justitia. Ergo maximæ virtuti opponitur minimum peccatum.

2. Præterea, lib. II Ethic. [4] dicitur quod " virtus est circa difficile et bonum; ex quo videtur quod major virtus sit circa magis difficile. Sed minus est peccatum si homo deficiat in magis difficili, quam si deficiat in minus difficili. Ergo majori virtuti minus peccatum opponitur.

3. Præterea, charitas est major virtus quam fides et spes, ut dicitur I. Cor. XIII. Odium autem, quod opponitur charitati, est minus peccatum quam infidelitas vel desperatio, quæ opponuntur fidei et spei. Ergo majori virtuti opponitur minus peccatum.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [5], quod " pessimum optimo contrarium est. " Optimum autem in moralibus est maxima virtus; pessimum autem gravissimum peccatum. Ergo maximæ virtuti opponitur gravissimum peccatum.

CONCLUSIO. — Cum sicut peccati gravitas, ita et virtutis dignitas ex objecto unde utrumque speciem sortitur, attendatur; majori virtuti majus ex parte objecti vitium opponi oportet, quanquam etiam minora vitia, ut a majori virtute cohibentur, ei opposita esse dici potest.

Respondeo dicendum quod virtuti opponitur aliquod peccatum dupliciter: uno quidem modo principaliter et directe, quod scilicet est circa idem objectum [6]; nam contraria circa idem sunt; et hoc modo oportet quod majori virtuti opponatur gravius peccatum; sicut enim ex parte objecti attenditur major gravitas peccati, ita etiam major dignitas virtutis; utrumque enim ex objecto speciem sortitur, ut ex supra dictis patet (quæst. LX, art. 5, et quæst. LXII, art. 1). Unde oportet quod maximæ virtuti directe contrarietur maximum peccatum, quasi maxime ab eodem distans in eodem genere. Alio modo potest considerari oppositio virtutis ad peccatum secundum quamdam extensionem virtutis cohibentis peccatum. Quanto enim fuerit virtus major, tanto magis elongat hominem a peccato sibi contrario; ita quod non solum ipsum peccatum, sed etiam indncentia ad peccatum cohibet. Et sic manifestum est quod quanto aliqua virtus fuerit major, tanto etiam minora peccata cohibet [7]; sicut etiam sanitas, quanto fuerit major, tanto etiam minores discrepantias excludit. Et per hunc modum majori virtuti minus peccatum opponitur ex parte effectus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit de oppositione quæ attenditur secundum cohibitionem peccati; sic enim abundans justitia etiam minora peccata cohibet.

Ad *secundum* dicendum, quod majori virtuti quæ est circa bonum magis difficile contrariatur directe peccatum quod est circa malum magis difficile. Utrobique enim invenitur quædam eminentia ex eo quod ostenditur voluntas proclivior in bonum vel in malum ex hoc quod difficultate non vincitur.

Ad *tertium* dicendum, quod charitas non est quicumque amor, sed amor Dei; unde non opponitur ei quodcumque odium directe, sed odium Dei, quod est gravissimum peccatorum [8].

(1) Conf. art. 7 huj. quæst. et 2 2, quæst. LXIII, art. 3.
(2) Sensus est utrum peccatum tanto sit gravius, quanto nobiliori virtuti opponitur.
(3) Matth. V. (4) Cap. 3, circa fin.
(5) Ethic. lib. VIII, cap. 10, parum a prine
(6) Ut temperantia et intemperantia.
(7) Sic castitas perfecta non solum actus, sed etiam minimas cogitationes removet.
(8) Quapropter ut ex nobilitate virtutis cogno-

ART. V. — UTRUM PECCATA CARNALIA SINT MINORIS CULPÆ QUAM SPIRITUALIA

De his etiam 2 2, quæst. CLIV, art. 3, et Sent. IV, dist. 9, art. 3, quæst. V, corp. et dist. 33, qu. I, art. 3, quæst. II ad 3, et De ver. quæst. XXV, art. 6 ad 2, et Isa. I, lect. 6 fin.

Ad 1 quintum sic proceditur. 1. Videtur quod peccata carnalia non sint minoris culpæ quam peccata spiritualia. Adulterium enim gravius peccatum est quam furtum; dicitur enim Prov. VI, 30, 32: *Non grandis est culpa, cum quis furatus fuerit.... Qui autem adulter est, propter cordis inopiam perdet animam suam.* Sed furtum pertinet ad avaritiam, quæ est peccatum spirituale; adulterium autem ad luxuriam, quæ est peccatum carnale. Ergo peccata carnalia sunt majoris culpæ.

2. Præterea, Augustinus dicit super Levit. [1], quod " diabolus maxime gaudet de peccato luxuriæ et idololatriæ. " Sed de majori culpa magis gaudet. Ergo cum luxuria sit peccatum carnale, videtur quod peccata carnalia sint maximæ culpæ.

3. Præterea, Philosophus probat [2] quod " incontinens concupiscentiæ est turpior quam incontinens iræ. " Sed ira est peccatum spirituale, secundum Gregorium [3]; concupiscentia autem pertinet ad peccata carnalia. Ergo peccatum carnale est gravius quam peccatum spirituale.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit [4] quod peccata carnalia sunt minoris culpæ et majoris infamiæ quam spiritualia.

CONCLUSIO. — Cum peccata carnalia ut hujusmodi, in corpus proprium (quod ordine charitatis minus quam ipse Deus et proximus in quos per peccata spiritualia peccatur, diligi debet), committantur; majoris esse culpæ spiritualia quam carnalia peccata, tametsi hæc quam illa majoris sint infamiæ, manifestum est.

Respondeo dicendum quod peccata spiritualia sunt majoris culpæ quam peccata carnalia. Quod non est sic intelligendum, quasi quodlibet peccatum spirituale sit majoris culpæ quolibet peccato carnali; sed quia considerata hac sola differentia spiritualitatis et carnalitatis, graviora sunt quam cætera peccata, cæteris paribus. Cujus ratio triplex potest assignari: prima quidem ex parte subjecti; nam peccata spiritualia pertinent ad spiritum, cujus est converti ad Deum, et ab eo averti; peccata vero carnalia consummantur in delectatione carnalis appetitus, ad quem principaliter pertinet ad bonum corporale converti; et ideo peccatum carnale, inquantum hujusmodi, plus habet de conversione, propter quod etiam est majoris adhæsionis; sed peccatum spirituale habet plus de aversione, ex qua procedit ratio culpæ; et ideo peccatum spirituale, inquantum hujusmodi, est majoris culpæ. Secunda ratio potest sumi ex parte ejus in quem peccatur; nam peccatum carnale, inquantum hujusmodi, est in corpus proprium, quod est minus diligendum secundum ordinem charitatis, quam Deus et proximus, in quos peccatur per peccata spiritualia; et ideo peccata spiritualia, inquantum hujusmodi, sunt majoris culpæ. Tertia ratio potest sumi ex parte motivi; quia quanto est gravius impulsivum ad peccandum, tanto homo minus peccat, ut infra dicetur (art. seq.); peccata autem carnalia habent vehementius impulsivum, id est, ipsam concupiscentiam carnis nobis innatam: et ideo peccata spiritualia, inquantum hujusmodi, sunt majoris culpæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod adulterium non solum pertinet ad peccatum luxuriæ, sed etiam pertinet ad peccatum injustitiæ; et quantum ad hoc potest ad avaritiam reduci, ut Glossa [5] dicit ad Eph. v, super illud: *Omnis fornicator, aut immundus, aut avarus,* etc.; et tunc gravius est adulterium quam furtum, quanto homini charior est uxor quam res possessa.

Ad *secundum* dicendum, quod diabolus dicitur maxime gaudere de peccato luxuriæ, quia est maximæ adhærentiæ et difficile ab eo homo potest cripi. " Insatiabilis est enim delectabilis appetitus, " ut Philosophus dicit [6].

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Philosophus dicit [7], turpius est esse incon-

sci possit gravitas peccati quod illi opponitur, consideranda est summa virtus et summum vitium istius generis, et videndum an omnia sint paria (Cf. quæ supra q. XXXIX, art. 4, et quæ infra 2 2, quæst. XXXIV, art. 4, quæst. CXLII, art. 5).

(1) Ubi non occurrit, sed hab. De civ. Dei, lib. II, cap. 4, et lib. IV, cap. 31, ante medium.
(2) Ethic. lib. VII, cap. 6.
(3) Mor. lib. XXXI, cap. 17, versus fin.
(4) Mor. lib. XXXIII, cap. 11, circa med.
(5) Hieron. (6) Ethic. lib. III, cap. 12, a med.
(7) Ethic. lib. VII, cap. 6.

tinentem concupiscentiæ quam incontinentem iræ, quia minus participat de ratione; et secundum hoc etiam dicit [1], quod " peccata intemperantiæ sunt maxime exprobrabilia, quia sunt circa illas delectationes quæ sunt communes nobis et brutis; „ unde quodammodo per ista peccata homo brutalis redditur; et inde est quod, sicut Gregorius dicit [2], sunt majoris infamiæ [3].

ART. VI. — UTRUM GRAVITAS PECCATORUM ATTENDATUR SECUNDUM CAUSAM PECCATI.

De his etiam 2 2, quæst. CXLVIII, art. 3 corp., et Sent. II, dist. 13, in Expos. litt. et De malo, qu. II, art. 1 et 10 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod gravitas peccatorum non attendatur secundum peccati causam. Quanto enim peccati causa fuerit major, tanto vehementius movet ad peccandum; et ita difficilius potest ei resisti. Sed peccatum diminuitur ex hoc quod ei difficilius resistitur; hoc enim pertinet ad infirmitatem peccantis ut non facile resistat peccato; peccatum autem quod est ex infirmitate, levius judicatur. Non ergo peccatum habet gravitatem ex parte suæ causæ.

2. Præterea, concupiscentia est generalis quædam causa peccati; unde dicit Glossa [4] super illud Rom. VII: *Nam concupiscentiam nesciebam*, etc.: " Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet. „ Sed quanto homo fuerit victus majori concupiscentia, tanto est minus peccatum. Gravitas ergo peccati diminuitur ex magnitudine causæ.

3. Præterea, sicut rectitudo rationis est causa virtuosi actus, ita defectus rationis videtur esse causa peccati. Sed defectus rationis quanto fuerit major, tanto est minus peccatum, intantum quod qui caret usu rationis, omnino excusatur a peccato; et qui ex ignorantia peccat, levius peccat. Ergo gravitas peccati non augetur ex magnitudine causæ.

Sed *contra*, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Ergo, si causa peccati major fuerit, peccatum erit gravius.

CONCLUSIO. — Peccatorum gravitas secundum peccati causas attendenda est, non tamen eodem modo; secundum enim voluntatem et finalem causam variatur peccati magnitudo; diminuitur autem peccatum ex causis quæ vel judicium rationis, vel liberum voluntatis motum diminuunt.

Respondeo dicendum quod in genere peccati, sicut et in quolibet alio genere, potest accipi duplex causa: una quæ est per se et propria causa peccati, quæ est ipsa voluntas peccandi; comparatur enim ad actum peccati, sicut arbor ad fructum, ut dicitur in Glossa [5] super illud Matth. VII: *Non potest arbor bona fructus malos facere.* Et hujusmodi causa quanto fuerit major, tanto peccatum erit gravius. Quanto enim voluntas fuerit major ad peccandum, tanto homo gravius peccat. Aliæ vero causæ peccati accipiuntur quasi extrinsecæ et remotæ, ex quibus scilicet voluntas inclinatur ad peccandum; et in his causis est distinguendum: quædam enim harum inducunt voluntatem ad peccandum secundum ipsam naturam voluntatis, sicut finis, quod est proprium objectum voluntatis; et ex tali causa augetur peccatum; gravius enim peccat cujus voluntas ex intentione pejoris finis inclinatur ad peccandum. Aliæ vero causæ sunt quæ inclinant voluntatem ad peccandum præter naturam et ordinem ipsius voluntatis, quæ nata est moveri libere ex seipsa secundum judicium rationis. Unde causæ quæ diminuunt judicium rationis, sicut ignorantia, vel quæ diminuunt liberum motum voluntatis, sicut infirmitas, vel violentia, aut metus, aut aliquid hujusmodi, diminuunt peccatum, sicut et diminuunt voluntarium; intantum quod si actus sit omnino involuntarius, non habet rationem peccati.

Ad *primum* ergo dicendum, quod objectio illa procedit de causa movente extrinseca, quæ diminuit voluntarium; cujus quidem causæ augmentum diminuit peccatum, ut dictum est (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quod si sub concupiscentia includatur etiam ipse motus voluntatis, sic ubi est major concupiscentia est majus peccatum. Si vero concupiscentia dicatur passio quædam,

(1) Ethic. lib. III, cap. 10, circa fin.
(2) Loc. cit in arg. *Sed cont.*
(3) Sunt quoque magis tenacia, seu majoris adhæsionis, ut ait ipse D. Thomas (in respons. ad 2), et proinde ab his difficulter eripi potest is qui se illis inquinavit.
(4) Ord. ex lib. De spir. et litt. cap. 4.
(5) Augustini lib. I cont. Jul. cap. 8, ante med.

quæ est motus vis concupiscibilis [1], sic major concupiscentia præcedens judicium rationis et motum voluntatis, diminuit peccatum: quia qui majori concupiscentia stimulatus peccat, cadit ex graviori tentatione, unde minus ei imputatur. Si vero concupiscentia sic sumpta sequatur judicium rationis et motum voluntatis, sic ubi est major concupiscentia, est majus peccatum. Insurgit enim interdum major concupiscentiæ motus ex hoc quod voluntas effrenate tendit in suum objectum.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa procedit de causa quæ causat involuntarium, et hæc diminuit peccatum, ut dictum est (in corp. art.).

ART. VII. — UTRUM CIRCUMSTANTIA AGGRAVET PECCATUM [2].

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod circumstantia non aggravet peccatum. Peccatum enim habet gravitatem ex sua specie. Circumstantia autem non dat speciem peccato, cum sit quoddam accidens ejus. Ergo gravitas peccati non consideratur ex circumstantia.

2. Præterea, aut circumstantia est mala, aut non; si circumstantia mala est, ipsa per se causat quamdam speciem mali; si vero non sit mala, non habet unde augeat malum. Ergo circumstantia nullo modo auget peccatum.

3. Præterea, malitia peccati est ex parte aversionis. Sed circumstantiæ consequuntur peccatum ex parte conversionis. Ergo non augent malitiam peccati.

Sed *contra* est quod ignorantia circumstantiæ diminuit peccatum; qui enim peccat ex ignorantia circumstantiæ, meretur veniam, ut dicitur [3]. Hoc autem non esset, nisi circumstantia aggravaret peccatum. Ergo circumstantia peccatum aggravat.

CONCLUSIO. — Cum unumquodque ex eodem natum sit augeri, ex quo causatur, et ex circumstantiis peccatum causetur; ex eisdem quoque peccatum aggravari necessarium est

Respondeo dicendum quod " unumquodque ex eodem natum est augeri, ex quo causatur, „ sicut Philosophus dicit de habitu virtutis [4]. Manifestum est autem quod peccatum causatur ex defectu alicujus circumstantiæ; ex hoc enim recedit ab ordine rationis quod aliquis in operando non observat debitas circumstantias. Unde manifestum est quod peccatum natum est aggravari per circumstantiam. Sed hoc quidem contingit tripliciter: uno quidem modo, inquantum circumstantia transfert in aliud genus peccati; sicut peccatum fornicationis consistit in hoc quod homo accedit ad non suam; si autem addatur hæc circumstantia, ut illa ad quam accedit, sit alterius uxor, transfertur jam in aliud genus peccati, scilicet in injustitiam, inquantum homo usurpat rem alterius; et secundum hoc adulterium est gravius peccatum quam fornicatio. Aliquando vero circumstantia non aggravat peccatum, quasi trahens in aliud genus peccati, sed solum quia multiplicat rationem peccati; sicut si prodigus det quando non debet, et cui non debet, multiplicius peccat eodem genere peccati, quam si solum det cui non debet, et ex hoc ipso peccatum fit gravius; sicut etiam ægritudo est gravior quæ plures partes corporis inficit. Unde et Tullius dicit in Paradoxis [5], quod " in patris vita violanda multa peccantur; violatur enim is qui procreavit, qui aluit, qui erudivit, qui in sede, ac domo, atque in republica collocavit. „ Tertio modo circumstantia aggravat peccatum ex eo quod auget deformitatem provenientem ex alia circumstantia: sicut accipere alienum constituit peccatum furti: si autem addatur hæc circumstantia ut multum accipiat de alieno, erit peccatum gravius; quamvis accipere multum vel parum de se non dicat rationem boni vel mali.

Ad *primum* ergo dicendum, quod aliqua circumstantia dat speciem actui morali, ut supra habitum est (quæst. XVIII, art. 10). Et tamen circumstantia quæ non

(1) In genitivo, id est, *potentiæ*, vel facultatis ejus quæ ad partem inferiorem seu sensitivam spectat.

(2) Ex concilio Tridentino declarandæ sunt in confessione circumstantiæ quæ mutant speciem peccati (sess. XIV, can. 5): *Eas circumstantias in confessione explicandas quæ speciem peccati mutant, quod sine illis fieri nequeat, ut de gravitate criminum recte censere possint.* Quoad vero circumstantias quæ peccatum aggravant inter se dissentiunt theologi. Negant beatus Thomas (in Sent. IV, dist. 16, quæst. III, art. 2, et quæst. V, art. 1), Alphons. de Ligorio (De pœnit., n° 468), de Lugo, Lessius, Bonacina, etc.; affirmant vero Suarez, Billuart, Collet, etc.

(3) Ethic. lib. III, cap. 1, circa med.

(4) Ethic. lib. II, cap. 1 et 2.

(5) Parad 3, a med.

dat speciem, potest aggravare peccatum; quia sicut bonitas rei non solum pensatur ex sua specie, sed etiam ex aliquo accidente, ita malitia actus non solum pensatur ex specie actus, sed etiam ex circumstantia.

Ad *secundum* dicendum, quod utroque modo circumstantia potest aggravare peccatum. Si enim sit mala, non tamen propter hoc oportet quod constituat speciem peccati; potest enim addere rationem malitiæ in eadem specie, ut dictum est (in corp. art.). Si autem non sit mala, potest aggravare peccatum in ordine ad malitiam alterius circumstantiæ.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio debet ordinare actum non solum quantum ad objectum, sed etiam quantum ad omnes circumstantias. Et ideo aversio quædam a regula rationis attenditur secundum corruptionem cujuslibet circumstantiæ, puta si aliquis operetur quando non debet, vel ubi non debet; et hujusmodi aversio sufficit ad rationem mali. Hanc autem aversionem a regula rationis sequitur aversio a Deo, cui debet homo per rectam rationem conjungi.

ART VIII. — UTRUM GRAVITAS PECCATI AUGEATUR SECUNDUM MAJUS NOCUMENTUM.

De his etiam 2 2, qu. XXXIV, art. 4, et qu. LXXIII, art. 3 corp., et quæst. LXXIX, art. 2 corp., et qu. XCV, art. 4, et De malo, quæst. II, art. 10 corp.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod gravitas peccati non augeatur secundum majus nocumentum. Nocumentum enim est quidam eventus consequens actum peccati. Sed eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus, ut supra dictum est (quæst. XX, art. 5). Ergo peccatum non aggravatur propter majus nocumentum.

2. Præterea, nocumentum maxime invenitur in peccatis quæ sunt contra proximum; quia sibi ipsi nemo vult nocere. Deo autem nemo potest nocere, secundum illud Job XXXV, 6: *Si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra illum?.... Homini, qui est similis tibi, nocebit impietas tua.* Si ergo peccatum aggravaretur propter majus nocumentum, sequeretur quod peccatum quo quis peccat in proximum, esset gravius peccato quo quis peccat in Deum vel in seipsum.

3. Præterea, majus nocumentum infertur alicui, cum privatur vita gratiæ, quam cum privatur vita naturæ; quia vita gratiæ est melior quam vita naturæ, intantum quod homo debet vitam naturæ contemnere, ne amittat vitam gratiæ. Sed homo qui inducit aliquam mulierem ad fornicandum, quantum est de se, privat eam vita gratiæ, inducens eam ad peccatum mortale. Si ergo peccatum esset gravius propter majus nocumentum, sequeretur quod simplex fornicator gravius peccaret quam homicida; quod est manifeste falsum. Non ergo peccatum est gravius propter majus nocumentum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [1]: "Quia vitium naturæ adversatur, tantum additur malitiæ vitiorum, quantum integritati naturarum minuitur." Sed diminutio integritatis naturæ est nocumentum. Ergo tanto gravius est peccatum, quanto majus est nocumentum.

CONCLUSIO. — Nocumentum omne si vel prævisum et intentum, vel saltem per se secutum ex actu peccati fuerit, directe ipsum peccatum aggravat: non sic si prævisum quidem fuerit, sed non intentum: et multo minus si nec intentum nec prævisum, per accidens ad peccatum sese habet.

Respondeo dicendum quod nocumentum tripliciter se habere potest ad peccatum: quandoque enim nocumentum quod provenit ex peccato, est prævisum, et intentum [2]; sicut cum aliquis aliquid operatur animo nocendi alteri, ut homicida, vel fur; et tunc directe quantitas nocumenti adauget gravitatem peccati, quia tunc nocumentum est per se objectum peccati. Quandoque autem nocumentum est prævisum, sed non intentum; sicut cum aliquis transiens per agrum, ut compendiosius vadat ad forum, infert scienter nocumentum his quæ sunt seminata in agro, licet non animo nocendi; et sic etiam quantitas nocumenti aggravat peccatum, sed indirecte, inquantum scilicet ex voluntate multum inclinata ad peccandum procedit quod aliquis non prætermittat facere damnum sibi vel alii, quod simpliciter non vellet. Quandoque

(1) De libero arb. lib. III, cap. 14, circa fin.

(2) Distinguitur *prævisum* et *intentum*; quoniam intentum dicitur id quod homo per se et directe appetit; prævisum vero generaliter dicitur, quod semper aut plerumque conjunctum est ei quod directe appetitur, licet agens illud non directe appetat, sed potius optet non evenire.

autem nocumentum nec est prævisum nec intentum; et tunc si per accidens hoc nocumentum se habeat ad peccatum, non aggravat peccatum directe; sed propter negligentiam considerandi nocumenta quæ consequi possent, imputantur homini ad pœnam mala quæ eveniunt præter ejus intentionem, si dabat operam rei illicitæ. Si vero nocumentum per se sequatur ex actu peccati, licet non sit intentum nec prævisum, directe peccatum aggravat: quia quæcumque per se consequuntur ad peccatum, pertinent quodammodo ad ipsam peccati speciem: puta, si aliquis publice fornicetur, sequitur scandalum plurimorum; quod quamvis ipse non intendat, nec forte prævideat, directe per hoc aggravatur peccatum. Aliter tamen videtur se habere circa nocumentum pœnale, quod incurrit ipse qui peccat. Hujusmodi autem nocumentum si per accidens se habeat ad actum peccati, et non sit prævisum nec intentum, non aggravat peccatum, neque sequitur majorem gravitatem peccati; sicut si aliquis currens ad occidendum, impingat et lædat sibi pedem. Si vero tale nocumentum per se consequatur ad actum peccati, licet forte nec sit prævisum nec intentum, tunc majus nocumentum non facit gravius peccatum, sed e converso gravius peccatum inducit gravius nocumentum; sicut aliquis infidelis, qui nihil audivit de pœnis inferni, graviorem pœnam in inferno patietur pro peccato homicidii quam pro peccato furti; quia enim hoc nec intendit, nec prævidit, non aggravatur ex hoc peccatum, sicut contingit circa fidelem, qui ex hoc ipso videtur peccare gravius, quod majores pœnas contemnit ut impleat voluntatem peccati; sed gravitas hujusmodi nocumenti solum causatur ex gravitate peccati.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut etiam supra dictum est (quæst. XX, art. 5), cum de bonitate et malitia exteriorum actuum ageretur, eventus sequens, si sit prævisus et intentus, addit ad bonitatem vel malitiam actus.

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis nocumentum aggravet peccatum, non tamen sequitur quod ex solo nocumento peccatum aggravetur: quinimo peccatum per se est gravius propter inordinationem, ut supra dictum est (art. 3 hujus quæst.). Unde et ipsum nocumentum aggravat peccatum, inquantum facit actum esse magis inordinatum. Unde non sequitur quod, si nocumentum maxime habet locum in peccatis quæ sunt contra proximum, illa peccata sint gravissima; quia multo major inordinatio invenitur in peccatis quæ sunt contra Deum, et in quibusdam eorum quæ sunt contra seipsum. Et tamen potest dici quod etsi Deo nullus possit nocere quantum ad ejus substantiam, potest tamen nocumentum attentare in his quæ Dei sunt, sicut extirpando fidem, violando sacra, quæ sunt peccata gravissima. Sibi etiam aliquis quandoque scienter et volenter infert nocumentum, sicut patet in his qui se interimunt, licet finaliter hoc referant ad aliquod bonum apparens, puta ad hoc quod liberentur ab aliqua angustia.

Ad *tertium* dicendum, quod illa ratio non sequitur propter duo: primo quidem quia homicida intendit directe nocumentum proximi, fornicator autem qui provocat mulierem, non intendit nocumentum, sed delectationem; secundo quia homicida est per se et sufficiens causa corporalis mortis; spiritualis autem mortis nullus potest esse alteri causa per se sufficiens, quia nullus spiritualiter moritur nisi propria voluntate peccando.

ART. IX. — UTRUM PECCATUM AGGRAVETUR SECUNDUM CONDITIONEM PERSONÆ IN QUAM PECCATUR.

De his etiam 2 2, quæst. LXI, art. 2 ad 3, et art. 8 corp. et qu. LXV, art. 4, et part. III, qu. LXXX, art. 5 corp., et Sent. I, dist. 20, art. 2 corp., et Opusc. III, cap. 238 fin. et Psal. XII, et ad Rom. II, lect. 2, et I. Cor. X, lect. 7.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod propter conditionem personæ in quam peccatur, peccatum non aggravetur. Si enim hoc esset, maxime aggravaretur ex hoc quod aliquis peccat in aliquem virum justum et sanctum. Sed ex hoc non aggravatur peccatum; minus enim læditur ex injuria illata virtuosus, qui æquanimiter tolerat, quam alii, qui etiam interius scandalizati læduntur. Ergo conditio personæ in quam peccatur, non aggravat peccatum.

2. Præterea, si conditio personæ aggravaret peccatum, maxime aggravaretur ex propinquitate: quia, sicut Tullius dicit in Paradox. [1], " in servo necando

(1) Parad. 3, ad fin.

semel peccatur; in patris vita violanda multa peccantur. „ Sed propinquitas personæ in quam peccatur non videtur aggravare peccatum : quia unusquisque sibi ipsi maxime est propinquus; et tamen minus peccat qui aliquod damnum sibi infert, quam si inferret alteri; puta si occideret equum suum, quam si occideret equum alterius; ut patet per Philosophum [1]. Ergo propinquitas personæ non aggravat peccatum.

3. Præterea, conditio personæ peccantis præcipue aggravat peccatum ratione dignitatis vel scientiæ, secundum illud Sap. VI, 7: *Potentes potenter tormenta patientur;* et Luc. XII, 47: *Servus sciens voluntatem domini, et non faciens, plagis vapulabit multis.* Ergo pari ratione ex parte personæ in quam peccatur, magis aggravaret peccatum dignitas aut scientia personæ in quam peccatur. Sed non videtur gravius peccare qui facit injuriam personæ ditiori vel potentiori quam alicui pauperi; quia *non est personarum acceptio apud Deum* [2], secundum cujus judicium gravitas peccati pensatur. Ergo conditio personæ, in quam peccatur, non aggravat peccatum.

Sed *contra* est quod in sacra Scriptura specialiter vituperatur peccatum quod contra servos Dei committitur, sicut dicitur III. Reg. XIX, 14: *Altaria tua destruxerunt, et prophetas tuos occiderunt gladio.* Vituperatur etiam maxime peccatum commissum in personas propinquas, secundum illud Mich. VII, 6: *Filius contumeliam facit patri, filia consurgit adversus matrem suam.* Vituperatur etiam specialiter peccatum quod committitur in personas in dignitate constitutas, ut patet Job XXXIV, 18: *Qui dicit regi, Apostata, qui vocat duces, impios.* Ergo conditio personæ in quam peccatur aggravat peccatum.

CONCLUSIO. — Quum persona, in quam peccatur, sit quodammodo objectum peccati, necesse est aggravari peccatum secundum personæ, in quam peccatur, conditionem et dignitatem.

Respondeo dicendum quod persona in quam peccatur est quodammodo objectum peccati. Dictum est autem supra (art. 3 hujus quæst.) quod prima gravitas peccati attenditur ex parte objecti; ex quo quidem tanto attenditur major gravitas in peccato, quanto objectum ejus est principalior finis. Fines autem principales humanorum actuum sunt Deus, ipse homo, et proximus; quidquid enim facimus, propter aliquod horum facimus; quamvis etiam horum trium unum sub altero ordinetur. Potest igitur ex parte horum trium considerari major vel minor gravitas in peccato secundum conditionem personæ in quam peccatur. Primo quidem ex parte Dei, cui tanto magis aliquis homo conjungitur, quanto est virtuosior vel Deo sacratior; et ideo injuria tali personæ illata magis redundat in Deum, secundum illud Zachar. II, 8: *Qui vos tetigerit, tangit pupillam oculi mei.* Unde peccatum fit gravius ex hoc quod peccatur in personam magis Deo conjunctam vel ratione virtutis vel ratione officii. Ex parte etiam sui ipsius manifestum est quod tanto aliquis gravius peccat, quanto aliquis magis in conjunctam personam seu naturali necessitudine, seu beneficiis, seu quacumque conjunctione peccaverit; quia videtur in seipsum magis peccare; et pro tanto gravius peccat, secundum illud Eccli. XIV, 5: *Qui sibi nequam est, cui bonus erit?* Ex parte vero proximi tanto gravius peccatur, quanto peccatum plures tangit; et ideo peccatum quod fit in personam publicam, puta regem, vel principem, qui gerit personam totius multitudinis, est gravius quam peccatum quod committitur contra unam personam privatam [3]; unde specialiter dicitur Exodi XXII, 28: *Principi populi tui non maledices;* et similiter injuria quæ fit alicui famosæ personæ, videtur esse gravior ex hoc quod in scandalum et in turbationem [4] plurimorum redundat.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ille qui infert injuriam virtuoso, quantum est in se, turbat eum et interius et ex-

(1) Ethic. lib. V, c. ult. a med. (2) Coloss. III, 25.

(3) Observandum tamen, ait Sylvius, habendam esse rationem qualitatis peccati quod committitur. Sunt enim peccata quæ per se loquendo non aggravantur ex conditione personæ in quam committuntur, et hujusmodi sunt facta quæ sunt ejusdem gravitatis, sive quis furetur nobili sive ignobili, clerico sive laico. Sunt etiam quædam conditiones personæ, quæ respectu aliquorum peccatorum sunt aggravantes, non autem respectu aliorum; nam conditio personæ consanguineæ auget peccatum luxuriæ cum ea commissæ, non tamen auget peccatum prodigalitatis, quo quis in eam sua bona largitur.

(4) Ita codd. Tarrac. et Alcan. cum editis passim. Al., *in tribulationem.*

terius; sed quod iste interius non turbetur, contingit ex ejus bonitate, quæ non diminuit peccatum injuriantis.

Ad *secundum* dicendum, quod nocumentum quod quis sibi ipsi infert in his quæ subsunt dominio propriæ voluntatis, sicut in rebus possessis, habet minus de peccato quam si alteri inferatur, quia propria voluntate hoc agit; sed in his quæ non subduntur dominio voluntatis, sicut sunt naturalia et spiritualia bona, est gravius peccatum nocumentum sibi ipsi inferre; gravius enim peccat qui occidit seipsum, quam qui occidit alterum. Sed quia res propinquorum nostrorum non subduntur voluntatis nostræ dominio, non procedit ratio quantum ad nocumenta rebus illorum illata, quod circa ea minus peccetur, nisi forte velint vel ratum habeant.

Ad *tertium* dicendum, quod non est acceptio personarum, si Deus gravius punit peccantem contra excellentiores personas; hoc enim fit propter hoc quod hoc redundat in plurium nocumentum.

ART. X. — UTRUM MAGNITUDO PERSONÆ PECCANTIS AGGRAVET PECCATUM [1].

De his etiam infra, quæst. LXXXIX, art. 3 et 5 corp., et quæst. CII, art. 3 ad 2, et 2-2, quæst. C, art. 1 ad 7, et De malo, quæst. VII, art. 10 ad 5, et Psal. XXIV.

Ad decimum sic proceditur 1. Videtur quod magnitudo personæ peccantis non aggravet peccatum. Homo enim maxime redditur magnus ex hoc quod Deo adhæret, secundum illud Eccli. XXV, 13: *Quam magnus est qui invenit sapientiam et scientiam! sed non est super timentem Dominum.* Sed quanto aliquis magis Deo adhæret, tanto minus imputatur ei aliquid ad peccatum; dicitur enim II. Paralipom. XXX, 18: *Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum; et non imputabitur eis quod minus sanctificati sunt.* Ergo peccatum non aggravatur ex magnitudine personæ peccantis.

2. Præterea, *non est personarum acceptio apud Deum,* ut dicitur Rom. II, 11. Ergo non magis punit pro uno et eodem peccato unum quam alium. Non ergo aggravatur peccatum ex magnitudine personæ peccantis.

3. Præterea, nullus debet ex bono incommodum reportare. Reportaret autem, si id quod agit, magis ei imputaretur [2] ad culpam. Ergo propter magnitudinem personæ peccantis non aggravatur peccatum.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit [3]: " Tanto majus cognoscitur peccatum esse, quanto major qui peccat habetur. "

CONCLUSIO. — Quælibet peccantis personæ magnitudo propter eam quæ de majoribus acceptis beneficiis committitur, ingratitudinem, majusque aliorum scandalum, auget peccatum ex deliberata voluntate commissum: ea autem quæ secundum virtutem accipitur magnitudo, peccatum ex surreptione et humana fragilitate ortum, diminuit.

Respondeo dicendum quod duplex est peccatum. Quoddam est ex subreptione proveniens propter infirmitatem humanæ naturæ; et tale peccatum minus imputatur ei qui est major in virtute [4], eo quod minus negligit hujusmodi peccata reprimere, quæ tamen omnino subterfugere infirmitas humana non sinit. Alia vero peccata sunt ex deliberatione procedentia; et ista peccata tanto magis alicui imputantur, quanto major est. Et hoc potest esse propter quatuor: primo quidem quia facilius possunt resistere peccato majores, puta qui excedunt in scientia et virtute: unde Dominus dicit [5], quod *servus sciens voluntatem domini sui, et non faciens, plagis vapulabit multis.* Secundo propter ingratitudinem; quia omne bonum quo aliquis magnificatur, est Dei beneficium, cui homo fit ingratus peccando; et quantum ad hoc quælibet majoritas, etiam in temporalibus bonis, peccatum aggravat, secundum illud Sap. VI, 6: *Potentes potenter tormenta patientur.* Tertio propter specialem repugnantiam actus peccati ad magnitudinem personæ; sicut si princeps justitiam violet, qui ponitur justitiæ custos; et si sacerdos fornicetur, qui castitatem vovit. Quarto propter exemplum sive scandalum; quia, ut Gre-

(1) Illud patet ex Scriptura sacra (Sap. VI): *Judicium durissimum his qui præsunt fiet exiguo autem conceditur misericordia.*

(2) Ita codd. et editi omnes quos vidimus. Garcia: *Quod agit magnus ei imputaretur.*

(3) De summo bono, lib. II, cap. 18, in fin.

(4) His verbis non vult dicere quod ipsius peccatum tametsi æquale, minus imputetur illi; sed quod tale ejus peccatum sit minus; ex quo consequens est quod minus imputetur, cum Deus sit judex justus, ideoque minus imputet minora peccata, et magis majora.

(5) Luc. XII, 47.

gerius dicit in Pastorali [1], " in exemplum culpa vehementer extenditur, quando pro reverentia gradus peccator honoratur. „ Ad pluriurn etiam notitiam perveniunt peccata magnorum, et magis homines ea indigne ferunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de his quæ per subreptionem infirmitatis humanæ negligenter aguntur.

Ad *secundum* dicendum, quod Deus non accipit personas, si majores plus punit; quia ipsorum majoritas facit ad gravitatem peccati, ut dictum est (in corp. art).

Ad *tertium* dicendum quod homo magnus [2] non reportat incommodum ex bono quod habet, sed ex malo usu illius.

QUÆSTIO LXXIV.

DE SUBJECTO PECCATORUM, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de subjecto vitiorum sive peccatorum; et circa hoc quæruntur decem: 1. Utrum voluntas possit esse subjectum peccati. — 2 Utrum voluntas sola sit peccati subjectum. — 3. Utrum sensualitas possit esse subjectum peccati. — 4. Utrum possit esse subjectum peccati mortalis. — 5. Utrum ratio possit esse subjectum peccati. — 6 Utrum delectatio morosa vel non morosa sit in ratione inferiori sicut in subjecto. — 7. Utrum peccatum consensus in actum sit in superiori ratione sicut in subjecto. — 8. Utrum ratio inferior possit esse subjectum peccati mortalis. — 9. Utrum ratio superior possit esse subjectum peccati venialis. — 10 Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale circa proprium objectum.

ART. I. — UTRUM VOLUNTAS SIT SUBJECTUM PECCATI [3].

De his etiam Sent. IV, dist. 18, quæst. I, art. 1, quæst. 1 ad 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 109 fin. et De malo, quæst. VII, art. 1 ad 16, et Matth. XV.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non possit esse subjectum peccati. Dicit enim Dionysius [4], quod " malum est præter voluntatem et intentionem. „ Sed peccatum habet rationem mali. Ergo peccatum non potest esse in voluntate.

2. Præterea, voluntas est boni, vel apparentis boni. Ex hoc autem quod voluntas vult bonum, non peccat; hoc autem quod vult apparens bonum, quod non est vere bonum, magis pertinere videtur ad defectum virtutis apprehensivæ quam ad defectum voluntatis. Ergo peccatum nullo modo est in voluntate.

3. Præterea, non potest esse idem subjectum peccati et causa efficiens; quia " causa efficiens et materialis non incidunt in idem, „ ut dicitur [5]. Sed voluntas est causa efficiens peccati; prima enim causa peccandi est voluntas, ut Augustinus dicit [6]. Ergo non est subjectum peccati.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [7], quod " voluntas est qua peccatur, et recte vivitur. „

CONCLUSIO. — Cum necesse sit morales quoscumque actus (quia in exteriorem materiam non transeunt) in suo esse principio sicut in subjecto, talis autem actus peccatum sit; recte voluntas, sicut peccati principium, ita et ejusdem subjectum esse dicitur.

Respondeo dicendum quod peccatum quidam actus est, sicut supra dictum est (quæst. LXXI, art. 1 et 6). Actuum autem quidam transeunt in exteriorem materiam, ut urere et secare; et hujusmodi actus habent pro materia et subjecto id in quod transit actio: sicut Philosophus dicit [8], quod " motus est actus mobilis a movente. „ Quidam vero actus sunt non transeuntes in exteriorem materiam, sed manentes in agente, sicut appetere et cognoscere; et tales actus sunt omnes actus morales, sive sint actus virtutum, sive peccatorum. Unde oportet quod proprium subjectum actus peccati sit potentia quæ est principium actus. Cum autem proprium sit actuum moralium quod sint voluntarii, ut supra habitum est (quæst. I, art. 1, et quæst. XVIII, art. 6), sequitur quod voluntas, quæ est principium actuum voluntariorum sive bonorum sive malorum, qui sunt peccata, sit principium peccatorum. Et ideo sequitur quod peccatum sit in voluntate sicut in subjecto.

Ad *primum* ergo dicendum, quod malum dicitur esse præter voluntatem, quia voluntas non tendit in ipsum sub ratione mali. Sed quia aliquod malum est apparens bonum, ideo voluntas ali-

(1) Part. I, cap. 2, a med. (2) Al., *malus*.
(3) Ex Scriptura sacra voluntas est subjectum peccati: *voluntarie peccantibus nobis* (Heb. X); *in quibus peccatis aliquando conversati sumus facientes voluntatem carnis* (Eph. V). *Nolite peccare*, etc.
(4) De div. nom. c. 4, part. 4, a med., lect. 11.
(5) Physic. lib. II, text. 70 et seq.
(6) Lib. de duabus animabus, cap. 10 et 11.
(7) Retract. lib. I, cap. 9, circa med.
(8) Physic. lib. III, text. 18.

quando appetit aliquod malum; et secundum hoc peccatum est in voluntate.

Ad *secundum* dicendum, quod si defectus apprehensivæ virtutis nullo modo subjaceret voluntati, non esset peccatum nec in voluntate, nec in apprehensiva virtute; sicut patet in his qui habent ignorantiam invincibilem. Et ideo relinquitur quod etiam defectus apprehensivæ virtutis subjacens voluntati reputetur in peccatum.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa procedit in causis efficientibus quarum actiones transeunt in materiam exteriorem, et quæ non movent se, sed alia; cujus contrarium est in voluntate; unde ratio non sequitur.

ART. II. — UTRUM SOLA VOLUNTAS SIT SUBJECTUM PECCATI [1].

De his etiam infra, art. 3 corp., et quæst. LXXXIII, art. 1 corp., et Sent. II, dist. 44, in Exposit. litt. ad 2, et De malo, quæst. II, art. 2 et 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sola voluntas sit subjectum peccati. Dicit enim August. in libro De duabus animabus [2], quod " nonnisi voluntate peccatur. „ Sed peccatum est sicut in subjecto in potentia qua peccatur. Ergo sola voluntas est subjectum peccati.

2. Præterea, peccatum est quoddam malum contra rationem. Sed bonum et malum ad rationem pertinens est objectum solius voluntatis. Ergo sola voluntas est subjectum peccati.

3. Præterea, omne peccatum est actus voluntarius; quia, ut dicit Augustinus [3], " peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum. „ Sed actus aliarum virium non sunt voluntarii, nisi inquantum illæ vires moventur a voluntate; hoc autem non sufficit ad hoc quod sint subjectum peccati; quia secundum hoc etiam membra exteriora, quæ moventur a voluntate, essent subjectum peccati; quod patet esse falsum. Ergo sola voluntas est subjectum peccati.

Sed *contra*, peccatum virtuti contrariatur: contraria autem sunt circa idem. Sed aliæ etiam vires animæ præter voluntatem sunt subjecta virtutum, ut supra dictum est (quæst. LVI). Ergo non sola voluntas est subjectum peccati.

CONCLUSIO. — Cum idem sit actus voluntarii principium et subjectum; consequitur non solam voluntatem, quæ principium est actus voluntarii eliciti, verum etiam alias potentias, quæ actus voluntarii imperati principium esse possunt, peccati subjectum esse.

Respondeo dicendum quod, sicut ex prædictis patet (art. præc.), omne quod est principium voluntarii actus, est subjectum peccati. Actus autem voluntarii dicuntur non solum illi qui eliciuntur a voluntate, sed etiam illi qui a voluntate imperantur, ut supra dictum est (quæst. VI, art. 4), cum de voluntario ageretur. Unde non solum voluntas potest esse subjectum peccati, sed omnes illæ potentiæ quæ possunt moveri ad suos actus, vel ab eis reprimi per voluntatem; et eædem etiam potentiæ sunt subjecta habituum moralium bonorum vel malorum: quia ejusdem est actus et habitus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non peccatur nisi voluntate sicut primo movente; aliis autem potentiis peccatur sicut ab ea motis [4].

Ad *secundum* dicendum, quod bonum et malum pertinent ad voluntatem, sicut per se objecta ipsius; sed aliæ potentiæ habent aliquod determinatum bonum et malum, ratione cujus potest in eis esse et virtus, et vitium, et peccatum, secundum quod participant voluntate et ratione.

Ad *tertium* dicendum, quod membra corporis non sunt principia actuum, sed solum organa; unde et comparantur ad animam moventem sicut servus, qui agitur et non agit. Potentiæ autem appetitivæ interiores comparantur ad rationem quasi liberæ, quia agunt quodammodo et aguntur, ut patet per id quod dicitur [5]. Et præterea actus exteriorum membrorum sunt actiones in exteriorem materiam transeuntes, sicut patet de percussione in peccato homicidii. Et propter hoc non est similis ratio.

(1) Appetitus sensitivus in quo concupiscibilis et irascibilis includuntur, est etiam peccati subjectum (Ephes. IV): *Irascimini, et nolite peccare, sol non occidat super iracundiam vestram*; (Deut. V): *Non concupisces uxorem proximi tui*, etc.

(2) Cap. 10, parum ante med.

(3) De IIb. arbit. lib. III, cap. 18 implic., sed express. lib. de vera relig., cap. 14, in princ.

(4) Hinc disertis verbis scripsit ipse B. Thomas (De ver. quæst. XV, art. 3 ad 3) quod *peccatum dicitur esse in voluntate non sicut in subjecto, sed sicut in causa, quia ad peccatum requiritur quod sit voluntarium* Rursum in lib. II, dist. 24, quæst. III, art. 2 ad 2: *Omne peccatum est in voluntate non sicut in subjecto, sed sicut in causa.*

(5) Polit. lib. I, cap. 3 a med.

ART. III. — UTRUM IN SENSUALITATE POSSIT ESSE PECCATUM [1].

De his etiam Sent. II, dist. 24, quæst. III, art. 2, et dist. 31, quæst. II, art. 1 ad 4, et De ver. qu. XV, art. 5, et De malo, quæst. VII, art. 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in sensualitate non possit esse peccatum. Peccatum enim est proprium homini, qui ex suis actibus laudatur vel vituperatur. Sed sensualitas est communis nobis et brutis. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum.

2. Præterea, " nullus peccat in eo quod vitare non potest, „ sicut Augustinus dicit [2]. Sed homo non potest vitare quin actus sensualitatis sit inordinatus; est enim " sensualitas perpetuæ corruptionis quamdiu in hac mortali vita vivimus; unde per serpentem significatur, „ ut Augustinus dicit [3]. Ergo inordinatio motus sensualitatis non est peccatum.

3. Præterea, illud quod homo ipse non facit, non imputatur ei ad peccatum. Sed " hoc solum videmur nos ipsi facere, quod cum deliberatione rationis facimus, „ ut Philosophus dicit [4]. Ergo motus sensualitatis, qui est sine deliberatione rationis, non imputatur homini ad peccatum.

Sed *contra* est quod dicitur Rom. VII, vers. 19: *Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio;* quod exponit Augustinus [5] de malo concupiscentiæ, quod constat esse motum quemdam sensualitatis. Ergo in sensualitate est aliquod peccatum.

CONCLUSIO. — Cum in sensualitate possit esse actus inordinatus, et aliquo modo voluntarius; in ea peccatum esse potest.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 2 et 3 hujus quæst.), peccatum potest inveniri in qualibet potentia cujus actus potest esse voluntarius et inordinatus, in quo consistit ratio peccati. Manifestum est autem quod actus sensualitatis potest esse voluntarius, inquantum sensualitas, id est appetitus sensitivus, nata est a voluntate moveri. Unde relinquitur quod in sensualitate possit esse peccatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod aliquæ vires sensitivæ partis, etsi sint communes nobis et brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam ex hoc quod rationi junguntur; sicut nos præ aliis animalibus habemus in parte sensitiva cogitativam et reminiscentiam, ut in primo dictum est (quæst. LXXVIII, art. 4). Et per hunc modum etiam appetitus sensitivus in nobis præ aliis animalibus habet quamdam excellentiam, scilicet quod natus est obedire rationi; et quantum ad hoc potest esse principium actus voluntarii; et per consequens subjectum peccati.

Ad *secundum* dicendum, quod perpetua corruptio sensualitatis est intelligenda quantum ad fomitem, qui nunquam totaliter tollitur in hac vita: transit enim peccatum originale reatu, et remanet actu. Sed talis corruptio fomitis non impedit quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis, si præsentiat; puta divertendo cogitationem ad alia. Sed dum homo cogitationem ad aliud divertit, potest etiam circa illud aliquis inordinatus motus insurgere; sicut cum aliquis transfert cogitationem suam a delectationibus carnis, volens concupiscentiæ motus vitare, ad speculationem scientiæ, insurgit quandoque aliquis motus inanis gloriæ impræmeditatus. Et ideo non potest homo vitare omnes hujusmodi motus [6] propter corruptionem prædictam. Sed hoc solum sufficit ad rationem peccati voluntarii quod possit vitare singulos.

Ad *tertium* dicendum, quod illud quod homo facit sine deliberatione rationis, non perfecte ipse facit; quia nihil operatur ibi id quod est principale in homine; unde non est perfecte actus humanus; et per consequens non potest esse perfectus actus virtutis vel peccati, sed aliquid imperfectum in genere horum. Unde talis motus sensualitatis ra-

(1) Per *sensualitatem* B. Thomas intelligit appetitum sensitivum. Dicit enim (part. I, q. LXXXI, art. 2): *Sensualitas est nomen appetitus sensitivi*, et rursum (art. 2): *Appetitus sensitivus est una vis in genere quæ sensualitas dicitur, sed dividitur in duas potentias quæ sunt species appetitus sensitivi, scilicet in irascibilem et concupiscibilem.*

(2) De libero arb. lib. III, cap. 18, circa princ.

(3) De Trin. lib. XII, cap. 12 et 13.

(4) Ethic. lib. IX, cap. 8, circa med.

(5) Cont. Julian. lib. III, cap. 26, et De Verb. Apost. serm. 12, cap. 2 et 3.

(6) Ex concilio Tridentino non possumus omnia vitare peccata venialia, *nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de B. Virgine tenet Ecclesia* (sess. VI, can. 23).

tionem prævéniens est peccatum veniale [1]; quod est quiddam imperfectum in genere peccati.

ART. IV. — UTRUM IN SENSUALITATE POSSIT ESSE PECCATUM MORTALE.

De his etiam infra, quæst. LXXXIX, art. 5 corp., et Sent. II, dist. 24, quæst. III, art. 2 ad 3, et De ver. quæst. XXV, art. 5, et De malo, quæst. VII, art. 6, et quol. IV, art. 22 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in sensualitate possit esse peccatum mortale. Actus enim ex objecto cognoscitur. Sed circa objecta sensualitatis contingit peccare mortaliter, sicut circa delectabilia carnis. Ergo actus sensualitatis potest esse peccatum mortale; et ita in sensualitate peccatum mortale invenitur.

2. Præterea, peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed virtus potest esse in sensualitate: temperantia enim et fortitudo sunt virtutes irrationabilium partium, ut Philosophus dicit [2]. Ergo in sensualitate potest esse peccatum mortale, cum contraria sint nata fieri circa idem.

3. Præterea, veniale peccatum est dispositio ad mortale. Sed dispositio et habitus sunt in eodem. Cum igitur veniale peccatum sit in sensualitate, ut dictum est (art. 3 hujus quæst. ad 3), etiam mortale peccatum esse poterit in eadem.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [3]: " Inordinatus concupiscentiæ motus, qui est peccatum sensualitatis, potest etiam esse in his qui sunt in gratia, „ in quibus tamen peccatum mortale non invenitur. Ergo inordinatus motus sensualitatis non est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Quoniam peccatum mortale aversionem ab ultimo fine includit, soliusque rationis est ab ultimo fine actum avertere, sicut etiam in eumdem convertere; fieri non potest, ut in sensualitate peccatum mortale sit.

Respondeo dicendum quod, sicut inordinatio corrumpens principium vitæ corporalis causat corporalem mortem, ita etiam inordinatio corrumpens principium spiritualis vitæ, quod est finis ultimus, causat mortem spiritualem peccati mortalis, ut supra dictum est (quæst. LXXII, art. 5). Ordinare autem aliquid in finem non est sensualitatis, sed solum rationis. Inordinatio autem a fine non est nisi ejus cujus est ordinare in finem. Unde peccatum mortale non potest esse in sensualitate, sed solum in ratione.

Ad *primum* ergo dicendum, quod actus sensualitatis potest concurrere ad peccatum mortale; sed tamen actus peccati mortalis non habet quod sit peccatum mortale ex eo quod est sensualitatis, sed ex eo quod est rationis, cujus est ordinare in finem. Et ideo peccatum mortale non attribuitur sensualitati, sed rationi [4].

Ad *secundum* dicendum, quod actus virtutis non perficitur per id quod est sensualitatis tantum, sed magis per id quod est rationis et voluntatis, cujus est eligere; nam actus virtutis moralis non est sine electione; unde semper cum actu virtutis moralis, quæ perficit vim appetitivam, est etiam actus prudentiæ, quæ perficit vim rationalem; et idem est etiam de peccato mortali, sicut dictum est (in solut. præc.).

Ad *tertium* dicendum, quod dispositio tripliciter se habet ad id ad quod disponit: quandoque enim est idem et in eodem, sicut scientia inchoata dicitur esse dispositio ad scientiam perfectam; quandoque autem est in eodem, sed non idem, sicut calor est dispositio ad formam ignis; quandoque vero nec idem, nec in eodem, sicut in his quæ habent ordinem ad invicem, ut ex uno perveniatur in aliud; sicut bonitas imaginationis est dispositio ad scientiam, quæ est in intellectu. Et hoc modo veniale peccatum, quod est in sensualitate, potest esse dispositio ad peccatum mortale, quod est in ratione.

ART. V. — UTRUM PECCATUM POSSIT ESSE IN RATIONE.

De his etiam infra, art. 6 corp., et Sent. II, dist. 24, quæst. III, et De ver. quæst. XVII, art. 2 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non possit esse in ra-

(1) Hic agitur de motibus malis quos voluntas potest ac debet prævenire; si non prævenit sunt peccata, saltem venialia. Quibus conformiter diserte ait (part. III, quæst. XII, art. 1 ad 3), quod tentatio quæ est a carne non potest esse sine peccato.

(2) Ethic. lib. III, cap. 10 in princ.

(3) Retract. lib. I, cap 23, a princ., et habetur in Glossa ord. sup. illud : *Ego autem carnalis sum*, Rom. VII.

(4) Motus sensualitatis possunt esse peccata mortalia ; sed juxta D. Thomam ad hoc requiritur ut ratio eos motus adverterit, aut advertere potuerit.

tione. Cujuslibet enim potentiæ peccatum est aliquis defectus ipsius. Sed defectus rationis non est peccatum, sed magis excusat peccatum; excusatur enim aliquis a peccato propter ignorantiam. Ergo in ratione non potest esse peccatum.

2. Præterea, primum subjectum peccati est voluntas, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed ratio præcedit voluntatem, cum sit directiva ipsius. Ergo peccatum esse non potest in ratione.

3. Præterea, non potest esse peccatum nisi circa ea quæ sunt in nobis [1]. Sed perfectio et defectus rationis non est eorum quæ sunt in nobis; quidam enim sunt naturaliter ratione deficientes, vel ratione solertes. Ergo in ratione non est peccatum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [2], quod peccatum est in ratione inferiori et in ratione superiori.

CONCLUSIO. — Pro duplici rationis munere, bifariam in ratione peccatum esse contingit: uno quidem modo dum illud, quod potest ac debet scire, non cognoscit; altero autem, dum inordinatos inferiorum virium actus vel imperat, vel etiam post deliberationem non coercet.

Respondeo dicendum quod peccatum cujuslibet potentiæ consistit in actu ipsius, sicut ex dictis patet (art. 1, 2 et 3 hujus quæst.). Habet autem ratio duplicem actum: unum quidem secundum se in comparatione ad proprium objectum, quod est cognoscere aliquod verum; alius autem actus rationis est, inquantum est directiva aliarum virium. Utroque igitur modo contingit esse peccatum in ratione: et primo quidem, inquantum errat in cognitione veri; quod quidem tunc imputatur ei ad peccatum, quando habet ignorantiam vel errorem circa id quod potest et debet scire. Secundo, quando inordinatos actus inferiorum virium vel imperat, vel etiam post deliberationem non coercet.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit de defectu rationis qui pertinet ad actum proprium, respectu proprii objecti; et hoc quando est defectus cognitionis ejus quod quis non potest scire: tunc enim talis defectus rationis non est peccatum, sed excusat a peccato; sicut patet in his quæ per furiosos committuntur. Si vero sit defectus rationis circa id quod homo potest et debet scire, non omnino homo excusatur a peccato; sed ipse defectus imputatur ei ad peccatum [3]. Defectus autem qui est solum in dirigendo alias vires, semper imputatur ei ad peccatum; quia huic defectui occurrere potest per proprium actum.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XVII, art. 1), cum de actibus voluntatis et rationis ageretur, voluntas quodammodo movet et præcedit rationem, et ratio quodammodo voluntatem; unde et motus voluntatis dici potest rationalis, et actus rationis potest dici voluntarius. Et secundum hoc in ratione invenitur peccatum; vel prout est defectus ejus voluntarius, vel prout ratio est principium actus voluntatis.

Ad *tertium* patet responsio ex dictis (ad arg. 1).

ART. VI. — UTRUM PECCATUM MOROSÆ DELECTATIONIS SIT IN RATIONE [4].

De his etiam infra, quæst. LXXXVIII. art. 5 ad 2, et Sent. II, dist. 24, quæst. III, art. 4, et De ver. quæst. XV, art. 4 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum morosæ delectationis non sit in ratione. Delectatio enim importat motum appetitivæ virtutis, ut supra dictum est (quæst. XXXI, art. 1). Sed vis appetitiva distinguitur a ratione, quæ est vis apprehensiva. Ergo delectatio morosa non est in ratione.

2. Præterea, ex objectis cognosci potest ad quam potentiam actus pertineat, per quem potentia ordinatur ad objectum. Sed delectatio quandoque est morosa circa bona sensibilia, et non circa bona rationis. Ergo peccatum delectationis morosæ non est in ratione.

3. Præterea, morosum dicitur aliquid propter diuturnitatem temporis. Sed diuturnitas temporis non est ratio quod aliquis actus pertineat ad aliquam potentiam. Ergo delectatio morosa non pertinet ad rationem.

(1) Id est, in nostra potestate.
(2) De Trin. lib. XII, cap. 12.
(3) Hinc sequitur rationem esse capacem peccati, sed non sine ordine ad voluntatem; nullum enim est peccatum nisi sit voluntarium.

(4) Delectatio morosa dicitur ea delectatio, qua quispiam suggestione vel delectatione alicujus peccati oblectatur, etiamsi in ipsum peccati opus non consentiat. Unde vox illa usurpetur explicat ipse D. Thomas in respons. ad 3

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [1], quod " consensus illecebræ si sola cogitatione delectationis contentus est, sic habendum existimo, velut cibum vetitum mulier sola comederit. „ Per mulierem autem intelligitur ratio inferior, sicut [2] ipse exponit. Ergo peccatum morosæ delectationis est in ratione.

CONCLUSIO. — Quoniam quandoque fit, ut ratio, passionis motum insurgentem, tametsi inordinatum esse prius animadverterit, non reprimat, verum circa eum libenter immoretur: convenienter morosæ delectationis (quæ sic a mora, quam ratio in ea reprimenda facit, nominatur) peccatum in ratione constituitur.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est (art. præc.), peccatum contingit esse in ratione, non solum quantum ad proprium ipsius actum, sed quandoque inquantum est directiva humanorum actuum. Manifestum est autem quod ratio non solum est directiva exteriorum actuum, sed etiam interiorum passionum. Et ideo quando deficit ratio in directione interiorum passionum, dicitur esse peccatum in ratione, sicut etiam quando deficit in directione exteriorum actuum. Deficit autem in directione passionum interiorum dupliciter: uno modo, quando imperat illicitas passiones, sicut quando homo ex deliberatione provocat sibi motum iræ vel concupiscentiæ; alio modo, quando non reprimit illicitum passionis motum; sicut cum aliquis, postquam deliberavit quod motus passionis insurgens est inordinatus, nihilominus circa ipsum immoratur, et ipsum non expellit. Et secundum hoc dicitur peccatum delectationis morosæ esse in ratione [3].

Ad *primum* ergo dicendum, quod delectatio quidem est in vi appetitiva sicut in proximo principio; sed in ratione est sicut in primo motivo, secundum hoc quod supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), quod actiones quæ non transeunt in exteriorem materiam, sunt sicut in subjecto in suis principiis.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio actum proprium elicitum habet circa proprium objectum; sed directionem habet circa omnia objecta inferiorum virium, quæ per rationem dirigi possunt; et secundum hoc etiam delectatio circa sensibilia objecta pertinet ad rationem.

Ad *tertium* dicendum, quod delectatio dicitur morosa non ex mora temporis, sed ex eo quod ratio deliberans circa eam immoratur: nec tamen eam repellit, " tenens et volvens libenter, quæ statim ut attigerunt animum, respui debuerunt, „ ut Augustinus dicit [4].

ART. VII. — UTRUM PECCATUM CONSENSUS IN ACTUM SIT IN RATIONE SUPERIORI [5].

De his etiam supra, quæst. XV, art. 4, et infra præs, quæst. art. 8 ad 1, et Sent. II, dist. 24, quæst. III art. 1 et 4, et De ver. quæst. XV, art. 3 et 5, et De malo, quæst. XV, art. 2 ad 9.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum consensus in actum non sit in ratione superiori. Consentire enim est actus appetitivæ virtutis, ut supra habitum est (quæst. XV, art. 1). Sed ratio est vis apprehensiva. Ergo peccatum consensus in actum non est in ratione superiori.

2. Præterea, " ratio superior intendit rationibus æternis inspiciendis et consulendis, „ ut Augustinus dicit [6]. Sed quandoque consentitur in actum non consultis rationibus æternis; non enim semper homo cogitat de rebus divinis, quando consentit in aliquem actum. Ergo peccatum consensus in actum non semper est in ratione superiori.

3. Præterea, sicut per rationes æternas potest homo regulare actus exteriores, ita etiam interiores delectationes, vel alias passiones. Sed " consensus in delectationem absque hoc quod opere statuatur implendum, est rationis inferioris, „ ut dicit Augustinus [7]. Ergo etiam consensus in actum peccati debet interdum attribui rationi inferiori.

(1) De Trin. l. XII, c. 12, ante med. (2) Ibidem.
(3) Dici etiam potest cum Conrad. delectationem morosam quantum ad formale quod facit ipsam esse morosam esse in ratione, delectationem vero appetitus sensitivi vel complacentiam voluntatis, non esse in ratione.
(4) De Trinit. lib. XII, cap. 12, circa med.
(5) Ratio superior et ratio inferior, ex q. LXXIX, art. 9 in part. I, non sunt duæ diversæ potentiæ, sed una; quæ inquantum considerat rationes divinas, dicitur superior; inquantum considerat humanas, dicitur inferior, et sensus hujus quæstionis est: an peccatum quod est consensus in actum peccati, attribuatur ei conveniat voluntati istum consensum elicienti, secundum quod dirigitur vel dirigi debet a ratione superiori.
(6) De Trin. lib. XII, cap. 7, in fin.
(7) De Trin. lib. XII cap. 12, ante med.

4. Præterea, sicut ratio superior excedit inferiorem, ita ratio excedit vim imaginativam. Sed quandoque procedit homo in actum per apprehensionem virtutis imaginativæ absque omni deliberatione rationis, sicut cum aliquis ex impræmeditato movet manum aut pedem. Ergo etiam quandoque potest ratio inferior consentire in actum peccati absque ratione superiori.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [1]: " Si in consensione male utendi rebus, quæ per sensum corporis sentiuntur, ita decernitur quodcumque peccatum, ut si potestas sit, etiam corpore compleatur [2], intelligenda est mulier cibum illicitum viro dedisse; " per quem superior ratio significatur. Ergo ad rationem superiorem pertinet consentire in actum peccati.

CONCLUSIO. — Consensus in actum, quia consummatio est finisque peccati, proprie in superiori ratione ut in causa suprema, penes quam supremum est judicium, ponitur: consensus vero in delectationem, quia præambulum tantum est, quod ad actum inducit, rationi inferiori quæ judicium inferius habet, tribuitur: quamvis et de delectatione superior ratio judicare possit.

Respondeo dicendum quod consensus importat judicium quoddam de eo in quod consentitur. Sicut enim ratio speculativa judicat et sententiat de rebus intelligibilibus, ita ratio practica judicat et sententiat de agendis. Est autem considerandum quod in omni judicio ultima sententia pertinet ad supremum judicatorium: sicut videmus in speculativis, quod ultima sententia de aliqua propositione datur per resolutionem ad prima principia: quamdiu enim remanet aliquod principium altius, adhuc per ipsum potest examinari id de quo quæritur: unde adhuc est suspensum judicium, quasi nondum data finali sententia. Manifestum est autem quod actus humani regulari possunt ex regula rationis humanæ, quæ sumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit; et ulterius ex regula legis divinæ, ut supra dictum est (quæst. XIX, art. 4). Unde cum regula legis divinæ sit superior, consequens est ut ultima sententia, per quam judicium finaliter terminatur, pertineat ad rationem superiorem, quæ intendit rationibus æternis. Cum autem de pluribus occurrit judicandum, finale judicium est de eo quod ultimo occurrit. In actibus autem humanis ultimo occurrit ipse actus; præambulum autem est ipsa delectatio quæ inducit ad actum. Et ideo ad rationem superiorem proprie pertinet consensus in actum; ad rationem vero inferiorem, quæ habet inferius judicium, pertinet judicium præambulum, quod est de delectatione; quamvis etiam et de delectatione superior ratio judicare possit; quia quidquid judicio subditur inferioris, subditur etiam judicio superioris, sed non convertitur [3].

Ad *primum* ergo dicendum, quod consentire est actus appetitivæ virtutis non absolute, sed consequens ad actum rationis deliberantis et judicantis, ut supra dictum est (quæst. XV, art. 3). In hoc enim terminatur consensus, quia voluntas tendit in id quod est jam ratione judicatum. Unde consensus potest attribui et voluntati et rationi [4].

Ad *secundum* dicendum, quod ex hoc ipso quod ratio superior non dirigit actus humanos secundum legem divinam, impediens actum peccati, dicitur ipsa consentire, sive cogitet de lege æterna, sive non. Cum enim cogitat de lege Dei, actu eam contemnit; cum vero non cogitat, eam negligit per modum omissionis cujusdam. Unde omnibus modis consensus in actum peccati procedit ex superiori ratione; quia, ut Augustinus dicit [5], " non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio, penes quam summa potestas est membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, malæ actioni cedat, aut serviat. "

Ad *tertium* dicendum, quod ratio superior per considerationem legis æternæ sicut potest dirigere vel cohibere actum exteriorem, ita etiam delectationem interiorem; sed tamen, antequam ad judicium superioris rationis deveniatur, statim ut sensualitas proponit delectatio-

(1) De Trin. lib. XII, cap. 12, ante med.

(2) Suspicatur Nicolai legi debere: *opere compleatur.*

(3) Seu non vicissim quidquid subditur judicio superioris, ipsum etiam judicio inferioris discutiendum subjicitur.

(4) Magis proprie tamen et formalius voluntati quam rationi, ut quæst. XV, art. 1 ex professo dictum est.

(5) De Trin. lib. XII, cap. 12, ante med.

nem, inferior ratio per rationes temporales deliberans quandoque hujusmodi delectationem acceptat; et tunc consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem. Si vero etiam consideratis rationibus æternis, homo in eodem consensu perseveret, jam talis consensus ad superiorem rationem [1] pertinebit.

Ad *quartum* dicendum, quod apprehensio virtutis imaginativæ est subita et sine deliberatione: et ideo potest aliquem actum causare, antequam superior vel inferior ratio etiam habeat tempus deliberandi. Sed judicium rationis inferioris est cum deliberatione, quæ indiget tempore, in quo etiam ratio superior deliberare potest; unde si non cohibeat ab actu peccati per suam deliberationem, merito illi imputabitur.

ART. VIII. — UTRUM CONSENSUS IN DELECTATIONEM SIT PECCATUM MORTALE.

De his etiam 2 2, quæst. CLIV, art. 4 corp., et quæst. CLXXX, art. 7, et Sent II, dist. 24, qu. III, art. 4, et De ver. quæst. XV, art. 4, et De malo, qu. XV, art. 2 ad 16 et 17, et quol. XII, art. 34.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod consensus in delectationem non sit peccatum mortale. Consentire enim in delectationem pertinet ad rationem inferiorem, cujus non est intendere rationibus æternis, vel legi divinæ, et per consequens nec ab eis averti. Sed omne peccatum mortale est per aversionem a lege divina, ut patet per definitionem Augustini de peccato mortali datam, quæ supra posita est (quæst. LXXI, art. 6). Ergo consensus in delectationem non est peccatum mortale.

2. Præterea, consentire in aliquid non est malum, nisi quia illud est malum in quod consentitur. Sed " propter quod unumquodque, et illud magis, „ vel saltem non minus. Non ergo illud in quod consentitur potest esse minus malum quam consensus. Sed delectatio sine opere non est peccatum mortale, sed veniale tantum. Ergo nec consensus in delectationem est peccatum mortale.

3. Præterea, delectationes differunt in bonitate et malitia secundum differentiam operationum, ut dicit Philosophus [2]. Sed alia operatio est interior cogitatio, et alia actus exterior, puta fornicationis. Ergo delectatio consequens actum interioris cogitationis, tantum differt a delectatione fornicationis in bonitate vel malitia, quantum differt cogitatio interior ab actu exteriori; et per consequens etiam eodem modo differt consentire in utrumque. Sed cogitatio interior non est peccatum mortale, nec etiam consensus in cogitationem. Ergo per consequens [3] nec consensus in delectationem.

4. Præterea, exterior actus fornicationis vel adulterii non est peccatum mortale ratione delectationis, quæ etiam invenitur in actu matrimoniali, sed ratione inordinationis ipsius actus. Sed ille qui consentit in delectationem, non propter hoc consentit in deordinationem actus. Ergo non videtur mortaliter peccare.

5. Præterea, peccatum homicidii est gravius quam simplicis fornicationis. Sed consentire in delectationem quæ consequitur cogitationem de homicidio, non est peccatum mortale. Ergo multo minus consentire in delectationem quæ consequitur cogitationem de fornicatione, est peccatum mortale.

6. Præterea, oratio dominica quotidie dicitur pro remissione venialium, ut Augustinus dicit in Enchir. [4]. Sed consensum in delectationem Augustinus docet esse abolendum per orationem dominicam: dicit enim [5], quod " hoc est longe minus peccatum quam si opere statuatur implendum; et ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum, atque dicendum: *Dimitte nobis debita nostra.* „ Ergo consensus in delectationem est peccatum veniale.

Sed *contra* est quod Augustinus post pauca subdit: " Totus homo damnabitur nisi hæc quæ sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per Mediatoris gratiam remittantur. „ Sed nullus damnatur nisi pro peccato mortali. Ergo consensus in delectationem est peccatum mortale.

(1) Ab officio tamen suo, ait Nicolai, degenerantem et indignam cui superioris rationis notio tribuatur: consensus autem inferioris rationis qui supponitur, nondum plenus est ac perfectus; unde nec damnabilis vel mortalis.

(2) Ethic. lib. x, cap. 4 et 5.

(3) Ita communiter. Nicolai: *Ergo nec delectatio, et per consequens*, etc.

(4) Cap. 78, in fine.

(5) De Trin. lib. XII, cap. 12, a med.

CONCLUSIO. — Sicut non quævis delectatio, ita nec in quamvis delectationem consensus, peccatum est mortale: verum in eam tantummodo, quæ peccati secundum se mortalis actum pro objecto habet: nam si ipsam cogitationem pro objecto habeat, aliter erit dicendum.

Respondeo dicendum quod circa hoc aliqui diversimode opinati sunt: quidam enim dixerunt quod consensus in delectationem non est peccatum mortale, sed veniale tantum; alii vero dixerunt quod est peccatum mortale; et hæc opinio est communior et verisimilior. Est enim considerandum quod cum omnis delectatio consequatur aliquam operationem, ut dicitur [1], et iterum cum omnis delectatio habeat aliquod objectum, delectatio quælibet potest comparari ad duo, scilicet ad operationem quam consequitur, et ad objectum in quo quis delectatur. Contingit autem quod aliqua operatio sit objectum delectationis, sicut et aliqua alia res; quia ipsa operatio potest accipi ut bonum et finis, in quo quis delectatus requiescit. Et quandoque quidem ipsamet operatio quam consequitur delectatio, est objectum delectationis; inquantum scilicet vis appetitiva, cujus est delectari, reflectitur in ipsam operationem sicut in quoddam bonum; puta cum aliquis cogitat et delectatur de hoc ipso quod cogitat, inquantum sua cogitatio ei placet; quandoque vero delectatio consequens unam operationem, puta cogitationem aliquam, habet pro objecto aliam operationem quasi rem cogitatam, et tunc talis delectatio procedit ex inclinatione appetitus, non quidem in cogitationem, sed in operationem cogitatam. Sic igitur aliquis de fornicatione cogitans, de duobus potest delectari: uno modo de ipsa cogitatione, alio modo de ipsa fornicatione cogitata. Delectatio autem de cogitatione ipsa sequitur inclinationem affectus in cogitationem ipsam: cogitatio autem ipsa secundum se non est peccatum mortale, imo quandoque est veniale tantum [2], puta cum aliquis inutiliter cogitat de ea; quandoque autem sine peccato omnino; puta cum aliquis utiliter de ea cogitat, sicut cum vult de ea prædicare vel disputare; et ideo per consequens affectio et delectatio quæ sic est de cogitatione fornicationis, non est de genere peccati mortalis, sed quandoque est peccatum veniale, quandoque nullum; unde nec consensus in talem delectationem est peccatum mortale. Et secundum hoc prima opinio habet veritatem. Quod autem aliquis cogitans de fornicatione delectetur de ipso actu cogitato, hoc contingit ex hoc quod affectio ejus inclinata est in hunc actum. Unde quod aliquis consentiat in talem delectationem, hoc nihil aliud est quam quod ipse consentiat in hoc quod affectus suus sit inclinatus in fornicationem [3]; nullus enim delectatur nisi in eo quod est conforme appetitui ejus. Quod autem aliquis ex deliberatione eligat quod affectus suus conformetur his quæ secundum se sunt peccata mortalia, est peccatum mortale. Unde talis consensus in delectationem peccati mortalis est peccatum mortale [4], ut secunda opinio ponit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod consensus in delectationem potest esse non solum rationis inferioris, sed etiam superioris, ut dictum est (art. præc.). Et tamen ipsa ratio inferior potest averti a rationibus æternis; quia etsi non intendit eis, ut secundum eas regulans, quod est proprium superioris rationis, intendit tamen eis, ut secundum eas regulata; et hoc modo ab eis se avertens potest peccare mortaliter; nam et actus inferiorum virium et etiam exteriorum membrorum possunt esse peccata mortalia, secundum quod deficit ordinatio superioris rationis regulantis eos secundum rationes æternas.

Ad *secundum* dicendum, quod consensus in peccatum, quod est veniale ex genere, est veniale peccatum; et secundum hoc potest concludi quod consensus in delectationem quæ est de ipsa vana cogitatione fornicationis, est peccatum veniale. Sed delectatio quæ est in ipso actu fornicationis, de genere suo est peccatum mortale; sed quod ante

(1) Ethic. lib. x, cap. 4, a med.

(2) Hæc rerum inutilium cogitatio est peccatum veniale curiositatis.

(3) Quod etiam verum est, ait Nicolai, cum non solum cogitat actum illum ut exercendum a se, sed exercitum ab alio, si eum ipsa cogitatio talis actus delectet

(4) Hanc doctrinam constanter tradit B. Thomas in quæst. xv De malo, art 2 ad 16 et 17, et quæst. xv De verit., art. 4, 6 in lib. II, dist. 24, quæst. III, art. 4, et quol. XII, art. 34, et cum eo consentiunt non solum posteriores scholastici, sed etiam antiquiores, Bonaventura in II, dist. 24, quæst. II, art. 2; Richardus, quæst. IV, art. 4, etc.

consensum sit veniale peccatum tantum, hoc est per accidens, scilicet propter imperfectionem actus; quæ quidem imperfectio tollitur per consensum deliberatum supervenientem; unde ex hoc adducitur in suam naturam, ut sit peccatum mortale.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa procedit de delectatione quæ habet cogitationem pro objecto.

Ad *quartum* dicendum, quod delectatio quæ habet actum exteriorem pro objecto, non potest esse absque complacentia exterioris actus secundum se, etiamsi non statuatur implendum propter prohibitionem alicujus superioris; unde actus fit inordinatus, et per consequens delectatio erit inordinata.

Ad *quintum* dicendum, quod etiam consensus in delectationem quæ procedit ex complacentia actus homicidii cogitati, est peccatum mortale; non autem consensus in delectationem quæ procedit ex complacentia cogitationis de homicidio.

Ad *sextum* dicendum, quod oratio dominica non solum contra peccata venialia dicenda est, sed etiam contra mortalia [1].

ART. IX. — UTRUM IN SUPERIORI RATIONE POSSIT ESSE PECCATUM VENIALE, SECUNDUM QUOD EST DIRECTIVA INFERIORUM VIRIUM.

De his etiam infra, art. 10, et locis ibid. inductis.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale secundum quod est directiva inferiorum virium, id est secundum quod consentit in actum peccati. Dicit enim Augustinus [2] quod " ratio superior inhæret rationibus æternis. „ Sed peccare mortaliter est per aversionem a rationibus æternis. Ergo videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum, nisi peccatum mortale.

2. Præterea, superior ratio se habet in vita spirituali tanquam principium, sicut et cor in vita corporali. Sed infirmitates cordis sunt mortales. Ergo peccata superioris rationis sunt mortalia.

3. Præterea, peccatum veniale fit mortale, si fiat ex contemptu. Sed hoc non videtur esse sine contemptu quod aliquis ex deliberatione peccet etiam venialiter. Cum ergo consensus rationis superioris semper sit cum deliberatione legis divinæ, videtur quod non possit esse sine peccato mortali propter contemptum divinæ legis.

Sed *contra*, consensus in actum peccati pertinet ad rationem superiorem [3], ut supra dictum est (art. 7 hujus quæst.). Sed consensus in actum peccati venialis est peccatum veniale. Ergo in superiori ratione potest esse peccatum veniale.

CONCLUSIO. — In ratione superiori, cum consentire contingat in actum venialis peccati, potest esse veniale peccatum.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit [4], " ratio superior inhæret rationibus æternis conspiciendis aut consulendis. „ *Conspiciendis* quidem, secundum quod earum veritatem speculatur: *consulendis* autem, secundum quod per rationes æternas de aliis judicat et ordinat; ad quod pertinet quod deliberando per rationes æternas consentit in aliquem actum, vel dissentit ab eo. Contingit autem quod inordinatio actus in quem consentit, non contrariatur rationibus æternis, quia non est cum aversione a fine ultimo, sicut contrariatur actus peccati mortalis; sed est præter eas [5], sicut actus peccati venialis. Unde quando ratio superior in actum peccati venialis consentit, non avertitur a rationibus æternis; unde non peccat mortaliter, sed venialiter.

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod duplex est infirmitas cordis: una quæ est in ipsa substantia cordis, et immutat naturalem complexionem ipsius, et talis infirmitas semper est mortalis; alia est autem infirmitas cordis propter aliquam inordinationem vel motus ejus, vel alicujus eorum quæ circumstant cor; et talis infirmitas non semper est mortalis. Et similiter in ratione superiori semper est peccatum mortale, quando tollitur totaliter ipsa ordinatio rationis superioris ad proprium objectum, quod est ratio-

(1) Quamvis, ut addit Sylvius, non ita sit sufficiens ad deletionem mortalium, sicut ad deletionem venialium.

(2) De Trin. lib. XII, cap. 7, in fine.

(3) Saltem consensus plenus, deliberatus et perfectus · nam imperfectus alioquin ad rationem inferiorem spectat, ut jam dictum est.

(4) De Trinit. lib. XII, cap. 7, in fine.

(5) Juxta D. Thomam peccatum veniale *non est contra legem, sed præter legem*, id est, non est contra legis substantiam, sed contra modum legis observandæ

nes æternæ [1], sed quando est inordinatio circa hoc, non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad *tertium* dicendum, quod deliberatus consensus in peccatnm non semper pertinet ad contemptum legis divinæ [2], sed solum quando peccatum legi divinæ contrariatur.

ART. X. — UTRUM IN RATIONE SUPERIORI POSSIT ESSE PECCATUM VENIALE SECUNDUM SEIPSAM.

De his etiam Sent. II, dist. 24, quæst. III, art. 5, et De ver. quæst. XV, art. 5, et De malo, quæst. VII, art. 1 ad 12 et 17, et art. 3 ad 17, et art. 5.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale secundum seipsam, id est, secundum qnod inspicit rationes æternas. Actus enim potentiæ non invenitur esse deficiens, nisi per hoc quod inordinate se habet circa suum objectum. Sed objectum superioris rationis sunt æternæ rationes, a quibus deordinari non est sine peccato mortali. Ergo in superiori ratione non potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

2. Præterea, cum ratio sit vis deliberativa, actus rationis semper est cum deliberatione. Sed omnis inordinatus motus in his quæ Dei sunt, si sit cum deliberatione, est peccatum mortale. Ergo in ratione snperiori secundum seipsam nunquam est peccatum veniale.

3. Præterea, contingit quandoque quod peccatum ex subreptione est peccatum veniale; peccatum autem ex deliberatione est peccatum mortale per hoc quod ratio deliberans recurrit ad aliquod majus bonum, contra quod homo agens gravius peccat: sicut cum de actu delectabili inordinato ratio deliberat, quod est contra legem Dei, gravius peccat consentiendo, quam si solum consideraret quod est contra virtutem moralem. Sed ratio superior non potest recurrere ad aliquod altius quam sit suum objectum. Ergo si motus ex subreptione non sit peccatum mortale, neque etiam deliberatio superveniens faciet ipsum esse peccatum mortale: quod patet esse falsum. Non ergo in ratione superiori secundum seipsam potest esse peccatum veniale.

(1) Ita cum cod. Alc. Nicolai. Al., *rationis æternæ*.
(2) Nam peccato veniali consensus dari potest, ita ut, si peccatum esset mortale, huic nullo modo consentiatur.

Sed *contra*, motus subreptitius infidelitatis est peccatum veniale. Sed pertinet ad superiorem rationem secundum seipsam. Ergo in ratione superiori potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

CONCLUSIO. — Potest in superiori ratione veniale peccatum secundnm seipsam esse, si sit absque deliberatione consensus in mortale crimen; sed in his, quæ ad inferiores attinent vires, semper mortale peccatum est, si sit consensus in mortale ex genere; veniale autem, si sit ex suo genere veniale.

Respondeo dicendum quod ratio superior aliter fertur in snum objectum [3], atque aliter in objecta inferiorum virium, qnæ per ipsam dirignntur. In objecta enim inferiorum virium non fertur, nisi inquantum de eis consulit rationes æternas. Unde non fertur in ea nisi per modum deliberationis. Deliberatus autem consensus in his qnæ ex genere suo sunt mortalia [4], est mortale peccatum. Et ideo ratio superior semper mortaliter peccat, si actns inferiorum virium in quos consentit, sint peccata mortalia. Sed circa proprium objectum habet duos actus, scilicet simplicem intuitum, et deliberationem, secnndum quod etiam de proprio objecto consulit rationes æternas. Secnndum autem simplicem intuitum potest aliquem inordinatum motum habere circa divina, puta cum quis patitur subitum infidelitatis motum. Et quamvis infidelitas secundum suum genus sit peccatum mortale, tamen subitus motus infidelitatis est peccatum veniale; quia peccatum mortale non est nisi contra legem Dei. Potest autem aliquid horum quæ pertinent ad fidem subito rationi occurrere sub quadam alia ratione, antequam super hoc consulatur vel consuli possit ratio æterna, id est, lex Dei; puta cum quis resurrectionem mortuorum subito apprehendit ut impossibilem secundum naturam, et simul apprehendendo renititnr [5], ante quam tempus habeat deliberandi, quod hoc est nobis traditum ut credendum secundum legem divinam. Si vero post hanc deliberationem motus infidelitatis maneat, est peccatum mortale. Et ideo circa proprium objectum, etsi sit

(3) Veritates fidei sunt objectum proprium rationis superioris. (4) Ut furtum, adulterium, etc.
(5) Al., *remittitur*.

peccatum mortale ex genere, potest ratio superior peccare venialiter in subitis motibus, vel etiam mortaliter per deliberatum consensum; in his autem, quæ pertinent ad inferiores vires, semper peccat mortaliter in his quæ sunt peccata mortalia ex suo genere, non autem in his quæ secundum suum genus sunt venialia peccata [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod peccatum quod est contra rationes æternas, etsi sit peccatum mortale ex genere, potest tamen esse peccatum veniale propter imperfectionem actus subiti, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod in operativis ad rationem, ad quam pertinet deliberatio, pertinet etiam simplex intuitus eorum ex quibus deliberatio procedit; sicut etiam in speculativis ad rationem pertinet et syllogizare, et propositiones formare; et ideo etiam ratio potest habere subitum motum.

Ad *tertium* dicendum, quod una et eadem res potest diversas considerationes habere, quarum una est altera altior; sicut Deum esse potest considerari, vel inquantum est cognoscibile ratione humana, vel inquantum traditur revelatione divina, quæ est consideratio altior. Et ideo quamvis objectum rationis superioris sit quiddam secundum naturam rei altissimum, tamen potest etiam reduci in quamdam altiorem considerationem: et hac ratione quod in motu subito non erat peccatum mortale, per deliberationem reducentem in altiorem considerationem fit peccatum mortale, sicut supra expositum est (in corp. art.).

QUÆSTIO LXXV.

DE CAUSIS PECCATORUM IN GENERALI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causis peccatorum; et primo in generali, secundo in speciali. Circa primum quæruntur quatuor: 1. Utrum peccatum habeat causam. — 2. Utrum habeat causam interiorem. — 3. Utrum habeat causam exteriorem. — 4. Utrum peccatum sit causa peccati.

ART. I. — UTRUM PECCATUM HABEAT CAUSAM [2].

De his etiam infra, art. 1 et 4 corp. et ad 1. et quæst. LXXVII, art. 4 corp., et Sent. II, dist. 36, art. 1 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non habeat causam. Peccatum enim habet rationem mali, ut dictum est (quæst. LXXI, art. 6). Sed malum non habet causam, ut Dionysius dicit [3]. Ergo peccatum non habet causam.

2. Præterea, causa est ad quam de necessitate sequitur aliud. Sed quod est ex necessitate, non videtur esse peccatum, eo quod omne peccatum est voluntarium. Ergo peccatum non habet causam.

3. Præterea, si peccatum habet causam, aut habet pro causa bonum aut malum. Non autem bonum: quia bonum non facit nisi bonum; *non* enim *potest arbor bona fructus malos facere,* ut dicitur Matth. VII, 18. Similiter autem nec malum potest esse causa peccati: quia malum pœnæ sequitur ad peccatum; malum autem culpæ est idem quod peccatum. Peccatum igitur non habet causam.

Sed *contra*, omne quod fit, habet causam: quia, ut dicitur Job V, 6, *nihil in terra sine causa fit.* Sed peccatum fit; est enim "dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei." Ergo peccatum habet causam.

CONCLUSIO. — Peccatum, cum sit quidam actus inordinatus, ex parte actus habet causam per se illius productivam, quæ ex parte inordinationis actus est illius per accidens causa, prout præter agentis intentionem evenit.

Respondeo dicendum quod peccatum est quidam actus inordinatus [4]. Ex parte igitur actus potest habere per se causam, sicut et quilibet alius actus; ex parte autem inordinationis habet causam eo modo quo negatio vel privatio potest habere causam. Negationis autem alicujus potest duplex causa assignari: primo quidem defectus causæ affirmationis, id est, ipsius causæ negatio, est causa negationis secundum seipsam; ad remotionem enim causæ sequitur remotio effectus, sicut obscuritatis causa est absentia solis. Alio modo causa affirmationis, ad quam sequitur negatio, est per accidens causa nega-

(1) Ut vana cogitatio, verbum otiosum.
(2) Jam dictum est peccatum habere causam materialem (part. I, quæst. XLIX, art. 1), scilicet bonum quod est subjectum mali, et demonstratum est nullam haberi causam formalem et finalem ex iis quæ de natura peccati dicta sunt (quæst. LXXI et seq.). Hic ergo agitur tantum de causa efficiente.
(3) De div. nom., cap. 4, part. 4, lect. 23.
(4) *Actus* quidem ut pro materiali accipitur; *inordinatus* vero ut accipitur pro formali.

tionis consequentis ; sicut ignis causando calorem ex principali intentione, consequenter causat privationem frigiditatis: quorum primum potest sufficere ad simplicem negationem. Sed cum inordinatio peccati et quodlibet malum non sit simplex negatio, sed privatio ejus quod aliquid natum est et debet habere, necesse est quod talis inordinatio habeat causam agentem per accidens. Quod enim natum est et debet inesse, nunquam abesset nisi propter causam aliquam impedientem. Et secundum hoc consuevit dici quod malum, quod in quadam privatione consistit, habet causam deficientem vel agentem per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. Cum igitur peccatum ex parte inordinationis habeat causam agentem per accidens, ex parte autem actus habeat causam agentem per se, sequitur quod inordinatio peccati consequatur ex ipsa causa actus. Sic igitur voluntas carens directione regulæ rationis et legis divinæ, intendens aliquod bonum commutabile, causat actum quidem peccati per se, sed inordinationem actus per accidens, et præter intentionem; provenit enim defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate.

Ad *primum* ergo dicendum, quod peccatum non solum significat ipsam privationem boni, quæ est inordinatio, sed significat actum sub tali privatione, quæ habet rationem mali; quod quidem qualiter habeat causam, dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod si illa definitio causæ universaliter debeat verificari, oportet ut intelligatur de causa sufficienti et non impedita. Contingit enim aliquid esse causam sufficientem alterius; et tamen non ex necessitate sequitur effectus propter aliquod impedimentum superveniens; alioquin sequeretur quod omnia ex necessitate contingerent [1]. Sic igitur, etsi peccatum habeat causam, non tamen sequitur quod sit necessaria, quia effectus potest impediri.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.), voluntas sine adhibitione regulæ rationis vel legis divinæ est causa peccati. Hoc autem quod est non adhibere regulam rationis vel legis divinæ, secundum se non habet rationem mali, nec pœnæ, nec culpæ, antequam applicetur ad actum. Unde secundum hoc peccati primi non est causa malum, sed bonum aliquod cum absentia alicujus alterius boni.

(1) Ut patet Metaph. lib. VI, text. 5
(2) Orth. fid. lib. II, cap. 3 et 4, et lib. IV, c. 21.

ART. II. — UTRUM PECCATUM HABEAT CAUSAM INTERIOREM.

De his etiam infra, art 3 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non habeat causam interiorem. Id enim quod est interius alicujus rei, semper adest ei. Si igitur peccatum habeat causam interiorem, semper homo peccaret, cum posita causa ponatur effectus.

2. Præterea, idem non est causa sui ipsius. Sed interiores motus hominis sunt peccatum. Ergo non sunt causa peccati.

3. Præterea, quidquid est intra hominem, aut est naturale, aut voluntarium. Sed id quod est naturale, non potest esse peccati causa, quia " peccatum est contra naturam, „ ut dicit Damascenus [2]; quod autem est voluntarium, si sit inordinatum, jam est peccatum. Non ergo aliquid intrinsecum potest esse causa primi peccati.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [3], quod " voluntas est causa peccati. „

CONCLUSIO. — Intellectus et voluntas causæ sunt interiores actus peccati immediatæ : mediatæ vero interiores sunt imaginatio, seu apprehensio, et appetitus sensitivus.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est (art. præc.), per se causam peccati oportet accipere ex parte ipsius actus. Actus autem humani potest accipi causa interior, et mediata, et immediata. Immediata quidem causa humani actus est ratio et voluntas, secundum quam homo est liber arbitrio; causa autem remota est apprehensio sensitivæ partis, et etiam appetitus sensitivus. Sicut enim ex judicio rationis voluntas movetur ad aliquid secundum rationem, ita etiam ex apprehensione sensus appetitus sensitivus in aliquid inclinatur; quæ quidem inclinatio interdum trahit voluntatem et rationem,

(3) Lib. De duab. anim. cap. 10 et 11, et Retract. lib. I, cap. 9, et De lib. arb. lib. III, cap. 17.

sicut infra patebit (quæst. LXXVII, art. 1). Sic igitur duplex causa peccati interior potest assignari: una proxima ex parte rationis et voluntatis; alia vero remota ex parte imaginationis vel appetitus sensitivi [1]. Sed quia supra dictum est (art. præc. ad 3) quod causa peccati est aliquod bonum apparens motivum cum defectu debiti motivi, scilicet regulæ rationis vel legis divinæ; ipsum motivum quod est apparens bonum, pertinet ad apprehensionem sensus et appetitum; ipsa autem absentia debitæ regulæ pertiuet ad rationem, quæ nata est hujusmodi regulam considerare; sed ipsa perfectio voluntarii actus peccati pertinet ad voluntatem, ita quod ipse voluntatis actus præmissis suppositis jam est quoddam peccatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod id quod est intrinsecum sicut potentia naturalis, semper inest; id autem quod est intrinsecum sicut actus interior appetitivæ vel apprehensivæ virtutis, non semper inest [2]. Ipsa autem potentia voluntatis est causa peccati in potentia, sed reducitur in actum per motus præcedentes et sensitivæ partis primo, et rationis consequenter. Ex hoc enim quod aliquid proponitur ut appetibile secundum sensum, et appetitus sensitivus inclinatur in illud, ratio interdum cessat a consideratione regulæ debitæ; et sic voluntas producit actum peccati. Quia igitur motus præcedentes non semper sunt in actu, neque peccatum semper est in actu.

Ad *secundum* dicendum, quod non omnes motus interiores sunt de substantia peccati, quod consistit principaliter in actu voluntatis, sed quidam præceduut, et quidam consequuntur ipsum peccatum.

Ad *tertium* dicendum, quod illud quod est causa peccati sicut potentia producens actum, est naturale; motus etiam sensitivæ partis, ex quo sequitur peccatum, interdum est naturalis, sicut cum propter appetitum cibi aliquis peccat. Sed efficitur peccatum innaturale ex hoc ipso quod deficit regula naturalis, quam homo secundum naturam suam debet attendere.

(1) Hinc in universum sunt quatuor causæ interiores peccati; quas tamen non oportet semper omnes ad quodlibet peccatum concurrere, sed interdum omnes concurrunt, interdum non omnes; hoc autem ordine concurrunt quando omnes interveniunt. Primo sensus proponit objectum delectabile appetitui, deinde appetitus, dum in illud inclinatur, quodammodo illicit rationem ut ipsa probet id cui ipse afficitur; tunc ratio cessans a consideratione regulæ debitæ illud approbat ac voluntati præsentat; voluntas vero consentiendo perficit seu complet rationem peccati (Sylvius).

(2) Actus inest intrinsece non quasi proprietates quæ ad naturam rei pertinent, sed quasi accidentale quoddam interius existens vel procedens.

(3) De feminis Madianitis hoc dictum est, quas ab Israeliticis post occisos masculos reservatas Moyses indignatur et interfici jubet.

ART. III. — UTRUM PECCATUM HABEAT CAUSAM EXTERIOREM.

De his etiam infra, quæst. LXXX, art. 1 et 3, et part. I, quæst. CXV, art. 4 corp., et 2 2, qu. LXXIII, art. 3 corp, et ad 2, et quæst. CXV, art. 2 ad 1 et 2. et De malo, quæst. III, art. 3, per tot. et art. 4 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non habeat causam exteriorem. Peccatum enim est actus voluntarius. Voluntaria autem sunt eorum quæ sunt in nobis; et ita non habent exteriorem causam. Ergo peccatum non habet exteriorem causam.

2. Præterea, sicut natura est principium interius, ita etiam voluntas. Sed peccatum in rebus naturalibus nunquam accidit nisi ex aliqua interiori causa; ut puta monstruosi partus proveniunt ex corruptione alicujus principii interioris. Ergo neque in moralibus potest contingere peccatum nisi ex interiori causa. Non ergo habet peccatum causam exteriorem.

3. Præterea, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Sed quanto plura sunt et majora exterius inducentia ad peccandum, tanto minus id quod quis inordinate agit, ei imputatur ad peccatum. Ergo nihil exterius est causa peccati.

Sed *contra* est quod dicitur Num. XXXI, vers. 16: *Nonne istæ* [3] *sunt quæ deceperunt filios Israel, et prævaricari vos fecerunt in Domino super peccato Phogor?* Ergo aliquid exterius potest esse causa faciens peccare.

CONCLUSIO. — Potest aliquid exterius (ut homo vel dæmon peccatum persuadens et exteriora bona appetitum sensitivum moventia) causa esse peccati, non tamen ad peccandum sufficienter inducens.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), causa interior peccati est et voluntas ut perficiens a-

ctum peccati, et ratio quantum ad carentiam debitæ regulæ, et appetitus sensitivus inclinans. Sic ergo aliquid extrinsecum tripliciter posset esse causa peccati; vel quia moverct immediate ipsam voluntatem, vel quia moveret rationem, vel quia moveret appetitum sensitivum. Voluntatem autem, ut supra dictum est (quæst. IX, art. 1, et quæst. X, art. 4), interius movere non potest nisi Deus, qui non potest esse causa peccati, ut infra ostendetur (quæst. LXXIX, art. 1). Unde relinquitur quod nihil exterius potest esse causa peccati, nisi vel inquantum movet rationem, sicut homo vel dæmon persuadens peccatum, vel sicut movens appetitum sensitivum, sicut aliqua sensibilia exteriora movent appetitum sensitivum. Sed neque persuasio exterior in rebus agendis ex necessitate movet rationem; neque etiam res exterius propositæ ex necessitate movent appetitum sensitivum, nisi forte aliquo modo dispositum [1]; et tamen etiam appetitus sensitivus non ex necessitate movet rationem et voluntatem. Unde aliquid exterius potest esse aliqua causa movens ad peccandum, non tamen sufficienter ad peccandum inducens; sed causa sufficienter complens peccatum est sola voluntas.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod exteriora moventia ad peccandum non sufficienter et ex necessitate inducunt, sequitur quod remaneat in nobis peccare et non peccare [2].

Ad *secundum* dicendum, quod per hoc quod ponitur interior causa peccati, non excluditur exterior; non enim id quod est exterius, est causa peccati, nisi mediante causa interiori, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod multiplicatis exterioribus causis inclinantibus ad peccandum, multiplicantur actus peccati, quia plures ex illis causis et pluries inclinant ad actus peccati. Sed tamen minuitur ratio culpæ, quæ consistit in hoc quod aliquid sit voluntarium et in nobis.

(1) Sicut accidit quando iste appetitus subest vehementibus passionibus usum rationis tollentibus seu totaliter ligantibus; tunc appetitus necessario impetum passionis sequitur, sed non adest peccatum.

(2) Cum hac tamen differentia quod peccare possumus per nos ipsos: ad non peccandum autem non sufficit libertas arbitrii per se, ac

ART. IV. — UTRUM PECCATUM SIT CAUSA PECCATI.

De his etiam infra, quæst. LXXXIV, et Sent. II, dist. 36, art. 1, et dist. 42, quæst. II, art. 1, 2, 3 et 5 corp., et De malo, quæst. VIII, art. 1 corp., et Rom. I, lect. 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non sit causa peccati. Sunt enim quatuor genera causarum, quorum nullum potest ad hoc congruere quod peccatum sit causa peccati. Finis enim habet rationem boni; quod non competit peccato, quod de sua ratione est malum; et eadem ratione nec peccatum potest esse causa efficiens, quia " malum non est causa agens, sed est infirmum et impotens, „ ut Dionysius dicit [3]. Causa autem materialis et formalis videntur habere solum locum in naturalibus corporibus, quæ sunt composita ex materia et forma. Ergo peccatum non potest habere causam materialem et formalem.

2. Præterea, " agere sibi simile est rei perfectæ, „ ut dicitur [4]. Sed peccatum de sui ratione est imperfectum. Ergo peccatum non potest esse causa peccati.

3. Præterea, si hujus peccati sit causa aliud peccatum, eadem ratione et illius erit causa aliquod aliud peccatum; et sic procedetur in infinitum, quod est inconveniens. Non ergo peccatum est causa peccati.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit super Ezech. [5]: " Peccatum quod per pœnitentiam citius non deletur, peccatum est, et causa peccati. „

CONCLUSIO. — Quia peccatum ex parte actus causam habet, recte sicut unus actus humanus, alterius sæpe causa in quovis genere causæ dicitur, ita et unum peccatum alterius peccati causa dici potest.

Respondeo dicendum quod cum peccatum habeat causam ex parte actus, hoc modo unum peccatum posset esse causa alterius, sicut unus actus humanus potest esse causa alterius. Contingit igitur unum peccatum esse causam alterius secundum quatuor genera causarum. Primo quidem secundum modum

simpliciter, sed requiritur Dei auxilium. Unde rectissime definivit conc. Arausicanum II, can. 22, *neminem habere de suo, nisi mendacium et peccatum.*

(3) De div. nom. cap 4, part. 4, lect. 22

(4) Meteor. lib. IV, forte ex cap. 2, sed express. De anima, lib. II, text 54.

(5) Hom. XI, post med

causæ efficientis vel moventis, et per se et per accidens. Per accidens quidem, sicut removens prohibens dicitur movens per accidens; cnm enim per unum actum peccati homo amittit gratiam, vel charitatem, vel verecundiam, vel quodcumque aliud retrahens a peccato, incidit ex hoc in aliud peccatum; et sic primum peccatum est causa secundi per accidens. Per se autem, sicut cum ex uno actu peccati homo disponitur ad hoc quod alium actum consimilem facilius committit; ex actibus enim causantur dispositiones et habitus inclinantes ad similes actus [1]. Secundum vero genus causæ materialis unum peccatum est causa alterius, inqnantum præparat ei materiam; sicut avaritia præparat materiam litigio, quod plerumque est de divitiis congregatis. Secundum vero genus causæ finalis unum peccatum est causa alterius, inquantum propter finem unius peccati aliquis committit aliud peccatum; sicut cum aliquis committit simoniam propter finem ambitionis, vel fornicationem propter furtum. Et quia finis dat formam in moralibus, ut supra habitum est (quæst. I, art. 3, et quæst. XVIII, art. 4 et 6), ex hoc etiam seqnitur quod nnum peccatum sit formalis causa alterius; in actn enim fornicationis quæ propter furtum committitur, est quidem fornicatio sicut materiale, furtum vero sicut formale.

Ad *primum* ergo dicendum, quod peccatum, inquantum est inordinatum, habet rationem mali; sed inquantum est actus quidam, habet aliquod bonum saltem apparens pro fine; et ita ex parte actus potest esse causa et finalis et effectiva alterius peccati, licet non ex parte inordinationis. Materiam autem habet peccatum non *ex qua,* sed *circa quam;* formam autem habet ex fine. Et ideo secundum quatuor genera causarum peccatum potest dici causa peccati, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod peccatnm est imperfectum imperfectione morali ex parte inordinationis; sed ex parte actus potest habere perfectionem natnræ, et secundum hoc potest esse causa peccati.

Ad *tertium* dicendum, quod non omnis causa peccati est peccatum; unde non oportet quod procedatur in infinitum; sed potest perveniri ad aliquod peccatum, cujus causa non est aliud peccatum.

QUÆSTIO LXXVI.

DE CAUSIS PECCATI IN SPECIALI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causis peccati in speciali; et primo de causis interioribus peccati; secundo de exterioribus; tertio de peccatis, quæ sunt causa aliorum peccatorum. Prima autem consideratio secundum præmissa erit tripartita; nam primo agetur de ignorantia, quæ est causa peccati ex parte rationis; secundo de infirmitate seu passione, quæ est causa peccati ex parte appetitus sensitivi; tertio de malitia, quæ est causa peccati ex parte voluntatis. Circa primum quæruntur quatuor: 1. Utrum ignorantia sit causa peccati. — 2. Utrum ignorantia sit peccatum. — 3. Utrum totaliter a peccato excuset. — 4. Utrum diminuat peccatum.

ART. I. — UTRUM IGNORANTIA POSSIT ESSE CAUSA PECCATI [2].

De his etiam infra, art. 3 corp., et Sent. II, dist. 42, art. 1 corp. et ad 3, et De malo, quæst. III, art. 3, per tot. et quæst. VII, art. 1 corp. fin. et ad 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia non possit esse causa peccati: quia quod non est, nullius est causa. Sed ignorantia est non ens, cnm sit privatio quædam scientiæ. Ergo ignorantia non est causa peccati.

2. Prætorea, causæ peccati sunt accipiendæ ex parte couversionis, nt ex supradictis patet (quæst. LXXV, art. 1). Sed ignorantia videtur respicere aversionem. Ergo non debet poni causa peccati.

3. Prætcrea, omne peccatum in voluntate consistit, nt supra dictum est (quæst. LXXIV, art. 1 et 2). Sed voluntas non fertur nisi in aliquod cognitum; quia bonum apprehensum est objectum voluntatis. Ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [3], quod "quidam per ignorantiam peccant."

CONCLUSIO. — Non quævis ignorantia peccantis causa est peccati, sed illa tantum quæ tollit scientiam prohibentem actum peccati.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophnm [4], causa movens est du-

(1) Sic per peccatum luxuriæ vel gulæ homo fit proclivior ad similia committenda.

(2) Referendum est ad id quod jam antea dictum est de ignorantia (quæst. VI, art. 8).

(3) Lib. De nat. et grat., cap. 67, ante med.

(4) Phys. lib. VIII. text. 27.

plex; una per se, et alia per accidens. Per se quidem est, quæ propria virtute movet, sicut generans est causa movens gravia et levia; per accidens autem, sicut removens prohibens; vel sicut ipsa remotio prohibentis. Et hoc modo ignorantia potest esse causa actus peccati: est enim privatio scientiæ perficientis rationem, quæ prohibet actum peccati, inquantum dirigit actus humanos. Considerandum est autem quod ratio secundum duplicem scientiam est humanorum actuum directiva, scilicet secundum scientiam universalem et particularem. Conferens enim de agendis utitur quodam syllogismo, cujus conclusio est judicium, seu electio, vel operatio; actiones autem in singularibus sunt; unde conclusio syllogismi operativi est singularis. Singularis autem propositio non concluditur ex universali, nisi mediante aliqua propositione singulari; sicut homo prohibetur ab actu parricidii per hoc quod scit patrem non esse occidendum, et per hoc quod scit hunc esse patrem. Utriusque ergo ignorantia potest causare parricidii actum, scilicet et universalis principii, quod est quædam regula rationis, et singularis circumstantiæ. Unde patet quod non quælibet ignorantia peccantis est causa peccati, sed illa tantum quæ tollit scientiam prohibentem actum peccati [1]. Unde si voluntas alicujus esset sic disposita quod non prohiberetur ab actu parricidii, etiam si patrem agnosceret, ignorantia patris non est huic causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum; et ideo talis non peccat propter ignorantiam, sed " peccat ignorans, „ secundum Philosophum [2].

Ad *primum* ergo dicendum, quod non ens non potest esse alicujus causa per se. potest tamen esse causa per accidens, sicut remotio prohibentis.

Ad *secundum* diceudum, quod sicut scientia, quam tollit ignorantia, respicit peccatum ex parte conversionis; ita etiam ignorantia ex parte conversionis est causa peccati ut removens prohibens.

Ad *tertium* dicendum, quod in illud quod est quantum ad omnia ignotum, non potest ferri voluntas; sed si aliquid est secundum aliquid notum et secundum aliquid ignotum, potest voluntas illud velle; et hoc modo ignorantia est causa peccati; sicut cum aliquis scit hunc quem occidit esse hominem, sed nescit eum esse patrem; vel cum aliquis scit aliquem actum esse delectabilem, nescit tamen eum esse peccatum.

(1) Ignorantia concomitans non est causa peccati; ignorantia antecedens est causa peccati materialiter; ignorantia vero consequens est causa peccati formaliter.
(2) Ethic. lib. III, cap. 1, a med. et 2.

ART. II. — UTRUM IGNORANTIA SIT PECCATUM.

De his etiam infra, quæst. LXXXIV, art. 4 ad 5, et quæst. CV, art. 2 ad 9, et 2 2, quæst. LIII, art. 2 ad 2, et dist. 42, art. 2, quæst. I ad 3, et De malo, quæst. III, art. 7 corp. et ad 1. 7 et 11, et quol. I, art. 19 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia non sit peccatum. Peccatum enim est " dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei, „ ut supra habitum est (quæst. LXXI, art. 6). Sed ignorantia non importat aliquem actum neque interiorem, neque exteriorem. Ergo ignorautia non est peccatum.

2. Præterea, peccatum directius opponitur gratiæ quam scientiæ. Sed privatio gratiæ non est peccatum, sed magis pœna quædam consequens peccatum. Ergo ignorantia, quæ est privatio scieutiæ, non est peccatum.

3. Præterea, si ignorantia est peccatum, hoc non est nisi inquantum est voluntaria. Sed si ignorantia sit peccatum, inquantum est voluntaria, videtur peccatum in ipso actu voluntatis consistere magis quam in ignorautia. Ergo ignorantia non erit peccatum, sed magis aliquid consequens ad peccatum.

4. Præterea, omne peccatum per pœnitentiam tollitur, nec aliquod peccatum transiens reatu remanet actu, nisi solum originale. Ignorautia autem non tollitur per pœnitentiam, sed adhuc remanet actu, omni reatu [3] per pœnitentiam remoto. Ergo ignorautia non est peccatum, nisi forte sit originale.

5. Præterea, si ipsa ignorantia sit peccatum, quamdiu remaneret ignorantia in homine, tamdiu actu peccaret. Sed continue manet ignorantia in ignorante.

(3) Hic reatus usurpatur pro culpa, vel magis proprie per hanc vocem intelligitur obligatio ad æternam pœnam quæ culpam per se modo inseparabili consequitur.

Ergo ignorans continue peccaret, quod patet esse falsum, quia sic ignorantia esset peccatum gravissimum. Non ergo ignorantia est peccatum.

Sed *contra*, nihil meretur pœnam nisi peccatum. Sed ignorantia meretur pœnam, secundum illud I. Corinth. XIV, 38: *Si quis ignorat, ignorabitur*. Ergo ignorantia est peccatum.

CONCLUSIO. — Ignorantia quæ studio superari non potest (atque ob id invincibilis dici solet) nullum est peccatum, sed tantummodo vincibilis, si sit eorum quæ quis scire tenetur: non illorum quæ scire non tenetur.

Respondeo dicendum quod ignorantia in hoc a nescientia differt, quod nescientia dicit simplicem scientiæ negationem; unde cuicumque deest aliquarum rerum scientia, potest dici nescire illas; secundum quem modum Dionysius in angelis nescientiam ponit [1]; ignorantia vero importat scientiæ privationem, dum scilicet alicui deest scientia eorum quæ aptus natus est scire. Horum autem quædam aliquis scire tenetur, illa scilicet sine quorum scientia non potest debitum actum recte exercere. Unde omnes tenentur scire communiter ea quæ sunt fidei, et universalia juris præcepta; singuli autem ea quæ ad eorum statum vel officium spectant. Quædam vero sunt quæ etsi aliquis natus est scire, non tamen ea scire tenetur, sicut theoremata geometriæ, et contingentia particularia, nisi in casu. Manifestum est autem quod quicumque negligit habere vel facere id quod tenetur habere vel facere, peccat peccato omissionis. Unde propter negligentiam ignorantia eorum quæ aliquis scire tenetur, est peccatum; non autem imputatur homini ad negligentiam si nesciat ea quæ scire non potest. Unde horum ignorantia *invincibilis* dicitur, quia studio superari non potest. Et propter hoc talis ignorantia, cum non sit voluntaria, eo quod non est in potestate nostra eam repellere, non est peccatum. Ex quo patet quod nulla ignorantia invincibilis est peccatum; ignorantia autem vincibilis est peccatum, si sit eorum quæ aliquis scire tenetur [2], non autem si sit eorum quæ quis scire non tenetur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. LXXI, art. 6 ad 1), in hoc quod dicitur dictum, vel factum, vel concupitum, sunt intelligendæ etiam negationes oppositæ, secundum quod omissio habet rationem peccati; et ita negligentia, secundum quam ignorantia est peccatum, continetur sub prædicta definitione peccati, inquantum prætermittitur aliquid quod debuit dici vel fieri, vel concupisci ad scientiam debitam acquirendam.

Ad *secundum* dicendum, quod privatio gratiæ, etsi secundum se non sit peccatum, tamen ratione negligentiæ præparandi se ad gratiam potest habere rationem peccati, sicut et ignorantia; et tamen quantum ad hoc est dissimile; quia homo potest aliquam scientiam acquirere per suos actus; gratia vero non acquiritur ex nostris actibus, sed ex Dei munere.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut in peccato transgressionis peccatum non consistit in solo actu voluntatis, sed etiam in actu volito, qui est imperatus a voluntate; ita in peccato omissionis non solum actus voluntatis est peccatum, sed etiam ipsa omissio, inquantum est aliqualiter voluntaria: et hoc modo ipsa negligentia sciendi, vel etiam ipsa inconsideratio est peccatum.

Ad *quartum* dicendum, quod licet transeunte reatu per pœnitentiam remaneat ignorantia, secundum quod est privatio scientiæ, non tamen remanet negligentia, secundum quam ignorantia peccatum dicitur [3].

Ad *quintum* dicendum, quod, sicut in aliis peccatis omissionis, solo illo tempore homo actu peccat, pro quo præceptum affirmativum obligat; ita est etiam de peccato ignorantiæ. Non enim continuo ignorans actu peccat, sed solum quando est tempus acquirendi scientiam quam habere tenetur.

(1) De cæl. hier. lib. VII, a med., cap. 5.

(2) Ea quæ scire tenemur, triplicis sunt generis, ut ait Sylvius: 1° quæ pertinent ad fidem catholicam; 2° quæ pertinent ad mores communiter bene informandos; 3° quæ concernunt uniuscujusque statum. Alia namque debet scire parochus quam parochiani; et alia episcopus quam parochus.

(3) Hinc B. Thomas (De malo, quæst III, art. 2) de malo expresse docet quod ignorantia secundum se, ut est nuda privatio scientiæ sine ordine ad suam causam, scilicet negligentiam, non habet rationem culpæ, sed pœnæ.

ART. III. — UTRUM IGNORANTIA EXCUSET EX TOTO A PECCATO.

De his etiam supra, quæst. LXXIV, art. 1 ad 2, et art. 5 corp., et ad 1, et Sent. II, dist. 22, quæst. II, art. 2, et IV, dist. 9, art. 3, quæst. II, et De malo, quæst. III, art. 8, et quol IX, art. 15 corp., et Ps. XIV, col 4, et Rom. I, lect. 7 princ.

Ad tertium sic procceditur. 1. Videtur quod ignorantia ex toto cxcuscl a peccato: quia, ut Augustinus dicit [1], " omne peccatum voluntarium est. „ Sed ignorantia causat involuntarium, ut supra habitum est (quæst. VI, art. 8). Ergo ignorantia totaliter excusat peccatum.

2. Præterea, id quod aliquis facit præter intentionem, per accidens agit. Sed intentio non potest esse de eo quod est ignotum. Ergo id quod per ignorantiam homo agit, per accidens se habet in actibus humanis. Sed quod est per accidens non dat speciem. Nihil ergo quod est per ignorantiam factum debet judicari peccatum vel virtuosum in humanis actibus [2].

3. Præterea, homo est subjectum virtutis et peccati, inquantum est particeps rationis. Sed ignorantia excludit scientiam, per quam ratio perficitur. Ergo ignorantia totaliter excusat a peccato.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [3] quod " quædam per ignorantiam facta recte improbantur [4]. „ Sed solum illa recte improbantur quæ sunt peccata. Ergo quædam per ignorantiam facta sunt peccata. Non ergo ignorantia omnino excusat a peccato.

CONCLUSIO. — Ignorantia consequens vel concomitans actum peccati, non excusat a peccato; ignorantia vero, quæ causa est actus peccati, excusat; sed non ex toto, nisi sit ignorantia invincibilis, vel ejus, quod quis scire non tenetur.

Respondeo dicendum quod ignorantia de se habet quod faciat actum quem causat, involuntarium esse. Jam autem dictum est (art. 1 et 2 hujus quæst.), quod ignorantia dicitur causare actum quem scientia opposita prohibebat; et ita talis actus, si scientia adesset, esset contrarius voluntati, quod importat nomen involuntarii. Si vero scientia, quæ per ignorantiam privatur, non prohiberet actum propter inclinationem voluntatis in ipsum, ignorantia hujus scientiæ non facit hominem involuntarium, sed non volentem, ut dicitur [5]: et talis ignorantia, quæ non est causa actus peccati, ut dictum est (hic et art. 1 hujus quæst.), quia non causat involuntarium, non excusat a peccato. Et eadem ratio est de quacumque ignorantia non causante, sed consequente vel concomitante actum peccati. Sed ignorantia quæ est causa actus, quia causat involuntarium, de se habet quod excuset a peccato [6]; eo quod voluntarium est de ratione peccati. Sed quod aliquando non totaliter excuset a peccato, potest contingere ex duobus: uno modo ex parte rei ipsius ignoratæ. Intantum enim ignorantia excusat a peccato, inquantum ignoratur aliquid esse peccatum. Potest autem contingere quod aliquis ignoret quidem aliquam circumstantiam peccati, quam si sciret, retraheretur a peccando, sive illa circumstantia faciat ad rationem peccati, sive non; et tamen adhuc remanet in ejus scientia aliquid per quod cognoscit illud esse actum peccati: puta si aliquis percutiens aliquem, scit quidem ipsum esse hominem, quod sufficit ad rationem peccati; non tamen scit eum esse patrem, quod est circumstantia constituens novam speciem peccati; vel forte nescit, quod ille se defendens repercu-

(1) Retract. lib. I, cap. 9, a med.

(2) Quando scilicet aguntur quædam bona opera quæ quis facere non intendit, neque fortasse faceret, vel facere intenderet, si ei nota essent.

(3) De lib. arb. lib. 3, cap. 18, a princ.

(4) Hinc Augustinus probat ex illo Apostoli (I. Tim. I, 3): *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci*, ea esse peccata, quæ per ignorantiam fiunt; non enim eget misericordia qui non peccavit. In quibus verbis notandum est, Apostolum non designare ignorantiam tanquam causam gratiæ meritoriam, sed solum tanquam circumstantiam diminuentem ejus delictum, et objectum congruum et aptum circa quod occupari potest divina misericordia, eo modo quo ajebat David (Ps. XL): *Sana animam meam, quia peccavi tibi.* Neque enim peccata movent et excitant Deum ad gratiam concedendam, sed potius de se avocant et avertunt.

(5) Ethic. lib. III, cap. 1.

(6) Talis est ignorantia Noe, qui *bibens vinum, inebriatus est* (Gen. IX, 21); ejus enim ebrietas non fuit intemperantiæ, sed inexperientiæ; talis ignorantia Jacob concumbentis cum Lia, quam putabat esse Rachel uxorem suam; talis, juxta nonnullos Patres, ignorantia Lot patrantis incestum cum filiabus suis; neque enim de illo quidquam norat, vel voluntate in illum ferebatur. Ita Ambros. (lib. I, de Abraham), et Origenes (hom. V in Gen.). Sed alii Patres illum minime excusandum maluerunt.

tiat eum, quod si sciret, non percuteret; quod non pertinet ad rationem peccati. Unde licet talis propter ignorantiam peccet, non tamen totaliter excusatur a peccato, quia adhuc remanet ei cognitio peccati [1]. Alio modo potest hoc contingere ex parte ipsius ignorantiæ; quia scilicet ipsa ignorantia est voluntaria: vel directe, sicut cum aliquis studiose vult nescire aliqua, ut liberius peccet [2]; vel indirecte, sicut cum aliquis propter laborem, vel propter alias occupationes, negligit addiscere id per quod a peccato retraheretur. Talis enim negligentia facit ignorantiam ipsam esse voluntariam et peccatum, dummodo sit eorum quæ quis scire tenetur et potest. Et ideo talis ignorantia non totaliter excusat a peccato. Si vero sit talis ignorantia quæ omnino sit involuntaria, sive quia est invincibilis, sive quia est ejus quod quis scire non tenetur, talis ignorantia omnino excusat a peccato.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non omnis ignorantia causat involuntarium, sicut supra dictum est (quæst. VI, art. 8). Unde non omnis ignorantia totaliter excusat a peccato.

Ad *secundum* dicendum, quod inquantum remanet in ignorante de voluntario, intantum remanet de intentione peccati; et secundum hoc non erit per accidens peccatum.

Ad *tertium* dicendum, quod si esset talis ignorantia quæ totaliter usum rationis excluderet, omnino a peccato excusaret, sicut patet in furiosis et amentibus; non autem semper ignorantia causans peccatum est talis; et ideo non semper totaliter excusat a peccato.

ART. IV. — UTRUM IGNORANTIA DIMINUAT PECCATUM.

De his etiam supra, art. 3, et locis ibidem annotatis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia non diminuat peccatum. Illud enim quod est commune [3] omni peccato, non diminuit peccatum. Sed ignorantia est communis omni peccato [4]; dicit enim Philosophus [5] quod " omnis malus est ignorans. „ Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

2. Præterea, peccatum additum peccato facit majus peccatum. Sed ipsa ignorantia est peccatum, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Ergo non diminuit peccatum.

3. Præterea, non est ejusdem aggravare et diminuere peccatum. Sed ignorantia aggravat peccatum: quoniam super illud Apostoli [6]: *Ignoras quoniam benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit?* dicit Ambr. [7]: " Gravissime peccas, si ignoras. „ Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

4. Præterea, si aliqua ignorantia diminuit peccatum, hoc maxime videtur de illa quæ totaliter tollit usum rationis. Sed hujusmodi ignorantia non diminuit peccatum, sed magis auget; dicit enim Philosophus [8], quod " ebrius meretur duplices mulctationes. „ Ergo ignorantia non minuit peccatum.

Sed *contra*, quidquid est ratio remissionis peccati, alleviat peccatum; sed ignorantia est hujusmodi, ut patet I. Tim. cap. 1, 13: *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci.* Ergo ignorantia diminuit vel alleviat peccatum.

CONCLUSIO. — Ignorantia peccantis, sicut ipsum voluntarium, ita etiam ipsum peccatum vel auget, vel diminuit: illa siquidem ignorantia, quæ directe et per se voluntaria est, peccatum auget. Quæ vero indirecte tantum vel per accidens voluntaria est, ipsum diminuit.

Respondeo dicendum quod quia omne peccatum est voluntarium, intantum ignorantia potest diminuere peccatum, inquantum diminuit voluntarium; si autem voluntarium non diminuat, nullo modo diminuet peccatum. Manifestum est autem quod ignorantia quæ totaliter a peccato excusat, quia totaliter voluntarium tollit, peccatum non minuit, sed omnino aufert. Ignorantia vero quæ non est causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum, nec minuit peccatum, nec auget. Illa igitur sola ignorantia potest peccatum minuere, quæ est causa peccati; et tamen totaliter a peccato non excu-

(1) Unde Judas (Gen. XXXVIII) accedens ad mulierem quam ignorabat esse suam nurum Thamar, non ignorabat tamen quod non esset sua uxor, ac proinde reus fuit fornicationis, sed non incestus.

(2) Ea ignorantia a theologis vocatur *affectata;* peccatum auget, nedum illud minuat.

(3) Hic et infra, nonnulli editi habent præpositionem *in*.

(4) Ita Nicolai; alii, *in omni peccato*.

(5) Ethic. lib. III, cap. 1, a med.

(6) Rom. II, 4. (7) Implic., et Gloss. ord.

(8) Ethic. cap. 5, ante med.

sat. Contingit autem quandoque quod talis ignorantia directe et per se est voluntaria, sicut cum aliquis sua sponte nescit aliquid ut liberius peccet; et talis ignorantia videtur augere voluntarium et peccatum [1]; ex intentione [2] enim voluntatis ad peccandum provenit quod aliquis vult subire ignorantiæ damnum propter libertatem peccandi. Quandoque vero ignorantia quæ est causa peccati non est directe voluntaria, sed indirecte vel per accidens: puta cum aliquis non vult laborare in studio, ex quo sequitur eum esse ignorantem; vel cum aliquis vult bibere vinum immoderate; ex quo sequitur eum inebriari, et discretione carere; et talis ignorantia diminuit voluntarium, et per consequens peccatum. Cum enim aliquid non cognoscitur esse peccatum, non potest dici quod voluntas directe et per se feratur in peccatum, sed per accidens; unde est ibi minor contemptus; et per consequens minus peccatum [3].

Ad *primum* ergo dicendum, quod ignorantia secundum quam " omnis malus est ignorans, „ non est causa peccati, sed aliquid consequens ad causam, scilicet ad passionem vel habitum inclinantem ad peccatum.

Ad *secundum* dicendum, quod peccatum peccato additum facit plura peccata, non tamen facit semper majus peccatum, quia forte non coincidunt in idem peccatum, sed sunt plura; et potest contingere, si primum diminuat secundum, quod ambo simul non habeant tantam gravitatem, quantam unum solum haberet; sicut homicidium gravius peccatum est, si sit a sobrio homine factum, quam si fiat ab ebrio homine, quamvis hæc sint duo peccata; quia ebrietas plus diminuit de ratione sequentis peccati, quam sit sua gravitas.

Ad *tertium* dicendum, quod verbum Ambrosii potest intelligi de ignorantia simpliciter affectata; vel potest intelligi in genere peccati ingratitudinis, in qua summus gradus est quod homo etiam beneficia non recognoscat; vel potest intelligi de ignorantia infidelitatis, quæ fundamentum spiritualis ædificii subvertit.

Ad *quartum* dicendum, quod ebrius meretur quidem " duplices mulctationes „ propter duo peccata quæ committit, scilicet ebrietatem et aliud peccatum quod ex ebrietate sequitur; tamen ebrietas ratione ignorantiæ adjunctæ diminuit sequens peccatum; et forte plus quam sit gravitas ipsius ebrietatis, ut dictum est (in sol. 2). Vel potest dici quod illud verbum inducitur secundum ordinationem cujusdam Pittaci legislatoris [4], qui statuit ebrios, si percusserint, amplius puniendos, non ad veniam respiciens quam ebrii debent magis habere, sed ad utilitatem; quia plures injuriantur ebrii quam sobrii, ut patet per Philosophum [5].

(1) Ea ignorantia est ignorantia affectata de qua jam diximus (art. præc.).
(2) Nicolai, *ex intensione*.
(3) Ignorantia quæ minuit peccatum est ignorantia vincibilis et eo magis illud minuit quo minus vincibilis est

(4) Pittacus fuit unus ex septem Græciæ sapientibus; leges condidit, sed non politiam, ut ibi adnotat ipse Philosophus.
(5) Polit. lib. II, sub fin.
(6) De anima, lib. III, text. 54

QUÆSTIO LXXVII.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE APPETITUS SENSITIVI, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte appetitus sensitivi, utrum passio animæ sit causa peccati; et circa hoc quæruntur octo: 1. Utrum passio appetitus sensitivi possit movere vel inclinare voluntatem. — 2. Utrum possit superare rationem contra ejus scientiam. — 3. Utrum peccatum quod ex passione provenit, sit peccatum ex infirmitate. — 4. Utrum hæc passio quæ est amor sui, sit causa omnis peccati. — 5. De illis tribus causis quæ ponuntur I. Joan. II, 16: *Concupiscentia oculorum, concupiscentia carnis, et superbia vitæ.* — 6. Utrum passio quæ est causa peccati, diminuat ipsum. — 7. Utrum totaliter excuset. — 8. Utrum peccatum quod ex passione est, possit esse mortale.

ART. I. — UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR A PASSIONE APPETITUS SENSITIVI.

De his etiam supra, quæst. IX, art. 1, et quæst. X, art 3, et 2 2, quæst CLVI, art. 1 corp. et part. III, quæst. XLVI, art. 7 ad 1, et De ver. quæst. V, art. 10 corp., et quæst. XXIII, art. 9 ad 3 et 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non moveatur a passione appetitus sensitivi. Nulla enim potentia passiva movetur nisi a suo objecto. Voluntas autem est potentia passiva et activa simul, inquantum est movens et mota, sicut Philosophus dicit [6], universaliter de vi appetitiva. Cum ergo objectum voluntatis non sit passio appeti-

tus sensitivi, sed magis bonum rationis, videtur quod passio appetitus sensitivi non moveat voluntatem.

2. Præterea, superior motor non movetur ab inferiori, sicut anima non movetur a corpore. Sed voluntas, quæ est appetitus rationalis, comparatur ad appetitum sensitivum, sicut motor superior ad inferiorem; dicit enim Philosophus [1] quod " appetitus rationalis movet appetitum sensitivum, sicut in corporibus cælestibus sphæra movet sphæram. „ Ergo voluntas non potest moveri a passione appetitus sensitivi.

3. Præterea, nullum immateriale potest moveri ab aliquo materiali. Sed voluntas est potentia quædam immaterialis; non enim utitur organo corporali, cum sit in ratione, ut dicitur [2]; appetitus autem sensitivus est vis materialis, utpote fundata in organo corporali. Ergo patio appetitus sensitivi non potest movere appetitum intellectivum.

Sed *contra* est quod dicitur Danielis cap. XIII, 56: *Concupiscentia subvertit cor tuum* [3].

CONCLUSIO. — Passiones appetitus sensitivi ipsam voluntatem (cum immaterialis sit potentia) nonnisi indirecte (eam videlicet a propria functione distrahendo, vel rectum rationis judicium impediendo) voluntatem trahere, et ad malum impellere possunt.

Respondeo dicendum quod passio appetitus sensitivi non potest directe trahere aut movere voluntatem, sed indirecte potest; et hoc dupliciter: uno quidem modo secundum quamdam abstractionem; cum enim omnes potentiæ animæ in una essentia animæ radicentur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter in suo actu impediatur; tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor, unde e contrario quando intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi; tum quia in operibus animæ requiritur quædam intentio, quæ dum vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere. Et secundum hunc modum per quamdam distractionem, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcumque passionem, necesse est quod remittatur vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas. Alio modo ex parte objecti voluntatis, quod est bonum ratione apprehensum. Impeditur enim judicium et apprehensio rationis propter vehementem et inordinatam apprehensionem imaginationis et judicium virtutis æstimativæ, ut patet in amentibus. Manifestum est autem quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio et judicium æstimativæ, sicut etiam dispositionem linguæ sequitur judicium gustus; unde videmus quod homines in aliqua passione existentes non facile imaginationem avertunt ab his circa quæ afficiuntur; unde per consequens judicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi, et per consequens motus voluntatis, qui natus est semper sequi judicium rationis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod per passionem appetitus sensitivi fit aliqua immutatio circa judicium de objecto voluntatis, sicut dictum est (in corpore art.), quamvis ipsa passio appetitus sensitivi non sit directe voluntatis objectum.

Ad *secundum* dicendum, quod superius non movetur ab inferiori directe, sed indirecte quodammodo moveri potest, sicut dictum est (in corp. art.).

Et similiter dicendum est ad *tertium*.

ART. II. — UTRUM RATIO POSSIT SUPERARI A PASSIONE CONTRA SUAM SCIENTIAM [4].

De his etiam De malo, quæst. III, art. 9.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio non possit superari a passione contra suam scientiam. Fortius enim non vincitur a debiliori. Sed scientia propter suam certitudinem est fortissimum eorum quæ in nobis sunt. Ergo non potest superari a passione, quæ est debilis [5], et cito transiens.

2. Præterea, voluntas non est nisi boni vel apparentis boni. Sed cum passio trahit voluntatem in id quod est vere bonum, non inclinat rationem contra

(1) De anima, lib. III, text. 57.
(2) Ibid. text. 42.
(3) Dicit quoque et in eodem sensu Jacob I: *Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus: deinde concupiscentia cum conceperit, parit peccatum.*

(4) Sensus illius quæstionis est fieri ne possit, ut quod quispiam novit esse illicitum, passione victus agat, stante illa notitia.
(5) Nicolai, *mobilis*.

scientiam; cum autem trahit eam in id quod est apparens bonum, et non existens, trahit eam in id quod rationi videtur. Hoc autem est in scientia rationis quod ei videtur. Ergo passio nunquam inclinat rationem contra suam scientiam.

3. Præterea, si dicatur quod trahit rationem scientem aliquid in universali, ut contrarium judicet in particulari, contra. Universalis et particularis propositio si opponantur, opponuntur secundum contradictionem, sicut " Omnis homo, et non omnis homo. „ Sed duæ opiniones, quæ sunt contradictoriæ, sunt contrariæ, ut dicitur [1]. Si igitur aliquis sciens aliquid in universali, judicaret oppositum in singulari, sequeretur quod haberet simul contrarias opiniones, quod est impossibile.

4. Præterea, quicumque scit universale, scit etiam particulare, quod novit sub universali contineri; sicut qui scit omnem mulam esse sterilem, scit hoc animal esse sterile, dummodo ipsum sciat esse mulam, ut patet per id quod dicitur in lib. I. Posteriorum [2]. Sed ille qui scit aliquid in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam, scit hoc particulare sub universali contineri, puta hunc actum esse fornicarium [3]. Ergo videtur quod etiam in particulari sciat.

5. Præterea, " ea quæ sunt in voce, sunt signa intellectus animæ, „ secundum Philosophum [4]. Sed homo in passione existens frequenter confitetur id quod eligit esse malum etiam in particulari. Ergo etiam in particulari habet scientiam. Sic igitur videtur quod passiones non possint trahere rationem contra scientiam universalem; quia non potest esse quod habeat scientiam universalem, et æstimet oppositum in particulari.

Sed *contra* est quod dicit Apostolus [5]: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati.* Lex autem quæ est in membris, est concupiscentia; de qua supra locutus fuerat. Cum igitur concupiscentia sit passio quædam, videtur quod passio trahat rationem etiam contra hoc quod scit.

CONCLUSIO. — Possunt sæpe numero passiones appetitus sensitivi rationem et ejus universalem scientiam impedire: vel per modum distractionis, vel ad contrarium impellendo, vel aliquam corporalem transmutationem causando, ex qua vel totaliter impediatur, vel ex parte saltem ligetur rationis usus.

Respondeo dicendum quod opinio Socratis fuit, ut Philosophus dicit [6], quod scientia nunquam possit superari a passione; unde ponebat omnes virtutes esse scientias, et omnia peccata esse ignorantias. In quo quidem aliqualiter recte sapiebat; quia cum voluntas sit boni vel apparentis boni, nunquam voluntas in malum movetur, nisi id quod non est bonum, aliqualiter rationi bonum appareat; et propter hoc voluntas nunquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia, vel errore rationis [7]. Unde dicitur Prov. XIV, 22: *Errant qui operantur malum.* Sed quia experimento patet quod multi agunt contra ea quorum scientiam habent, et auctoritate divina confirmatur, secundum illud Luc. XII, 47: *Servus qui cognovit voluntatem domini sui, et non fecit, plagis vapulabit multis;* et Jacobi IV, 17 dicitur: *Scienti bonum facere, et non facienti, peccatum est illi,* non simpliciter verum dixit; sed oportet distinguere, ut Philosophus tradit [8]. Cum enim ad recte agendum homo dirigatur duplici scientia, scilicet universali et particulari, utriusque defectus sufficit ad hoc quod impediatur rectitudo voluntatis et operis, ut supra dictum est (quæst. LXXVI, art. 1). Contingit ergo quod aliquis habeat scientiam in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam, sed tamen non cognoscat in particulari hunc actum, qui est fornicatio, non esse faciendum; et hoc sufficit ad hoc quod voluntas non sequatur universalem scientiam rationis. Et iterum considerandum est quod nihil prohibet aliquid sciri in habitu, quod tamen actu non consideratur. Potest igitur contingere quod aliquis etiam rectam scientiam habeat

(1) Periherm. lib. II, cap. ult. (2) Text. 2.
(3) Ita codd. et exempla omnia. Theologi supplendum censent: *Hunc actum non esse faciendum.*
(4) In princ. lib. I Periherm. (5) Rom. VII, 23.
(6) Ethic. lib. VII, cap. 2, in princ.
(7) Hinc declarat B. Thomas (quæst. LXXVIII, art. 1 ad 1) aliquam esse ignorantiam, non tantum in his qui peccant ex ignorantia, sed etiam in illis qui peccant tum ex passione, tum ex malitia (Cf. quæst. LXXVI, art. 4 ad 1; qu. LVIII, art. 2, et 2 2, quæst. XXXV, art. 2, et quæst. LI, art. 3 ad 2). (8) Ethic. lib. VII, cap 3.

in singulari, et non solum in universali, sed tamen in actu non consideret; et tunc non videtur difficile quod præter id quod actu non considerat, homo agat. Quod autem homo non consideret in particulari id quod habitualiter scit, quandoque quidem contingit ex solo defectu intentionis ; puta cum homo sciens geometriam, non intendit ad considerandum geometriæ conclusiones, quas statim in promptu habet considerare ; quandoque autem homo non considerat id quod habet in habitu, propter aliquod impedimentum superveniens, puta propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem ; et hoc modo ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari id quod scit in universali, inquantum passio impedit talem considerationem. Impedit autem tripliciter : primo quidem per quamdam distractionem, sicut supra expositum est (art. præc.); secundo per contrarietatem, quia plerumque passio inclinat ad contrarium hujus quod scientia universalis habet ; tertio per quamdam immutationem corporalem, ex qua ratio quodammodo ligatur, ne libere in actum exeat; sicut etiam somnus vel ebrietas, quadam corporali transmutatione facta, ligat usum rationis. Et quod hoc contingat in passionibus, patet ex hoc quod aliquando, cum passiones multum intenduntur, homo amittit totaliter usum rationis [1]; multi enim propter abundantiam amoris et iræ sunt in insaniam conversi. Et per hunc modum passio trahit rationem ad judicandum in particulari contra scientiam quam habet in universali.

Ad *primum* ergo dicendum, quod scientia universalis, quæ est certissima, non habet principalitatem in operatione, sed magis scientia particularis, eo quod operationes sunt circa singularia; unde non est mirum si in operabilibus passio agit contra scientiam universalem, absente consideratione in particulari.

Ad *secundum* dicendum, quod hoc ipsum quod rationi videatur in particulari aliquid bonum, quod non est bonum, contingit ex aliqua passione ; et tamen hoc particulare judicium est contra universalem scientiam rationis.

Ad *tertium* dicendum, quod non posset contingere quod aliquis haberet simul in actu scientiam aut opinionem veram de universali affirmativo, et opinionem falsam de particulari negativo, aut e converso; sed bene potest contingere quod aliquis habeat veram scientiam habitualiter de universali affirmativo, et falsam opinionem in actu de particulari negativo ; actus enim directe non contrariatur habitui, sed actui.

Ad *quartum* dicendum, quod ille qui habet scientiam in universali, propter passionem impeditur ne possit sub illa universali sumere, et ad conclusionem pervenire; sed assumit sub alia universali, quam suggerit inclinatio passionis, et sub ea concludit. Unde Philosophus dicit [2], quod syllogismus incontinentis habet quatuor propositiones, duas particulares et duas universales, quarum una est rationis, puta nullam fornicationem esse committendam ; alia est passionis, puta delectationem esse sectandam. Passio igitur ligat rationem, ne assumat et concludat sub prima ; unde ea durante assumit et concludit sub secunda.

Ad *quintum* dicendum, quod sicut ebrius quandoque proferre potest verba significantia profundas sententias, quas tamen mente dijudicare non potest, ebrietate prohibente ; ita in passione existens etsi ore proferat hoc non esse faciendum, tamen interius hoc animo sentit quod sit faciendum, ut dicitur [3].

(1) Interdum vero sic ut quamvis non totaliter amittatur, minus tamen sit liber.
(2) Ethic. lib. VII, cap 3.

ART. III. — UTRUM PECCATUM QUOD EST EX PASSIONE, DEBEAT DICI EX INFIRMITATE [4].

De his etiam infra, quæst. LXXXV, art. 3 ad 4, et Sent II, dist. 22, quæst. II, art. 2 ad 5, et in Exp. litt. fin. et IV, dist 19, quæst I, art. 3, qu. II ad 2, et De malo, quæst. III, art. 8 ad 5, et art. 9, 10, 11 et 12 corp., et Psal. IX, corp. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum quod est ex passione, non debeat dici ex infirmitate. Passio enim est quidam vehemens motus appetitus sensitivi, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Vehementia autem motus magis attestatur fortitudini quam infirmitati. Ergo peccatum quod est ex passione, non debet dici ex infirmitate.

(3) Ethic. lib. VII, cap. 3, a med.
(4) Apostolus dicit (Rom. V): *Debemus nos firmiores imbecillitatem infirmorum sustinere.*

2. Præterea, infirmitas hominis maxime attenditur secundum illud quod est in eo fragilius. Hoc autem est caro; unde dicitur Psal. LXXVII, 39: *Recordatus est quia caro sunt.* Ergo magis debet dici peccatum ex infirmitate quod est ex aliquo corporis defectu, quam quod est ex animæ passione.

3. Præterea, ad ea non videtur homo esse infirmus quæ ejus voluntati subduntur. Sed facere vel non facere ea ad quæ passio inclinat, hominis voluntati subditur, secundum illud Genes. IV, 7: *Subter te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius.* Ergo peccatum quod est ex passione, non est ex infirmitate.

Sed *contra* est quod Tullius [1] passiones animæ ægritudines vocat. Ægritudines autem alio nomine infirmitates dicuntur. Ergo peccatum quod est ex passione, debet dici ex infirmitate.

CONCLUSIO. — Cum passiones sint quædam animæ ægritudines rationis regulam impedientes; quæcumque peccata ex passione procedunt, quasi ex illius infirmitate procedere dicuntur.

Respondeo dicendum quod causa peccati propria est ex parte animæ, in qua principaliter est peccatum. Potest autem dici infirmitas in anima ad similitudinem infirmitatis corporis. Dicitur autem corpus hominis esse infirmum, quando debilitatur vel impeditur in executione propriæ operationis propter aliquam inordinationem partium corporis, ita scilicet quod humores et membra hominis non subdantur virtuti regitivæ et motivæ corporis; unde et membrum dicitur esse infirmum, quando non potest perficere operationem membri sani, sicut oculus, quando non potest clare videre, ut dicit Philosophus [2]. Unde et infirmitas animæ dicitur, quando impeditur anima in propria operatione propter inordinationem partium ipsius. Sicut autem partes corporis dicuntur esse inordinatæ, quando non sequuntur ordinem naturæ, ita et partes animæ dicuntur esse inordinatæ, quando non subduntur ordini rationis, ratio enim est vis regitiva partium animæ. Sic ergo quando extra ordinem rationis vis concupiscibilis aut irascibilis aliqua passione afficitur, et per hoc impedimentum præstatur modo prædicto debitæ actioni hominis, dicitur peccatum esse ex infirmitate. Unde et Philosophus [3] comparat incontinentem paralytico, cujus partes moventur in contrarium ejus quod ipse disponit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut quanto fuerit motus fortior in corpore præter ordinem naturæ, tanto est major infirmitas: ita quanto fuerit motus fortior passionis præter ordinem rationis, tanto est major infirmitas animæ.

Ad *secundum* dicendum, quod peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, qui non impeditur per corporis infirmitatem; potest enim qui est corpore infirmus promptam habere voluntatem ad aliquid faciendum; impeditur autem per passionem, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.). Unde cum dicitur peccatum esse ex infirmitate, magis est referendum ad infirmitatem animæ quam ad infirmitatem corporis. Dicitur tamen etiam ipsa infirmitas animæ infirmitas carnis, inquantum ex conditione carnis passiones animæ insurgunt in nobis, eo quod appetitus sensitivus est virtus utens organo corporali.

Ad *tertium* dicendum, quod in potestate quidem voluntatis est assentire vel non assentire his in quæ passio inclinat, et pro tanto dicitur noster appetitus sub nobis esse; sed tamen iste assensus vel dissensus voluntatis impeditur per passionem modo prædicto (in corp. art. et art. 1 hujus quæst.).

ART. IV. — UTRUM AMOR SUI SIT PRINCIPIUM OMNIS PECCATI [4].

De his etiam infra, art. 5 corp. et quæst. LXXXIV, art. 2 ad 3, et 2 2, quæst. XXV, art. 7 ad 1, et quæst. CLIII, art. 5 ad 3, et Sent. II, dist. 42, quæst. 1, art. 1 corp., et De malo, quæst. VIII, art. 1 ad 19.

Ad quartum sic procedditur. 1. Videtur quod amor sui non sit principium omnis peccati. Id enim quod est secundum se bonum et debitum, non est propria causa peccati. Sed amor sui est secundum se bonum et debitum: unde præcipitur homini ut diligat proximum sicut seipsum [5].

(1) De Tuscul qu. lib. IV, ante med. et deinc.
(2) De historiis animalium, lib. X, cap. 1, circa princ.
(3) Ethic. lib. VII, cap. 8, circa princ.
(4) Amorem sui, ut omnium peccatorum causam, indicat his verbis Apostolus (Rom. VIII): *Erant homines seipsos amantes, cupidi, elati, superbi, blasphemi, parentibus non obedientes, ingrati, scelesti, sine affectione, sine pace, criminatores*, etc.
(5) Lev. XIX.

Ergo amor sui non potest esse propria causa peccati.

2. Præterea, Apostolus dicit [1]: *Occasione accepta peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam;* ubi Glossa ord. [2] dicit quod " bona est lex, quædum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet; „ quod dicitur propter hoc quia concupiscentia est causa omnis peccati. Sed concupiscentia est alia passio ab amore, ut supra habitum est (quæst. III, art. 2, et quæst. XXIII, art. 4). Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

3. Præterea, Augustinus super illud Psal. LXXIX: *Incensa igni, et suffossa*, dicit quod " omne peccatum est ex amore male inflammante, vel ex timore male humiliante. „ Non ergo solus amor sui est causa peccati.

4. Præterea, sicut homo peccat quandoque propter inordinatum sui amorem, ita etiam interdum peccat propter inordinatum amorem proximi. Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [3], quod " amor sui usque ad contemptum Dei facit civitatem Babylonis. „ Sed per quodlibet peccatum pertinet homo ad civitatem Babylonis. Ergo amor sui est causa omnis peccati.

CONCLUSIO. — Cum omne peccatum ex inordinato appetitu alicujus boni proveniat, inordinatus etiam sui amor, qui appetitum illum in se includit, causa est et initium omnis peccati.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. LXXV, art. 1), propria et per se causa peccati accipienda est ex parte conversionis ad commutabile bonum; ex qua quidem parte omnis actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicujus temporalis boni. Quod autem aliquis appetat inordinate aliquod temporale bonum, procedit ex hoc quod inordinate amat se ipsum: hoc enim est amare aliquem, velle ei bonum. Unde manifestum est quod inordinatus amor sui est causa omnis peccati [4].

Ad *primum* ergo dicendum, quod amor sui ordinatus est debitus et naturalis, ita scilicet quod velit sibi bonum quod congruit; sed amor sui inordinatus qui perducit ad contemptum Dei, ponitur esse causa peccati, secundum Augustinum [5].

Ad *secundum* dicendum, quod concupiscentia qua aliquis appetit sibi bonum, reducitur ad amorem sui sicut ad causam, ut jam dictum est (in corp.).

Ad *tertium* dicendum, quod aliquis dicitur amare et illud bonum quod optat sibi, et se, cui bonum optat. Amor igitur, secundum quod dicitur ejus esse quod optatur, puta quod aliquis dicitur amare vinum vel pecuniam, respicit [6] pro causa timorem, qui pertinet ad fugam mali; omne enim peccatum provenit vel ex inordinato appetitu alicujus boni, vel ex inordinata fuga alicujus mali. Sed utrumque horum reducitur ad amorem sui; propter hoc enim homo vel appetit bona, vel fugit mala, quia amat seipsum.

Ad *quartum* dicendum, quod amicus est quasi alter ipse [7]; et ideo quod peccatur propter amorem amici, videtur propter amorem sui peccari.

ART. V. — UTRUM CONVENIENTER PONANTUR CAUSÆ PECCATORUM CONCUPISCENTIA CARNIS, CONCUPISCENTIA OCULORUM ET SUPERBIA VITÆ [8].

De his etiam infra, quæst. CVIII, art. 3 ad 4, et Sent. II, dist. 52, quæst. II, art. 1, et De malo, quæst. VIII, art. 1 ad 23.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ponantur causæ peccatorum esse *concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, et superbia vitæ*, quia, secundum Apostolum [9], *radix omnium malorum est cupiditas.* Sed superbia vitæ sub cupiditate non continetur. Ergo non debet poni inter causas peccatorum.

2. Præterea, concupiscentia carnis maxime ex visione oculorum excitatur, secundum illud Dan. XIII, 56: *Species decepit te.* Ergo non debet dividi concupiscentia oculorum contra concupiscentiam carnis.

3. Præterea, concupiscentia est delectabilis appetitus, ut supra habitum

(1) Rom. VII, 8. (2) Ex lib. De spiritu et litt. c. 4.
(3) De civ. Dei, lib. XIV, cap. 28, in princ. et in Psal. LXIV, a princ.
(4) Amor ille est inordinatus amor sui in genere, complectens tum sensitivum, qui est passio, tum rationalem qui est simplex motus voluntatis.
(5) Loco cit. in arg. *Sed cont.* (6) Al., *recipit.*
(7) Ethic. lib. IX, cap. 4.
(8) In hoc articulo docet S. Doctor convenienter poni has peccatorum causas, concupiscentiam carnis, concupiscentiam oculorum et superbiam vitæ, ex textu I. Joan. II.
(9) 1. Tim. ult. 10

est (quæst. xxx, art. 2). Delectationes autem contingunt non solum secundum visum, sed etiam secundum alios sensus. Ergo deberet etiam poni " concupiscentia auditus, „ et aliorum sensuum.

4. Præterea, sicut homo inducitur ad peccandum ex inordinata concupiscentia boni, ita etiam ex inordinata fuga mali, ut dictum est (art. præc. ad 3). Sed nihil hic enumeratur pertinens ad fugam mali. Ergo insufficienter causæ peccatorum tanguntur.

Sed *contra* est quod dicitur I. Joan. II, vers. 16: *Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ.* In mundo autem dicitur aliquid esse propter peccatum; unde et ibidem dicitur quod *totus mundus in maligno positus est.* Ergo prædicta tria sunt causæ peccatorum.

CONCLUSIO. — Quum triplex sit inordinatus appetitus boni, qui causa est omnis peccati, tres etiam esse peccatorum causas, concupiscentiam carnis, concupiscentiam oculorum, et superbiam vitæ, fatendum est.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est (art. præc.), inordinatus amor sui est causa omnis peccati. In amore autem sui includitur inordinatus appetitus boni; unusquisque enim appetit bonum ei quem amat. Unde manifestum est quod inordinatus appetitus boni est causa omnis peccati. Bonum autem dupliciter est objectum sensibilis appetitus, in quo sunt animæ passiones, quæ sunt causa peccati: uno modo absolute, secundum quod est objectum concupiscibilis; alio modo sub ratione ardui, prout est objectum irascibilis, ut supra dictum est (quæst. XXIII, art. 1). Est autem duplex concupiscentia, sicut supra habitum est (quæst. XXX, art. 3): una quidem naturalis, quæ est eorum quibus natura corporis sustentatur, sive quantum ad conservationem individui, sicut cibus et potus, et alia hujusmodi; sive quantum ad conservationem speciei, sicut in venereis; et horum inordinatus appetitus dicitur concupiscentia carnis. Alia est concupiscentia animalis, eorum scilicet quæ per sensum carnis sustentationem aut delectationem non afferunt, sed sunt delectabilia secundum apprehensionem imaginationis, aut alicujus hujusmodi acceptionis [1], sicut sunt pecunia, ornatus vestium, et alia hujusmodi; et hæc quidem animalis concupiscentia vocatur concupiscentia oculorum; sive intelligatur concupiscentia oculorum, id est, ipsius visionis, quæ fit per oculos, ut referatur ad curiositatem, secundum quod Augustinus exponit [2], sive referatur ad concupiscentiam rerum, quæ exterius oculis proponuntur, ut referatur ad cupiditatem, secundum quod ab aliis exponitur. Appetitus autem inordinatus boni ardui pertinet ad superbiam vitæ; nam superbia est appetitus inordinatus excellentiæ, ut inferius dicetur (qu. LXXXIV, art. 2, et 2 2, qu. CLXII, art. 1). Et sic patet quod ad ista tria reduci possunt omnes passiones quæ sunt causa peccati: nam ad duo prima reducuntur omnes passiones concupiscibilis; ad tertium autem omnes passiones irascibilis; quod ideo non dividitur in duo, quia omnes passiones irascibilis [3] conformantur concupiscentiæ animali [4].

Ad *primum* ergo dicendum, quod secundum quod cupiditas importat universaliter appetitum cujuslibet boni, sic etiam superbia vitæ continctur sub cupiditate. Quomodo autem cupiditas, secundum quod est speciale vitium, quod avaritia nominatur, sit radix omnium peccatorum, infra dicetur (quæst. LXXXIV, art. 1).

Ad *secundum* dicendum, quod concupiscentia oculorum non dicitur hic concupiscentia omnium rerum quæ videri oculis possunt, sed solum earum in quibus non quæritur delectatio carnis quæ est secuudum tactum, sed solum delectatio oculi, id est cujuscumque apprehensivæ virtutis.

Ad *tertium* dicendum, quod sensus visus est excellentior inter omnes alios sensus, et ad plura se extendens, ut dicitur [5], et ideo nomen ejus transfertur ad omnes alios sensus, et etiam ad omnes interiores apprehensiones, ut Augustinus dicit in libro De verbis Domini [6].

(1) Ita Mss. et exempla plurima. Al., *acceptationis.* (2) Conf. lib. x, cap. 35, parum a princ. (3) Ita cum codd. Alcan. et Camer. Nicolai. Edit. Rom. et Patav. addunt hic *naturaliter.*

(4) Per hæc tria quæ hic S. Doctor recenset, intelligi possunt intemperantia, avaritia et superbia.

(5) Met. lib. I, in princ. (6) Serm. 133, a med.

Ad *quartum* dicendum, quod fuga mali causatur ex appetitu boni, ut supra dictum est (quæst. XXV, art. 2, et quæst. XXIX, art. 2); et ideo ponuntur solum passiones inclinantes ad bonum tanquam causæ earum quæ faciunt inordinate fugam mali.

ART. VI. — UTRUM PECCATUM ALLEVIETUR PROPTER PASSIONEM.

De his etiam supra, quæst. XXIII, art. 3 ad 3, et quæst. XLVII, art. 2 corp., et De ver. quæst. XXVI, art. 7, et De malo, quæst. III, art. 11.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non allevietur propter passionem. Augmentum enim causæ auget effectum: si enim calidum dissolvit, magis calidum magis dissolvit. Sed passio est causa peccati, ut habitum est (art. præc.). Ergo quanto est intensior passio, tanto majus est peccatum. Passio igitur non minuit peccatum, sed auget.

2. Præterea, sicut se habet passio bona ad meritum, ita se habet mala passio ad peccatum. Sed bona passio auget meritum; tanto enim aliquis magis videtur mereri, quanto ex majori misericordia pauperi subvenit. Ergo etiam mala passio magis aggravat peccatum quam alleviet

3. Præterea, quanto intensiori voluntate aliquis facit peccatum, tanto gravius videtur peccare. Sed passio impellens voluntatem facit eam vehementius ferri in actum peccati. Ergo passio aggravat peccatum.

Sed *contra*, passio ipsa concupiscentiæ vocatur tentatio carnis. Sed quanto aliquis majori tentatione prosternitur, tanto minus peccat, ut patet per Augustinum [1].

CONCLUSIO — Passiones antegressæ actum peccati, quo sunt vehementiores, eo magis peccatum diminuunt: contrario subsequentes eo augent magis, quo sunt vehementiores.

Respondeo dicendum quod peccatum essentialiter consistit in actu liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis et rationis. Passio autem est motus appetitus sensitivi. Appetitus autem sensitivus potest se habere ad liberum arbitrium et antecedenter et consequenter. Antecedenter quidem, secundum quod passio appetitus sensitivi trahit vel inclinat rationem vel voluntatem, ut supra dictum est (art. 1 et 2 hujus quæst. et quæst. X, art. 3). Consequenter autem, secundum quod motus superiorum virium, si sint vehementes, redundant in inferiores. Non enim potest voluntas intense moveri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitivo. Si igitur accipitur passio secundum quod præcedit actum peccati, sic necesse est quod diminuat peccatum. Actus enim intantum est peccatum, inquantum est voluntarius, et in nobis [2] existens. Esse autem aliquid in nobis dicitur per rationem et per voluntatem. Unde quanto [3] ratio et voluntas ex se aliquid agunt, non ex impulsu passionis, magis est voluntarium et in nobis existens; et secundum hoc passio minuit peccatum, inquantum minuit voluntarium. Passio autem consequens non diminuit peccatum, sed magis auget [4], vel potius est signum magnitudinis ejus, inquantum scilicet demonstrat intensionem voluntatis ad actum peccati. Et sic verum est quod quanto aliquis majori libidine vel concupiscentia peccat, tanto magis peccat.

Ad *primum* ergo dicendum, quod passio est causa peccati ex parte conversionis. Gravitas autem peccati magis attenditur ex parte aversionis, quæ quidem ex conversione sequitur per accidens, id est præter intentionem peccantis. Causæ autem per accidens augmentatæ non augmentant effectus, sed solum causæ per se.

Ad *secundum* dicendum, quod bona passio consequens judicium rationis augmentat meritum; si autem præcedat ut scilicet homo magis ex passione quam ex judicio rationis moveatur ad bene agendum, talis passio diminuit bonitatem et laudem actus.

Ad *tertium* dicendum, quod etsi motus voluntatis sit intensior ex passione incitatus, non tamen ita est voluntatis proprius, sicut si sola ratione moveretur ad peccandum.

(1) De civit. Dei, lib. XIV, cap. 12, in fin.
(2) In nobis, idest in potestate nostra vel in arbitrio nostro ad agendum vel non agendum.
(3) Ita cum Mss. edit. Rom. et Patav. Nicolai cum Theologis, *quando*.
(4) Ut cum aliquis cupiens de suo inimico ulcisci, sponte assumit iram, ut tanto vehementius agat.

ART. VII. — UTRUM PASSIO TOTALITER EXCUSET A PECCATO.

De his etiam infra, art. 8 ad 3, et De malo, quæst. III, art. 10 corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod passio totaliter excuset a peccato. Quidquid enim causat involuntarium, excusat totaliter a peccato. Sed concupiscentia carnis, quæ est quædam passio, causat involuntarium, secundum illud Gal. v, 17: *Caro concupiscit adversus spiritum, ut non quæcumque vultis, illa faciatis.* Ergo passio totaliter excusat a peccato.

2. Præterea, passio causat ignorantiam quamdam in particulari, ut dictum est (art. 2 huj. quæst. et quæst. LXXVI, art. 3). Sed ignorantia particularis totaliter excusat a peccato, sicut supra habitum est (quæst. VI, art. 8). Ergo passio totaliter excusat a peccato.

3. Præterea, infirmitas animæ gravior est quam infirmitas corporis. Sed infirmitas corporis totaliter excusat a peccato, ut patet in phreneticis. Ergo multo magis passio, quæ est infirmitas animæ.

Sed *contra* est quod Apostolus [1] vocat *passiones peccatorum*, nonnisi quia peccata causant; quod non esset, si a peccato totaliter excusarent. Ergo passiones non totaliter a peccato excusant.

CONCLUSIO. — Passiones quæ usum rationis prorsus tollunt, ab omni culpa excusant: nisi fortassis passiones istæ fuerint voluntariæ; quo casu et peccata sequentia homini imputantur.

Respondeo dicendum quod secundum hoc solum actus aliquis qui de genere suo est malus totaliter a peccato excusatur, quod totaliter involuntarius redditur. Unde, si sit talis passio quæ totaliter involuntarium reddat actum sequentem, totaliter a peccato excusat; alioquin non totaliter. Circa quod duo considcranda videntur: primo quidem, quod aliquid potest esse voluntarium vel secundum se, sicut quando voluntas directe in ipsum fertur; vel secundum suam causam, quando voluntas fertur in causam, et non in effectum, ut patet in eo qui voluntarie inebriatur; ex hoc enim quasi voluntarium ei imputatur quod per ebrietatem committit [2]. Secundo considerandum est quod aliquid dicitur voluntarium directe vel indirecte; directe quidem id in quod voluntas fertur; indirecte autem illud quod voluntas potuit prohibere, sed non prohibet. Secundum hoc igitur distinguendum est: quia passio quandoque quidem est tanta, quod totaliter aufert usum rationis, sicut patet in his qui propter amorem vel iram insaniunt; et tunc si talis passio a principio fuerit voluntaria, imputatur actus ad peccatum, quia est voluntarius in sua causa, sicut etiam de ebrietate dictum est (hic sup.). Si vero causa non fuerit voluntaria, sed naturalis, puta cum aliquis ex ægritudine vel aliqua hujusmodi causa incidit in talem passionem quæ totaliter aufert usum rationis, actus omnino redditur involuntarius, et per consequens totaliter a peccato excusatur. Quandoque vero passio non est tanta quod totaliter intercipiat usum rationis; et tunc ratio potest passionem excludere divertendo ad alias cogitationes, vel impedire ne suum consequatur effectum; quia membra non applicantur operi nisi per consensum rationis, ut supra dictum est (q. XVII, art. 9). Unde talis passio non totaliter excusat a peccato.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc quod dicitur: " Ut non quæcumque vultis, illa faciatis, " non est referendum ad ea quæ fiunt per exteriorem actum, sed ad interiorem concupiscentiæ motum; vellet enim homo [3] nunquam concupiscere malum; sicut etiam exponitur id quod dicitur Rom. VII, 19: *Quod odi malum, illud facio.* Vel potest referri ad voluntatem præcedentem passionem, ut patet in incontinentibus, qui contra suum propositum agunt propter suam concupiscentiam.

Ad *secundum* dicendum, quod ignorantia particularis, quæ totaliter excusat, est ignorantia circumstantiæ [4], quam quidem quis scire non potest debita diligentia adhibita; sed passio causat ignorantiam juris in particulari, dum impedit applicationem communis scien-

(1) Rom. VII.
(2) De hoc peccato confer quæ dictura sunt (2 2, quæst. CL).
(3) Vellet enim homo justus non sentire tales motus, et tamen velit, nolit, eos sentit, ut jam dictum (quæst. X, art. 3 ad 1).
(4) Non vero ignorantia particularis quam vitare potuit ac debuit, ignorantiam hujusmodi passio non causat.

tiæ ad particularem actum; quam quidem passionem ratio repellere potest, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod infirmitas corporis est involuntaria; esset autem simile, si esset voluntaria, sicut de ebrietate dictum est (in corp. art.), quæ est quædam corporalis infirmitas.

ART. VIII. — UTRUM PECCATUM QUOD EST EX PASSIONE, POSSIT ESSE MORTALE.

De his etiam De malo, quæst. III, art. 10, et Ethic. lib. III, lect. 17.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum quod est ex passione, non possit esse mortale. Veniale enim peccatum dividitur contra mortale. Sed peccatum quod est ex infirmitate, est veniale, cum habeat in se causam veniæ. Cum igitur peccatum quod est ex passione, sit ex infirmitate, videtur quod non possit esse mortale.

2. Præterea, causa est potior effectu [1]. Sed passio non potest esse peccatum mortale: non enim in sensualitate [2] est peccatum mortale, ut supra habitum est (quæst. LXXIV, art. 4). Ergo peccatum quod est ex passione non potest esse mortale.

3. Præterea, passio abducit a ratione, ut ex dictis patet (art. 1 et 2 hujus quæst.). Sed rationis est converti ad Deum, vel averti a Deo: in quo consistit ratio peccati mortalis. Peccatum ergo quod est ex passione non potest esse mortale.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [3], quod *passiones peccatorum operantur in membris nostris ad fructificandum morti.* Hoc autem est proprium peccati mortalis quod fructificet morti. Ergo peccatum quod est ex passione potest esse mortale.

CONCLUSIO. — Peccatum ex passione procedens potest nonnunquam mortale esse, cum quis ex passione ad actum exteriorem peccati procedit.

Respondeo dicendum quod peccatum mortale, ut supra dictum est (qu. LXXII, art. 5), consistit in aversione ab ultimo fine, qui est Deus; quæ quidem aversio pertinet ad rationem deliberantem cujus etiam est ordinare in finem. Hoc igitur solummodo potest contingere quod inclinatio animæ in aliquid quod contrariatur ultimo fini, non sit peccatum mortale, quia ratio deliberans non potest occurrere; quod contingit in subitis motibus. Cum autem ex passione aliquis procedit ad actum peccati, vel ad consensum deliberatum, hoc non fit subito: unde ratio deliberans potest hic occurrere; potest enim excludere, vel saltem impedire passionem, ut dictum est (art. præc.); unde, si non occurrat, est peccatum mortale; sicut videmus quod multa homicidia et multa adulteria per passionem committuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod veniale dicitur tripliciter: uno modo ex causa, quia scilicet habet aliquam causam veniæ, quæ diminuit peccatum, et sic peccatum ex infirmitate vel ignorantia dicitur veniale; alio modo ex eventu, sicut omne peccatum per pœnitentiam fit veniale, id est, veniam consequitur; tertio modo dicitur veniale ex genere, sicut verbum otiosum; et hoc solum veniale opponitur mortali. Objectio autem procedit de primo.

Ad *secundum* dicendum, quod passio est causa peccati ex parte conversionis. Quod autem sit mortale, est ex parte aversionis, quæ per accidens sequitur ad conversionem, ut dictum est (art. 6 hujus quæst. ad 1); unde ratio non sequitur.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio non semper in suo actu totaliter a passione impeditur: unde remanet ei liberum arbitrium, ut possit averti vel converti ad Deum. Si autem totaliter tolleretur usus rationis, jam non esset peccatum nec mortale, nec veniale.

QUÆSTIO LXXVIII.

DE CAUSA PECCATI QUÆ EST MALITIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa peccati quæ est ex parte voluntatis, quæ dicitur malitia; et circa hoc quæruntur quatuor: 1 Utrum aliquis possit ex certa malitia seu industria peccare. — 2. Utrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. — 3. Utrum quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. — 4. Utrum ille qui peccat ex certa malitia, gravius peccet quam ille qui peccat ex passione.

(1) Ita ex cod. Camer. Theologi, Nicolai, et edit. Patavinæ. Edit. Rom. cum codic. Alcan. aliisque: *Causa non est potior effectu.*

(2) In qua sola nihilominus est passio, ut in subjecto et principio suo; si per sensualitatem uterque sensitivus appetitus irascibilis et concupiscibilis intelligatur.

(3) Rom. VII, 5.

ART. I. — UTRUM ALIQUIS PECCET EX CERTA MALITIA.

De his etiam 2 2, qu. CLXI, art. 2 corp., et part. III, quæst. LXXXVIII, art. 4 corp., et Sent. II, dist. 7, quæst. I, art. 2 corp., et De malo, quæst. II, art. 8 ad 4, et quæst. III, art 2, per tot., et art. 4 corp. et ad 7 et 8, et ad Rom. II, lect. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus peccet ex industria, sive ex certa malitia. Ignorantia enim opponitur industriæ seu certæ malitiæ. Sed " omnis malus est ignorans, „ secundum Philosophum [1]; et Prov. XIV, 22 dicitur: *Errant qui operantur malum.* Ergo nullus peccat ex certa malitia.

2. Præterea, Dionysius dicit [2] quod " nullus intendens ad malum operatur. „ Sed hoc videtur esse peccare ex malitia, intendere malum in peccando; quod enim est præter intentionem, est quasi per accidens, et non denominat actum. Ergo nullus ex malitia peccat.

3. Præterea, malitia ipsa peccatum est. Si igitur malitia sit causa peccati, sequeretur quod peccatum sit causa peccati in infinitum, quod est inconveniens. Nullus igitur ex malitia peccat.

Sed *contra* est quod dicitur Job XXXIV, vers. 27: *Quasi de industria recesserunt a Deo, et vias ejus intelligere noluerunt.* Sed recedere a Deo est peccare. Ergo aliqui peccant ex industria seu ex certa malitia.

CONCLUSIO. — Dicuntur nonnunquam homines ex certa malitia peccare, quando ex certa scientia peccatum eligunt.

Respondeo dicendum quod homo, sicut et quælibet alia res, naturaliter habet appetitum boni; unde quod ad malum ejus appetitus declinet, contingit ex aliqua corruptione seu inordinatione in aliquo principiorum hominis: sic enim in actionibus rerum naturalium peccatum invenitur. Principia autem humanorum actuum sunt intellectus et appetitus tam rationalis, qui dicitur voluntas, quam sensitivus. Peccatum igitur in humanis actibus contingit quandoque sicut [3] ex defectu intellectus, puta cum aliquis per ignorantiam peccat, et ex defectu appetitus sensitivi, sicut cum aliquis ex passione peccat; ita etiam ex defectu voluntatis, qui est inordinatio ipsius. Est autem voluntas inordinata, quando minus bonum magis amat. Consequens autem est ut aliquis eligat pati detrimentum in bono minus amato, ad hoc quod potiatur bono magis amato; sicut cum homo vult pati abscissionem membri etiam scienter, ut conservet vitam quam magis amat. Ita per hunc modum, quando aliqua inordinata voluntas aliquod bonum temporale plus amat, puta divitias vel voluptatem, quam ordinem rationis vel legis divinæ, vel charitatem Dei, vel aliquid hujusmodi, sequitur quod velit dispendium pati in aliquo spiritualium bonorum, ut potiatur aliquo temporali bono. Nihil autem est aliud malum quam privatio alicujus boni; et secundum hoc aliquis scienter vult aliquod malum spirituale, quod est malum simpliciter, per quod bonum spirituale privatur, ut bono temporali potiatur. Unde dicitur ex certa malitia vel industria peccare, quasi scienter malum eligens.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ignorantia quandoque quidem excludit scientiam qua aliquis simpliciter scit hoc esse malum quod agitur; et tunc dicitur ex ignorantia peccare; quandoque autem excludit scientiam qua homo scit hoc nunc esse malum, sicut cum ex passione peccatur; quandoque autem excludit scientiam qua aliquis scit hoc malum non sustinendum esse propter consecutionem illius boni, scit tamen simpliciter hoc esse malum; et sic dicitur ignorare, qui ex certa malitia peccat [4].

Ad *secundum* dicendum, quod malum non potest esse secundum se intentum ab aliquo; potest tamen esse intentum ad vitandum aliud malum, vel ad consequendum aliud bonum, ut dictum est (in corp. art.); et in tali casu aliquis eligeret consequi bonum per se intentum, absque hoc quod pateretur detrimentum alterius boni; sicut aliquis lascivus vellet frui delectatione absque offensa Dei; sed duobus propositis, magis vult peccando incurrere offensam Dei, quam delectatione privari.

Ad *tertium* dicendum, quod malitia ex qua aliquis dicitur peccare, potest intelligi malitia habitualis, secundum

(1) Ethic. lib. III, cap. 1, a med.
(2) De div nom. cap. 4, part. 4, lect. 14 et 22.
(3) Ita Mss. et edit. passim. Theologi removent *sicut*.

(4) Hinc qui peccat ex malitia nihilominus semper laborat aliqua ignorantia, ea scilicet quæ dicitur ignorantia electionis.

quod habitus malus a Philosopho [1] nominatur malitia, sicut habitus bonus nominatur virtus; et secundum hoc aliquis dicitur ex malitia peccare, quia peccat ex inclinatione habitus. Potest etiam intelligi malitia actualis, sive ipsa mali electio malitia nominetur (et sic dicitur aliquis ex malitia peccare, inquantum ex mali electione peccat), sive etiam malitia dicatur aliqua præcedens culpa, ex qua oritur subsequens culpa, sicut cum aliquis impugnat fraternam gratiam ex invidia; et tunc idem non est causa sui ipsius; sed actus interior est causa actus exterioris, et unum peccatum est causa alterius; non tamen in infinitum, quia est devenire ad aliquod primum peccatum, quod non causatur ex aliquo priori peccato, ut ex supra dictis patet (quæst. LXX V, art. 4 ad 3).

ART. II. — UTRUM QUICUMQUE PECCAT EX HABITU, PECCET EX CERTA MALITIA.

De his etiam infra, art. 3, et Rom. I, lect. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis qui peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. Peccatum enim quod est ex certa malitia, videtur esse gravissimum. Sed quandoque homo aliquod leve peccatum committit ex habitu, sicut cum dicit verbum otiosum. Non ergo omne peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia.

2. Præterea, " actus ex habitu procedentes sunt similes actibus ex quibus habitus generantur, „ ut dicitur [2]. Sed actus præcedentes habitum vitiosum non sunt ex certa malitia. Ergo etiam peccata quæ sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

3. Præterea, in his quæ aliquis ex certa malitia committit, gaudet postquam commisit, secundum illud Proverb. II, 14: *Qui lætantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis:* et hoc ideo, quia unicuique est delectabile, cum consequitur id quod intendit, et qui operatur quod est ei quodammodo connaturale secundum habitum. Sed illi qui peccant ex habitu, post peccatum commissum dolent: pœnitudine enim replentur pravi, id est habentes habitum vitiosum, ut dicitur [3]. Ergo peccata quæ sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

Sed *contra*, peccatum ex certa malitia dicitur esse quod est ex electione mali. Sed unicuique est eligibile id ad quod inclinatur per proprium habitum, ut dicitur in lib. VI Ethic. [4] de habitu virtuoso. Ergo peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia.

CONCLUSIO. — Cum habitus sit confirmata et quasi naturalis ipsius voluntatis ad malum conversio, secundum quam voluntati conforme est malum eligere; peccantes ex habitu peccare ex certa malitia est manifestum.

Respondeo dicendum quod non est idem peccare habentem habitum, et peccare ex habitu. Uti enim habitu non est necessarium, sed subjacet voluntati habentis. Unde et habitus definitur esse " quo quis utitur cum voluerit „ (ut sup. quæst. LX, art. 1). Et ideo sicut potest contingere quod aliquis habens habitum vitiosum prorumpat in actum virtutis, eo quod ratio non totaliter corrumpitur per malum habitum, sed aliquid ejus integrum manet, ex quo provenit quod peccator aliqua operatur de genere bonorum; ita etiam potest contingere quod aliquis habens habitum vitiosum interdum non ex habitu operetur, sed ex passione insurgente, vel etiam ex ignorantia. Sed quandocumque utitur habitu vitioso, necesse est quod ex certa malitia peccet: quia unicuique habenti habitum est per se diligibile [5] id quod est ei conveniens secundum proprium habitum; quia sic fit ei quodammodo connaturale, secundum quod consuetudo et habitus vertitur in naturam. Hoc autem quod est alicui conveniens secundum habitum vitiosum, est id quod excludit bonum spirituale: ex quo sequitur quod homo eligat malum spirituale, ut adipiscatur bonum quod est ei secundum habitum conveniens. Et hoc est ex certa malitia peccare. Unde manifestum est quod quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

Ad *primum* ergo dicendum quod peccata venialia non excludunt bonum spirituale, quod est gratia Dei vel charitas; unde non dicuntur mala simpliciter, sed secundum quid; et propter hoc

(1) Ethic. lib. V, cap. 1, a princ.
(2) Ethic. lib. II, cap. 1 et 2.
(3) Ethic. lib. IX, cap. 4, sub fin. (4) Cap. 2.
(5) Ita Mss. et editi passim. Theologi, *eligibile*

nec habitus ipsorum possunt dici simpliciter mali, sed solum secundum quid.

Ad *secundum* dicendum, quod actus qui procedunt ex habitibus, sunt similes secundum speciem actibus ex quibus habitus generantur; differunt tamen ab eis sicut perfectum ab imperfecto; et talis est differentia peccati quod committitur ex certa malitia, ad peccatum quod committitur ex aliqua passione.

Ad *tertium* dicendum, quod ille qui peccat ex habitu, semper gaudet de hoc quod ex habitu operatur quamdiu habitu utitur. Sed quia potest habitu non uti, sed per rationem, quæ non est totaliter corrupta, aliquid aliud meditari, potest contingere quod non utens habitu doleat de hoc quod per habitum commisit. Et sic plerumque tales pœnitent de peccato, non quia eis peccatum secundum se displiceat, sed propter aliquod incommodum quod ex peccato incurrunt.

ART. III. — UTRUM ILLE QUI PECCAT EX CERTA MALITIA, PECCET EX HABITU.

De his etiam supra, art. 2, et Rom. 1, lect. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. Dicit enim Philosophus [1], quod " non est cujuslibet injusta facere, qualiter injustus facit, „ scilicet ex electione, " sed solum habentis habitum. „ Sed peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo peccare ex certa malitia non est nisi habentis habitum.

2. Præterea, Origenes dicit [2], quod " non ad subitum quis evacuatur aut deficit, sed paulatim per partes defluere necesse est. „ Sed maximus defluxus esse videtur ut aliquis ex certa malitia peccet. Ergo non statim a principio, sed per multam consuetudinem, ex qua habitus generari potest, aliquis ad hoc devenit ut ex certa malitia peccet.

3. Præterea, quandocumque aliquis ex certa malitia peccat, oportet quod ipsa voluntas de se inclinetur ad malum quod eligit. Sed ex natura potentiæ non inclinatur homo ad malum, sed magis ad bonum. Ergo oportet, si eligit malum, quod hoc sit ex aliquo supervenienti, quod est passio vel habitus. Sed quando aliquis peccat ex passione non peccat ex certa malitia, sed ex infirmitate, ut dictum est (quæst. præc., art. 3). Ergo quandocumque aliquis peccat ex certa malitia, oportet quod peccet ex habitu.

Sed *contra*, sicut se habet habitus bonus ad electionem boni, ita habitus malus ad electionem mali. Sed quandoque aliquis non habens habitum virtutis eligit id quod est bonum secundum virtutem. Ergo etiam quandoque aliquis non habens habitum vitiosum potest eligere malum; quod est ex certa malitia peccare.

CONCLUSIO. — Tum ipsorum angelorum, tum primus primi hominis lapsus, palam demonstrant non semper eos qui ex certa malitia peccant, etiam ex habitu peccare.

Respondeo dicendum quod voluntas aliter se habet ad bonum, et aliter ad malum. Ex natura enim suæ potentiæ inclinatur ad bonum rationis sicut ad proprium objectum: unde et omne peccatum dicitur esse contra naturam. Quod ergo in aliquod malum voluntas eligendo inclinetur, oportet quod aliunde contingat; et quandoque quidem contingit ex defectu rationis, sicut cum aliquis ex ignorantia peccat; quandoque autem ex impulsu appetitus sensitivi, sicut cum peccat ex passione. Sed neutrum horum est ex certa malitia peccare; sed tunc solum ex certa malitia aliquis peccat, quando ipsa voluntas ex seipsa movetur ad malum; quod potest contingere dupliciter: uno quidem modo per hoc quod homo habet aliquam dispositionem corruptam inclinantem ad malum, ita quod secundum illam dispositionem sit homini quasi conveniens et simile aliquod malum; et in hoc ratione convenientiæ tendit voluntas quasi in bonum, quia unumquodque secundum se tendit in id quod sibi est conveniens. Talis autem dispositio corrupta vel est aliquis habitus acquisitus ex consuetudine quæ vertitur in naturam, vel est aliqua ægritudinalis habitudo ex parte corporis; sicut aliquis habens quasdam naturales inclinationes ad aliqua peccata propter corruptionem naturæ in ipso [3]. Alio modo contingit quod volun-

(1) Ethic. lib. v, cap. 9, a med.
(2) Periar. l. 1, sive De principiis, c. 3, in fine.

(3) Ita editi passim. Codex Alcan : *Sicut aliqui habent quasdam naturales inclinationes ad aliqua peccata propter corruptionem naturæ in ipsis.*

tas per se tendit in aliquod malum per remotionem alicujus prohibentis : puta si aliquis prohibeatur peccare, non quia peccatum ei secundum se displiceat, sed propter spem vitæ æternæ, vel propter timorem gehennæ, remota spe per desperationem, vel timore per præsumptionem, sequitur quod ex certa malitia quasi absque freno peccet. Sic igitur patet quod peccatum quod est ex certa malitia, semper præsupponit in homine aliquam inordinationem, quæ tamen non semper est habitus. Unde non est necessarium quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Ad *primum* ergo dicendum, quod operari qualiter injustus operatur, non solum est operari injusta ex certa malitia, sed etiam delectabiliter, et sine gravi renisu rationis; quod non est nisi ejus qui habet habitum.

Ad *secundum* dicendum, quod non statim ad hoc aliquis labitur quod ex certa malitia peccet; sed præsupponitur aliquid, quod tamen non semper est habitus, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod illud per quod voluntas inclinatur ad malum, non semper habitus est vel passio, sed quiddam aliud, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *quartum* dicendum, quod non est similis ratio de electione boni et de electione mali; quia malum nunquam est sine bono naturæ, sed bonum potest esse sine malo culpæ perfecte [1].

ART. IV. — UTRUM ILLE QUI PECCAT EX CERTA MALITIA, GRAVIUS PECCET QUAM QUI EX PASSIONE.

De his etiam supra, qu. XLVII, art. 2 corp., et 2 2, qu. VII, art. 3 corp., et Sent. II, dist. 7, quæst. I, art. 2 corp., fin. et De malo, qu. III, art. 13, et quol. II, art. 15 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui peccat ex certa malitia, non peccet gravius quam ille qui peccat ex passione. Ignorantia enim excusat peccatum vel in toto vel in parte. Sed major est ignorantia in eo qui peccat ex certa malitia, quam in eo qui peccat ex passione; nam ille qui peccat ex certa malitia, patitur ignorantiam principii, quæ est maxima, ut Philosophus dicit [2]; habet enim malam existimationem de fine, qui est principium in operativis. Ergo magis excusatur a peccato qui peccat ex certa malitia, quam ille qui peccat ex passione.

2. Præterea, quanto aliquis habet majus impellens ad peccandum, tanto minus peccat, sicut patet de eo qui majori impetu passionis dejicitur in peccatum. Sed ille qui peccat ex certa malitia, impellitur ab habitu, cujus est fortior impulsio quam passionis. Ergo ille qui peccat ex habitu, minus peccat quam ille qui peccat ex passione.

3. Præterea, peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali. Sed ille qui peccat ex passione, etiam eligit malum. Ergo non minus peccat quam ille qui peccat ex certa malitia.

Sed *contra* est quod peccatum quod ex industria committitur, ex hoc ipso graviorem pœnam meretur, secundum illud Job XXXIV, 26: *Quasi impios percussit eos in loco videntium, qui quasi de industria recesserunt ab eo.* Sed pœna non augetur nisi propter gravitatem culpæ. Ergo peccatum ex hoc aggravatur quod est ex industria, seu certa malitia.

CONCLUSIO. — Peccantes ex malitia, cum ipsum eorum peccatum sit maxime voluntarium, ac diuturnius, ob in deteriori sint dispositione, quam peccantes ex passione; gravius quoque his peccare dicuntur.

Respondeo dicendum quod peccatum quod est ex certa malitia, est gravius peccato quod est ex passione, triplici ratione. Primo quidem, quia cum peccatum principaliter in voluntate consistat, quanto motus peccati est magis proprius voluntati, tanto peccatum est gravius, cæteris paribus. Cum autem ex certa malitia peccatur, motus peccati est magis proprius voluntati, quæ ex seipsa in malum movetur, quam quando ex passione peccatur, quasi ex quodam extrinseco impulsa ad peccandum. Unde peccatum ex hoc ipso quod est ex malitia, aggravatur, et tanto magis quanto fuerit vehementior malitia; ex eo vero quod est ex passione, diminuitur tanto magis, quanto passio fuerit magis vehemens. Secundo, quia passio quæ inclinat voluntatem ad peccandum, cito transit; et sic homo cito redit ad bonum propositum, pœnitens de peccato: sed habitus, quo homo ex malitia peccat, est qualitas permanens; et ideo qui ex malitia peccat, diuturnius peccat.

(1) Al., *perfectæ*.

(2) Ethic. lib. VII, cap. 8, a med.

Unde Philosophus [1] comparat intemperatum qui peccat ex malitia, infirmo qui continue laborat; incontinentem autem qui peccat ex passione, ei qui laborat interpolate. Tertio, quia ille qui peccat ex certa malitia est male dispositus quantum ad ipsum finem, qui est principium in operabilibus; et sic ejus defectus est periculosior quam ejus qui ex passione peccat, cujus propositum tendit in bonum finem, licet hoc propositum interrumpatur ad horam propter passionem. Semper autem defectus principii est pessimus. Unde manifestum est quod gravius est peccatum quod est ex malitia, quam quod est ex passione.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ignorantia electionis, de qua objectio procedit, neque excusat neque diminuit peccatum [2], ut supra dictum est (qu. LXXVI, art. 4). Unde neque major ignorantia talis facit esse minus peccatum.

Ad *secundum* dicendum, quod impulsio quæ est ex passione, est quasi ex exteriori defectu, respectu voluntatis [3]; sed per habitum inclinatur voluntas quasi ab interiori. Unde non est similis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quod aliud est peccare eligentem, et aliud peccare ex electione. Ille enim qui peccat ex passione, peccat quidem eligens, non tamen ex electione; quia electio non est in eo primum peccati principium; sed inducitur ex passione ad eligendum id quod extra passionem existens non eligeret. Sed ille qui peccat ex certa malitia, secundum se eligit malum, eo modo quo dictum est (art. 2 et 3 hujus quæst.), et ideo electio, quæ est in ipso, est principium peccati; et propter hoc dicitur ex electione peccare.

(1) Ethic. lib. VII. cap. 9 vel 8, in princ.

(2) Ignorantia quæ excusat aut minuit peccatum est ignorantia quæ est causa peccati et non est omnino directe voluntaria.

(3) Ita cum cod. Alc. edit. Patav. 1712. Alia Patav. 1698, cum Rom. et Nicolai: *Quasi ex exteriori defectu voluntatis.*

(4) Hic non quæritur de peccato materialiter accepto, hoc est, de actu morali et positivo, qui propter defectum ei conjunctum denominatur peccatum; de hoc enim secundum articulum proponit S. Doctor; sed de peccato formaliter, sive secundum illam rationem formalem qua est, et dicitur peccatum. (5) Rom. I, 28.

(6) August. lib. De grat. et libero arbitrio, cap. 21, ibid.

7) Primus omnium dogmatizavit olim Simon Magus Deum esse causam peccati, teste Vincente Lirinensi (cap. 34) Eum secuti sunt Marcionitæ apud Iren. lib. IV, cap. 47 et 45, et Luciferian. apud B. Thomam, lib. I, Cont. gent., cap. XCVI, ac postea Lutherus, Calvinus et alii nostræ tempestatis hæretici, quos ita anathe-

QUÆSTIO LXXIX.

DE CAUSIS EXTERIORIBUS PECCATI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causis exterioribus peccati; et primo ex parte Dei; secundo ex parte diaboli; tertio ex parte hominis. Circa primum quæruntur quatuor: 1. Utrum Deus sit causa peccati. — 2. Utrum actus peccati sit a Deo. — 3. Utrum Deus sit causa excæcationis et obdurationis. — 4. Utrum hæc ordinentur ad salutem eorum qui excæcantur, vel obdurantur.

ART. I. — UTRUM DEUS SIT CAUSA PECCATI [4].

De his etiam infra, quæst. LXXX, art. 1 corp., et De malo, quæst. III, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus sit causa peccati. Dicit enim Apostolus [5] de quibusdam: *Tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quæ non conveniunt;* et Glossa [6] dicit quod " Deus operatur in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum, sive in malum. „ Sed facere quæ non conveniunt, et inclinari secundum voluntatem ad malum, est peccatum. Ergo Deus hominibus est causa peccati.

2. Præterea, Sap. XIV, 11 dicitur: *Creaturæ Dei in odium factæ sunt, et in tentationem animabus hominum.* Sed tentatio solet dici provocatio ad peccandum. Cum ergo creaturæ non sint factæ nisi a Deo, ut habitum est (part. I, qu. XLIV, art. 1), videtur quod Deus sit causa peccati provocans hominem ad peccandum.

3. Præterea, quidquid est causa causæ est causa effectus. Sed Deus est causa liberi arbitrii, quod est causa peccati. Ergo Deus est causa peccati.

4. Præterea, omne malum opponitur bono. Sed non repugnat divinæ bonitati quod ipse sit causa mali pœnæ; de isto enim malo dicitur Isaiæ XLV, 7, quod *Deus est creans malum;* et Amos III, vers. 6: *Si est malum in civitate, quod Deus non fecerit.* Ergo etiam divinæ bonitati non repugnat quod Deus sit causa culpæ.

Sed *contra*, Sap. XI, 25 dicitur: *Nihil odisti eorum quæ fecisti.* Odit autem Deus peccatum, secundum illud Sap. XIV, 9: *Odio est Deo impius et impietas ejus.* Ergo Deus non est causa peccati [7].

CONCLUSIO. — Cum Deus omnium ultimus finis et bonum existens omnia ad seipsum dirigat et convertat, nec alicui quicquam debeat, non potest alicui directe vel indirecte causa peccati esse.

Respondeo dicendum quod homo dupliciter est causa peccati vel sui vel alterius: uno modo directe, inclinando scilicet voluntatem suam vel alterius ad peccandum; alio modo indirecte, dum scilicet non retrahit aliquos a peccato. Unde Ezech. III, 18 speculatori dicitur: *Si non dixeris impio: Morte morieris... sanguinem ejus de manu tua requiram.* Deus autem non potest esse directe causa peccati vel sui vel alterius; quia omne peccatum est per recessum ab ordine qui est in Deum sicut in finem. Deus autem omnia inclinat et convertit in seipsum sicut in ultimum finem, sicut Dionysius dicit [1]; unde impossibile est quod sit sibi vel aliis causa discedendi ab ordine, qui est in ipsum. Unde non potest directe esse causa peccati. Similiter etiam neque indirecte. Contingit enim quod Deus aliquibus non præbet auxilium ad evitandum peccata; quod si præberet, non peccarent. Sed hoc totum facit secundum ordinem suæ sapientiæ et justitiæ, cum ipse sit sapientia et justitia: unde non imputatur ei quod alius peccet, sicut causæ peccati; sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis ex hoc quod non gubernat navem, nisi quando subtrahit gubernationem potens et debens gubernare. Et sic patet quod Deus nullo modo est causa peccati.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quantum ad verba Apostoli, ex ipso textu patet solutio. Si enim Deus tradit aliquos in reprobum sensum, jam ergo reprobum sensum habent ad faciendum ea quæ non conveniunt. Dicitur ergo tradere eos in reprobum sensum, inquantum non prohibet eos quin suum sensum reprobum sequantur, sicut dicimur exponere illos quos non tuemur. Quod autem Augustinus dicit in lib. De grat. et lib. arbitrio, unde sumpta est Glossa, quod " Deus inclinat voluntates hominum in bonum et malum, „ sic intelligendum est, quod in bonum quidem directe inclinat voluntatem; in malum autem, inquantum non prohibet, sicut dictum est (in corp. art.). Et tamen hoc etiam contingit ex merito præcedentis peccati.

Ad *secundum* dicendum, quod, cum dicitur: *Creaturæ Dei factæ sunt in odium et in tentationem animabus hominum*, hæc præpositio *in* non ponitur causaliter, sed consecutive; non enim Deus fecit creaturas ad malum hominum, sed hoc consecutum est propter insipientiam hominum; unde subditur: *Et in muscipulam pedibus insipientium*, qui scilicet per suam insipientiam utuntur creaturis ad aliud quam ad quod factæ sunt.

Ad *tertium* dicendum, quod effectus causæ mediæ procedens ab ea, secundum quod subditur ordini causæ primæ, reducitur etiam in causam primam; sed si procedat a causa media, secundum quod exit ordinem causæ primæ, non reducitur in causam primam; sicut si minister faciat aliquid contra mandatum domini, hoc non reducitur in dominum sicut in causam. Et similiter peccatum quod liberum arbitrium committit contra præceptum Dei, non reducitur in Deum sicut in causam.

Ad *quartum* dicendum, quod pœna opponitur bono ejus qui punitur, qui privatur quocumque bono; sed culpa opponitur bono ordinis, qui est in Deum, unde directe opponitur bonitati divinæ; et propter hoc non est similis ratio de culpa et pœna.

ART. II. — UTRUM ACTUS PECCATI SIT A DEO [2].

De his etiam infra, quæst. LXXX, art. 1 corp., et Sent. I, dist. 40, quæst. IV, art. 2, et dist. 42, quæst. II, art. 1, et II, dist. 37, qu. II, et dist. 44, quæst. I, art. 1, et Cont gent. lib. III, cap. 162, et De malo, quæst. III, art. 2, et Rom. XI, lect. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod actus peccati non sit a Deo. Dicit enim Augustinus [3], quod " actus peccati non est res aliqua. „ Omne autem quod est a Deo, est res aliqua. Ergo actus peccati non est a Deo.

2. Præterea, homo non dicitur esse

matizavit concilium Tridentinum (sess. VI, c. 16): Qui dixerit *...mala opera ita ut bona Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium opus ejus non minus proditio Judæ quam vocatio Pauli; anathema sit.*

(1) De div nom. cap. I, vers. fin., lect. 3.

(2) Hic quæstio est de actu peccati, ait Sylvius, non formaliter seu secundum eam rationem qua est peccatum; sed materialiter, hoc est, de actu illo secundum substantiam seu entitatem causæ.

(3) Lib. De perfect. justitiæ, c. II, circa med.

causa peccati, nisi quia homo est causa actus peccati; " nullus enim intendens ad malum operatur, „ ut Dionysius dicit [1]. Sed Deus non est causa peccati, ut dictum est (art. præc.). Ergo Deus non est causa actus peccati.

3. Præterea, aliqui actus secundum suam speciem sunt mali et peccata, ut ex supra dictis patet (quæst. XVIII, art. 2 et 8). Sed quidquid est causa alicujus, est causa ejus quod convenit ei secundum suam speciem. Si ergo Deus esset causa actus peccati, sequeretur quod esset causa peccati. Sed hoc non est verum, ut ostensum est (art. præc.). Ergo Deus non est causa actus peccati.

Sed *contra*, actus peccati est quidam motus liberi arbitrii. Sed " voluntas Dei est causa omnium motionum, „ ut Augustinus dicit [2]. Ergo voluntas Dei est causa actus peccati.

CONCLUSIO. — Cum actus peccati sit ens, necessario est a Deo; sed defectus est a causa creata.

Respondeo dicendum quod actus peccati est ens, et est actus; et ex utroque habet quod sit a Deo. Omne enim ens, quocumque modo sit, oportet quod derivetur a primo ente, ut patet per Dionysium [3]. Omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu: quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, qui est per suam essentiam actus. Unde relinquitur quod Deus sit causa omnis actionis, inquantum est actio [4]. Sed peccatum nominat ens et actionem cum quodam defectu. Defectus autem ille est ex causa creata, scilicet libero arbitrio, inquantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in liberum arbitrium; sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam sicut in causam, non autem in virtutem motivam, a qua tamen causatur quidquid est motionis in claudicatione. Et secundum hoc Deus est causa actus peccati; non tamen est causa peccati, quia non est causa hujus quod actus sit cum defectu.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus nominat ibi rem id quod est res simpliciter, scilicet substantiam; sic enim actus peccati non est res.

Ad *secundum* dicendum, quod in hominem sicut in causam reducitur non solum actus, sed etiam ipse defectus; quia scilicet non subditur ei cui debet subdi, licet hoc ipse non intendat principaliter, et ideo homo est causa peccati; sed Deus sic est causa actus, quod nullo modo est causa defectus concomitantis actum; et ideo non est causa peccati.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dictum est supra (quæst. LXXII, art. 1), actus et habitus non recipiunt speciem ex ipsa privatione in qua consistit ratio mali, sed ex aliquo objecto, cui conjungitur talis privatio. Et sic ipse defectus, qui dicitur non esse a Deo, pertinet ad speciem actus consequenter, et non quasi differentia specifica.

ART. III. — UTRUM DEUS SIT CAUSA EXCÆCATIONIS ET INDURATIONIS [5].

De his etiam part. I, quæst. XXIII, art. 3, et 2 2, quæst. XV, art. 1, et Sent. I, dist. 40, quæst. IV, art. 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 162, et De ver. quæst. XXIV, art. 10 corp. et Joan. XI, lect. 6, et Rom. I, lect. 7, et cap. 9, lect. 3, et I. Cor. IV.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit causa excæcationis et indurationis. Dicit enim Augustinus [6] quod Deus non est causa ejus quo homo fit deterior [7]. Sed per excæcationem et obdurationem homo fit deterior. Ergo Deus non est causa excæcationis et obdurationis.

2. Præterea, Fulgentius dicit [8], quod " Deus non est ultor illius rei cujus est auctor. „ Sed Deus est ultor cordis obdurati, secundum illud Eccli. III, 27: *Cor durum male habebit in novissimo.* Ergo Deus non est causa obdurationis.

3. Præterea, idem effectus non attribuitur causis contrariis. Sed causa excæcationis dicitur esse malitia hominis,

(1) De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 14 et 22.
(2) De Trinit. lib. III, cap. 4 et 9, in fin.
(3) De div. nom. cap. 5, lect. 1 et 2.
(4) Ita constanter docet B. Thomas (part. I, quæst. XLIX, art. 2 ad 2; Opusc. III; Cf. CXLI, lib. III, Cont. gent. cap. 72 et I. Cor. De pot., quæst. III, art. 6, De malo, quæst. III, art. 2).
(5) Excæcatio est motus animi sic malo inhærentis ut lumen veritatis etiam evidenter manifestatæ nolit accipere; induratio vero est prævus animi affectus quo quispiam contemnit ea quæ a malo avertere et ad bonum perducere possunt, iisque resistit.
(6) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 3.
(7) Ita cod. Alc., Nicolai, *per quod*. Edit. Rom. et Patav., *quod homo sit deterior*
(8) De dupl. prædest., ad Monimum, lib. I, cap. 19, ad fin.

secundum illud Sapientiæ II, 21 : *Excæcavit enim eos malitia eorum ;* et etiam diabolus, secundum illud II. Cor. IV, 4 : *Deus hujus sæculi excæcavit mentes infidelium ;* quæ quidem causæ videntur esse contrariæ Deo. Ergo Deus non est causa excæcationis et obdurationis.

Sed *contra* est quod dicitur Isai. VI, 10 : *Excæca cor populi hujus, et aures ejus aggrava ;* et Rom. IX, 18 dicitur : *Cujus vult miseretur, et quem vult indurat.*

CONCLUSIO. — Deus est causa excæcationis, non malitiam inferendo, sed gratiam suam subtrahendo.

Respondeo dicendum quod excæcatio et obduratio duo important. Quorum unum est motus animi humani inhærentis malo, et aversi a divino lumine ; et quantum ad hoc Deus non est causa excæcationis et obdurationis, sicut non est causa peccati. Aliud autem est subtractio gratiæ, ex qua sequitur quod mens divinitus non illuminetur ad recte videndum, et cor hominis non emolliatur ad recte vivendum ; et quantum ad hoc Deus est causa excæcationis et obdurationis. Est autem considerandum quod Deus est causa universalis illuminationis animarum, secundum illud Joann. I, 9 : *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum ;* sicut sol est universalis causa illuminationis corporum ; aliter tamen et aliter : nam sol agit illuminando per necessitatem naturæ, Deus autem agit voluntarie per ordinem suæ sapientiæ. Sol autem, licet quantum est de se, omnia corpora illuminet, si quod tamen impedimentum inveniat in aliquo corpore, relinquit illud tenebrosum ; sicut patet de domo cujus fenestræ sunt clausæ ; sed tamen illius obscurationis nullo modo causa est sol ; non enim suo judicio agit ut lumen interius non immittat ; sed causa ejus est solum ille qui claudit fenestram. Deus autem proprio judicio lumen gratiæ non immittit illis in quibus obstaculum invenit. Unde causa subtractionis gratiæ est non solum ille qui ponit obstaculum gratiæ, sed etiam Deus qui suo judicio gratiam non apponit. Et per hunc modum Deus est causa excæcationis, et aggravationis aurium, et obdurationis cordis ; quæ quidem distinguuntur secundum effectus gratiæ, quæ et perficit intellectum dono sapientiæ, et affectum emollit igne charitatis. Et quia ad cognitionem intellectus maxime deserviunt duo sensus, scilicet visus et auditus, quorum unus deservit inventioni, scilicet visus, alius disciplinæ, scilicet auditus ; ideo quantum ad visum ponitur excæcatio ; quantum ad auditum, aurium aggravatio ; quantum ad affectum, obduratio.

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum excæcatio et induratio ex parte subtractionis gratiæ sint quædam pœnæ, ex hac parte eis homo non fit deterior ; sed deterior factus per culpam hæc incurrit, sicut et cæteras pœnas.

Ad *secundum* dicendum, quod objectio illa procedit de obduratione secundum quod est culpa.

Ad *tertium* dicendum, quod malitia est causa excæcationis meritoria, sicut culpa est causa pœnæ ; et hoc etiam modo diabolus excæcare dicitur, inquantum inducit ad culpam.

ART. IV. — UTRUM EXCÆCATIO ET OBDURATIO SEMPER ORDINENTUR AD SALUTEM EJUS QUI EXCÆCATUR ET OBDURATUR.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod excæcatio et obduratio semper ordinentur ad salutem ejus qui excæcatur et obduratur. Dicit enim Augustinus [1], quod " Deus, cum sit summe bonus, nullo modo permitteret fieri aliquod malum, nisi posset ex quolibet malo elicere bonum. " Multo igitur magis ordinat ad bonum illud malum cujus ipse est causa. Sed excæcationis et obdurationis Deus est causa, ut dictum est (art. præc.). Ergo hæc ordinantur ad salutem ejus qui excæcatur vel obduratur.

2. Præterea, Sap. I, 13 dicitur quod *Deus non delectatur in perditione impiorum.* Videretur autem in perditione eorum delectari, si eorum excæcationem in bonum eorum non converteret ; sicut medicus videretur delectari afflictione infirmi, si medicinam amaram, quam infirmo propinat, ad ejus sanitatem non ordinaret. Ergo Deus excæcationem convertit in bonum excæcatorum.

3. Præterea, *Deus non est personarum acceptor*, ut dicitur Act. X, 34. Sed quorumdam excæcationem ordinat ad eorum salutem ; sicut quorumdam Judæorum, qui excæcati sunt, ut Christo non crederent, et non credentes occiderent, et postmodum compuncti converterentur

(1) Enchir. cap. 11, circa princ.

sicut de quibusdam legitur Act. II, ut patet per Augustinum [1]. Ergo Deus omnium excæcationem convertit in eorum salutem.

4. Sed *contra, non sunt facienda mala, ut eveniant bona*, ut dicitur Rom. III. Sed excæcatio est malum. Ergo Deus non excæcat aliquos propter eorum bonum.

CONCLUSIO. — Excæcatio, cum sit dispositio ad peccatum, nulli ex se ad salutem datur, sed ad damnationem: excæcatio autem ex divina misericordia nonnullis est ad salutem; ut in peccatum lapsi humiliter pœnitentiam agant, et ad Deum convertantur.

Respondeo dicendum quod excæcatio est quoddam præambulum ad peccatum. Peccatum autem ad duo ordinatur; ad unum quidem per se, scilicet ad damnationem; ad aliud autem ex divina misericordia vel providentia, scilicet ad sanationem, inquantum Deus permittit aliquos cadere in peccatum, ut peccatum suum agnoscentes humilientur et convertantur, sicut Augustinus dicit [2]. Unde et excæcatio ex sui natura ordinatur ad damnationem ejus qui excæcatur, propter quod ponitur etiam reprobationis effectus. Sed ex divina misericordia excæcatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum qui excæcantur. Sed hæc misericordia non omnibus impenditur excæcatis, sed prædestinatis solum, quibus *omnia cooperantur in bonum*, sicut dicitur Rom. VIII. Unde quantum ad quosdam, excæcatio ordinatur ad sanationem; quantum autem ad alios, ad damnationem, ut Augustinus dicit [3].

Ad *primum* ergo dicendum, quod omnia mala quæ Deus facit, vel permittit fieri, ordinantur ad aliquod bonum; non tamen semper in bonum ejus in quo est malum, sed quandoque ad bonum alterius, vel etiam totius universi; sicut culpam tyrannorum ordinat in bonum martyrum, et pœnam damnatorum ordinat ad gloriam justitiæ suæ.

Ad *secundum* dicendum, quod Deus non delectatur in perditione hominum quantum ad ipsam perditionem, sed ratione suæ justitiæ [4], vel propter bonum quod inde provenit.

Ad *tertium* dicendum, quod hoc quod Deus aliquorum excæcationem ordinat in eorum salutem, misericordiæ est; quod autem excæcatio aliorum ordinetur ad eorum damnationem, justitiæ est; quod autem misericordiam quibusdam impendit, et non omnibus, non facit personarum acceptionem in Deo, sicut in primo dictum est (quæst. XXIII, art. 5 ad 3).

Ad *quartum* dicendum, quod mala culpæ non sunt facienda ut veniant bona; sed mala pœnæ sunt inferenda propter bonum.

(1) Lib. de Quæst. Evangel. scilicet secundum Matth. quæst. 14.
(2) Lib. de natura et gratia, cap. 22, 24 et 28.
(3) Lib. de Quæst. Evang. loc. cit. in arg. 3.
(4) Unde dicitur (Deut. XXVIII): *Sicut ante lætatus est Dominus super vos, bene vobis faciens vosque multiplicans; sic lætabitur disperdens vos atque subvertens, ut auferamini de terra ad quam ingredieris possidendam*

QUÆSTIO LXXX.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE DIABOLI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte diaboli; et circa hoc quæruntur quatuor: 1. Utrum diabolus sit directe causa peccati. — 2. Utrum diabolus inducat ad peccandum, interius persuadendo. — 3. Utrum possit necessitatem peccandi inducere. — 4. Utrum omnia peccata ex diaboli suggestione proveniant.

ART. I. — UTRUM DIABOLUS SIT HOMINI DIRECTE CAUSA PECCANDI [5].

De his etiam supra, qu. LXXV, art. 3, et part. III, quæst. VIII, art. 7, et De malo, quæst. III, art. 3 et 4, et quol. III, art. 8 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod diabolus sit homini directe causa peccandi. Peccatum enim directe in affectu consistit. Sed Augustinus dicit [6] quod " diabolus suæ societati malignos affectus inspirat; " et Beda super Act. [7] dicit quod " diabolus animam in affectum malitiæ trahit; " et Isidorus dicit [8] quod " diabolus corda hominum occultis cupiditatibus replet. " Ergo diabolus directe est causa peccati.

2. Præterea, Hieronymus dicit [9] quod " sicut Deus est perfector boni, ita diabolus est perfector mali. " Sed Deus est directe causa bonorum nostrorum. Ergo diabolus est directe causa peccatorum nostrorum.

3. Præterea, Philosophus dicit in quodam cap. Ethic. Eudemicæ [10]: " Oportet

(5) Illius quæstionis sensus est an diabolus sit directe causa peccatorum illorum quæ ab hominibus committuntur.
(6) De Trin. lib. IV, cap. 12, in princ.
(7) Super illud cap. 5: *Ananiæ, cur tentavit*, etc.
(8) De summo bono, lib. II, cap. 41, in fin., et lib. III, cap. 5.
(9) Cont. Jovinian lib. II, cap. 2 a med.
(10) Scilicet lib. VII, cap. 18, a princ.

esse quoddam priucipium extrinsecum humani consilii. „ Consilium autcu humanum non solum est de bonis, sed etiam de malis. Ergo sicut Deus movet ad consilium bonum, et per hoc directe est causa boui; ita diabolus movet hominem ad consilium malum, et per hoc sequitur quod diabolus directe sit causa peccati.

Sed *contra* est quod Augustinus probat [1], quod " nulla alia re fit mens hominis serva libidinis, nisi propria voluntate. „ Sed homo non fit servus libidinis nisi per peccatum. Ergo causa peccati non potest esse diabolus, sed sola propria voluntas.

CONCLUSIO. — Cum eatenus solum peccati causa esse diabolus possit, quatenus appetibile aliquod sensui proponit, vel ratioui persuadere nititur, liberam vero hominis voluntatem non necessario moveat; non potest diabolus directe vel sufficienter causa esse homini peccandi.

Respoudeo dicendum quod peccatum actus quidam est. Unde hoc modo potest esse aliquid directe causa peccati, per quem modum aliquis directe est causa alicujus actus; quod quidem non contingit nisi per hoc quod proprium principium illius actus movet ad agendum. Proprium autem principium actus peccati est voluntas, quia omnc peccatum est voluntarium. Unde nihil potest directe esse causa peccati, nisi quod potest movere voluntatem ad agendum. Voluntas autem, sicut supra dictum est (quæst. IX, art. 3, 4 et 6), a duobus moveri potest: uno modo ab objecto, sicut dicitur quod appetibile apprehensum movet appetitum; alio modo ab eo quod interius inclinat voluntatem ad volendum; hoc autem non est nisi vel ipsa voluntas, vel Deus, ut supra ostensum est (loc. cit.). Deus autem non potest esse causa peccati, ut dictum est (qu. LXXIX art. 1). Relinquitur ergo quod ex hac parte sola voluntas hominis sit directe causa peccati ejus. Ex parte autem objecti potest intelligi quod aliquid movet voluntatem tripliciter: uuo modo ipsum objectum propositum, sicut dicimus quod cibus excitat desiderium hominis ad comedendum; alio modo ille qui proponit vel offert hujusmodi objectum; tertio modo ille qui persuadet objectum propositum habere rationem boni, quia et hic aliqualiter proponit proprium objectum voluntati, quod est rationis bonum verum vel apparens. Primo igitur modo res sensibiles exterius apparentes moveut voluntatem hominis ad peccandum; secundo autem et tertio modo vel diabolus vel etiam homo potest incitare ad peccandum, vel offerendo aliquid appetibile sensui, vel persuadendo rationi [2]. Sed nullo istorum trium modorum potest aliquid esse directa causa pcccati; quia voluntas non ex necessitate movetur ab aliquo objecto, uisi ab ultimo fine, ut supra dictum est (qu. X, art. 1 et 2). Unde non est sufficiens causa peccati neque res exterius oblata, ncque illc qui cam proponit, neque illo qui persuadet. Unde sequitur quod diabolus non sit causa peccati directe vel sufficienter, sed solum per modum persuadentis vel proponentis appetibile.

Ad *primum* ergo dicendum, quod omnes illæ auctoritates, et si quæ similes inveniantur, sunt refereudæ ad hoc quod diabolus suggerendo, vel aliqua appetibilia proponendo, inducit ad affectum peccati.

Ad *secundum* dicendum, quod similitudo illa est attendenda quantum ad hoc quod diabolus quodammodo est causa peccatorum nostrorum, sicut Deus est aliquo modo causa bonorum nostrorum; non tamen attenditur quantum ad modum causandi: nam Deus causat bona interius movendo voluntatem, quod diabolo convenire non potest.

Ad *tertium* dicendum, quod Deus est universale principium omnis interioris motus humani; sed quod determinetur ad malum consilium voluntas humana, hoc directe quidem est ex voluntate humana, et diabolo per modum persuadentis, vel appetibilia proponentis.

ART. II. — UTRUM DIABOLUS POSSIT INDUCERE AD PECCANDUM INTERIUS INSTIGANDO.

De his etiam De malo, qu. III, art. 4, et qu. XVI, art. 2, et quol. III, art. 8 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod diabolus non possit inducere

(1) De lib. arb. lib. I, cap. 11, circa princ., et lib. III, cap. 17 et 18.

(2) Hinc dicitur (1. Pet. V) quod *adversarius noster diabolus tanquam leo rugiens circuit quærens quem devoret.* (Ephes. VI) *Nobis colluctatio adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiæ in cœlestibus.*

ad peccandum interius instigando. Interiores enim motus animæ sunt quædam opera vitæ. Sed nullum opus vitæ potest esse nisi a principio intrinseco, nec etiam opus animæ vegetabilis, quod est infimum inter opera vitæ. Ergo diabolus secundum interiores motus non potest hominem instigare ad malum.

2. Præterea, omnes interiores motus secundum ordinem naturæ a sensibus exterioribus oriuntur. Sed præter ordinem naturæ aliquid operari est solius Dei, ut dictum est (pars I, quæst. cx. art. 4). Ergo diabolus non potest in interioribus motibus hominis aliquid operari, nisi secundum ea quæ in exterioribus sensibus apparent.

3. Præterea, interiores actus animæ sunt intelligere et imaginari. Sed quantum ad neutrum horum potest diabolus aliquid operari: quia, ut habitum est (pars I, implic. quæst. cxi, art. 2 ad 2, et art. 3 ad 2), diabolus non imprimit in intellectum humanum; in phantasiam etiam videtur quod imprimere non possit; quia formæ imaginariæ, tanquam magis spirituales, sunt digniores quam formæ quæ sunt in materia sensibili, quas tamen diabolus imprimere non potest, ut patet ex his quæ in primo habita sunt (quæst. cx, art. 2, et quæst. cxi, art. 2, et art. 3 ad 2). Ergo diabolus non potest secundum interiores motus inducere hominem ad peccatum.

Sed *contra* est quia secundum hoc nunquam tentaret hominem, nisi visibiliter apparendo; quod patet esse falsum.

CONCLUSIO. — Quum ipsi phantasiæ imaginarias quasdam formas offerre, et in appetitu sensitivo passiones concitare diabolus possit, etiam interius instigando ad peccandum inducere potest.

Respondeo dicendum quod interior pars animæ est intellectiva et sensitiva. Intellectiva autem continet intellectum et voluntatem. Et de voluntate quidem jam dictum est (art. præc. et pars I, quæst. cxi, art. 1), quomodo ad eam diabolus se habet. Intellectus autem per se quidem movetur ab aliquo illuminante ipsum ad cognitionem veritatis; quod diabolus circa hominem non intendit, sed magis obtenebrat rationem ejus ad consentiendum peccato; quæ quidem obtenebratio provenit ex phantasia et appetitu sensitivo. Unde tota interior operatio diaboli esse videtur circa phantasiam et appetitum sensitivum: quorum utrumque commovendo potest inducere ad peccatum. Potest enim operari ad hoc quod imaginationi aliquæ formæ imaginariæ præsententur; potest etiam facere quod appetitus sensitivus concitetur ad aliquam passionem. Dictum est enim (in primo lib. quæst. cx, art. 3), quod natura corporalis spirituali naturaliter obedit ad motum localem. Unde et diabolus omnia illa causare potest quæ ex motu locali corporum inferiorum provenire possent, nisi virtute divina reprimatur. Quod autem aliquæ formæ repræsententur imaginationi, sequitur quandoque ad motum localem. Dicit enim Philosophus in libro De somno et vigilia [1] quod " cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus, sive impressiones relictæ ex sensibilium motionibus, quæ in sensibilibus speciebus conservantur, et movent principium apprehensivum, ita quod apparent ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus immutaretur. „ Unde talis motus localis spirituum vel humorum procurari potest a dæmonibus, sive dormian sive vigilent homines. Et sic sequitur quod homo aliqua imaginetur. Similiter etiam appetitus sensitivus concitatur ad aliquas passiones secundum quemdam determinatum motum cordis et spirituum. Unde ad hoc etiam diabolus potest cooperari. Et ex hoc quod passiones aliquæ concitantur in appetitu sensitivo, sequitur quod et motum, sive intentionem sensibilem prædicto modo reductam ad principium apprehensivum magis homo percipiat; quia, ut Philosophus in eodem lib. [2] dicit, " Amantes modica similitudine in apprehensionem rei amatæ moventur. „ Contingit etiam ex hoc quod passio est concitata, ut id quod proponitur imaginationi, judicetur prosequendum; quia ei qui a passione detinetur, videtur esse bonum id ad quod per passionem inclinatur. Et per hunc modum interius diabolus inducit ad peccandum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod etsi opera vitæ semper sint ab aliquo principio intrinseco, tamen ad ea potest cooperari aliquod exterius agens, sicut etiam ad opera animæ vegetabilis ope-

(1) Vel lib. de insomn., qui illi adnectitur, cap. 3 et 4. (2) Ut sup. cap. 2. versus fin.

ratur calor exterior, ut facilius digeratur cibus.

Ad *secundum* dicendum, quod hujusmodi apparitio formarum imaginabilium non est omnino præter ordinem naturæ, nec est per solum imperium, sed per motum localem, ut dictum est (in corp. art.).

Unde patet responsio ad *tertium*, quia formæ illæ sunt a sensibus acceptæ primordialiter [1].

ART. III. — UTRUM DIABOLUS POSSIT NECESSITATEM INFERRE AD PECCANDUM.

De his etiam De malo, quæst. III, art. 3 ad 9, et art. 4 corp. et quæst. XVI, art. 2 ad 10, et art. 12 ad 10.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum. Potestas enim major potest necessitatem inferre minori. Sed de diabolo dicitur Job XLI, 24: *Non est potestas super terram quæ ei valeat comparari.* Ergo potest homini terreno necessitatem inferre ad peccandum.

2. Præterea, ratio hominis non potest moveri nisi secundum ea quæ exterius sensibus proponuntur, et imaginationi repræsentantur: quia " omnis nostra cognitio ortum habet a sensu; et non est intelligere sine phantasmate. „ ut dicitur [2]. Sed diabolus potest movere imaginationem hominis, ut dictum est (art. præc.), et etiam exteriores sensus. Dicit enim Augustinus [3], quod " serpit hoc malum, scilicet quod est a diabolo, per omnes aditus sensibiles, dat se figuris, accommodat se coloribus, adhæret sonis, infundit se saporibus. „ Ergo potest rationem hominis ex necessitate inclinare ad peccandum.

3. Prætcrea, secundum Augustinum [4], " nonnullum peccatum est, cum caro concupiscit adversus spiritum. „ Sed concupiscentiam carnis diabolus potest causare, sicut et cæteras passiones, eo modo quo supra dictum est (art. præc.). Ergo ex necessitate potest inducere ad peccandum.

Sed *contra* est quod dicitur I. Petr. ult., 8: *Adversarius vester diabolus, tanquam leo rugiens, circuit quærens quem devoret; cui resistite fortes in fide.* Frustra autem talis admonitio darctur, si homo ci ex necessitate succumberet. Non crgo potest homini necessitatem inducere ad peccandum.

Præterea, Jacobi IV similiter dicitur: *Subditi estote Deo; resistite autem diabolo, et fugiet a vobis:* quod nec recte aut vere diceretur, si diabolus posset inferre qualemcumque necessitatem ad peccandum; quia sic ei nunquam resisti posset, nec a resistentibus ipse fugeret. Ergo talcm necessitatcm ad peccandum non infert.

CONCLUSIO. — Quum frustra B. Petrus nos admoneret, ut diabolo resisteremus, falsumque diceret B. Jacobus, *resistite diabolo et fugiet a vobis,* si homo tentationi ejus necessario succumberet; fieri non potest, ut diabolus homini necessitatem ad peccandum inferat.

Respondeo dicendum quod diabolus propria virtute, nisi refrenetur a Deo, potest aliquem inducere ex necessitate ad faciendum aliquem actum qui de suo genere peccatum est; non autem potest inducere necessitatem peccandi. Quod patet ex hoc quod homo motivo ad peccandum non rcsistit nisi per rationem; cujus usum totaliter impedire potest movendo imaginationem et appetitum sensitivum, sicut in arreptitiis patet. Sed tunc, ratione sic ligata, quidquid homo agat, non imputatur ei ad peccatum. Scd si ratio non sit totaliter ligata, ex ea parte qua est libera, potest resistere peccato, sicut supra dictum est (quæst. LXXVII, art. 7). Unde manifestum est quod diabolus nullo modo potcst necessitatem inducere homini ad peccandum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non quælibet potestas major homine potest movere voluntatem hominis [5], sed solus Deus, ut supra habitum est (quæst. IX, art. 6).

Ad *secundum* dicendum, quod illud quod est apprehensum per sensum vol

(1) Dæmones, ait B. Thomas, non possunt novam formam imprimere in organa corporea sensuum, possunt tamen formas in organis sensibilibus conservatas aliquo modo transmutare, at secundum eas aliquæ apparitiones fiant (De malo, quæst. XVI, art. 11 ad 1).

(2) De anima, lib. III, text. 30 et 39.

(3) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 12, circa princ.

(4) De civ. Dei, lib. XIX, cap. 4, ante med.

(5) Quamvis potestas dæmonis, ait S. Thomas, sit simpliciter major quam potestas hominis, tamen quantum ad aliquid non est major, scilicet quantum ad actus liberi arbitrii qui cogi non possunt: quia horum actuum ipse homo dominus est et non dæmon: et ideo potest homo tentationi ejus resistere (Sent. lib. II, dist. 21, quæst. I, art. 2 ad 1).

imaginationem, non ex necessitate movet voluntatem, si homo habeat usum rationis, nec semper hujusmodi apprehensio ligat rationem.

Ad *tertium* dicendum, quod concupiscentia carnis contra spiritum, quando ratio ei actualiter resistit, non est peccatum, sed materia exercendæ virtutis; quod autem ratio ei non resistat, non est in potestate diaboli; et ideo non potest inducere necessitatem peccati.

ART. IV. — UTRUM OMNIA PECCATA HOMINUM SINT EX SUGGESTIONE DIABOLI.

De his etiam part. I, quæst. LXIII, art. 2 corp., et quæst. CXIV, art. 3, et part. III, quæst. VIII, art. 7 ad 2, et De malo, quæst III, art. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia peccata hominum sint ex suggestione diaboli. Dicit enim Dionysius [1] quod " multitudo dæmonum causa est omnium malorum et sibi et aliis. „

2. Præterea, quicumque peccat mortaliter, efficitur servus diaboli, secundum illud Joan. VIII, 34: *Qui facit peccatum, servus est peccati.* Sed *ei aliquis in servitutem addicitur a quo est superatus,* ut dicitur II. Petr. II, 19. Ergo quicumque facit peccatum, superatus est a diabolo.

3. Præterea, Gregorius dicit [2], quod " peccatum diaboli est irreparabile, quia cecidit nullo suggerente. „ Si igitur aliqui homines peccarent per liberum arbitrium nullo suggerente, eorum peccatum esset irremediabile; quod patet esse falsum [3]. Ergo omnia peccata humana a diabolo suggeruntur.

Sed *contra* est quod dicitur [4]: " Non omnes cogitationes nostræ malæ a diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt. „

CONCLUSIO. — Est quidem dæmon occasio omnium peccatorum cum primum hominem ad peccandum induxerit, unde tota infecta est humana natura et proclivis ad peccandum facta; non tamen singula peccata ex illius suggestione fiunt.

Respondeo dicendum quod occasionaliter quidem et indirecte diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, inquantum induxit primum hominem ad peccandum, ex cujus peccato intantum vitiata est humana natura, ut omnes ad peccandum proclives simus; sicut si diceretur esse causa combustionis lignorum qui ligna siccaret, ex quo sequeretur quod facile incenderentur. Directe autem non est causa omnium peccatorum humanorum, ita quod singula peccata persuadeat. Quod Origenes [5] probat ex hoc, quia etiamsi diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum, et venereorum, et similium; qui posset esse inordinatus, nisi ratione ordinaretur, quod subjacet libero arbitrio.

Ad *primum* ergo dicendum, quod multitudo dæmonum est causa omnium malorum nostrorum secundum primam originem, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod non solum fit servus alicujus qui ab eo superatur, sed etiam qui ei voluntarie se subjicit; et hoc modo fit servus diaboli, qui motu proprio peccat.

Ad *tertium* dicendum, quod peccatum diaboli fuit irremediabile, quia nec aliquo suggerente peccavit, nec habuit aliquam pronitatem ad peccandum ex præcedenti suggestione causatam; quod de nullo hominis peccato dici potest.

QUÆSTIO LXXXI.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE HOMINIS, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte hominis. Cum autem homo sit causa peccati alteri homini exterius suggerendo, sicut et diabolus, habet quemdam specialem modum causandi peccatum in alterum per originem. Unde de peccato originali dicendum est; et circa hoc tria consideranda occurrunt: primo de ejus traductione; secundo de ejus essentia; tertio de ejus subjecto. Circa primum quæruntur quinque: 1. Utrum primum peccatum hominis derivetur per originem in posteros. — 2. Utrum omnia alia peccata primi parentis vel etiam aliorum parentum, per originem in posteros deriventur. — 3. Utrum peccatum originale derivetur ad omnes qui ex Adam per viam seminis generantur. — 4. Utrum derivaretur ad illos qui miraculose ex aliqua parte humani corporis formarentur. — 5. Utrum si femina peccasset, viro non peccante, traduceretur originale peccatum.

(1) De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 19.
(2) Moral. lib. IV, cap. 10, a med.
(3) In majori hujus argumenti assumitur velut causa adæquata, id quod non est tale, ac proinde committitur *fallacia non causa ut causa.*
(4) Lib. De ecclesiasticis dogmatibus, c. 82.
(5) Periar. lib. III, cap. 2.

ART. I. — UTRUM PRIMUM PECCATUM PRIMI PARENTIS TRADUCATUR PER ORIGINEM IN POSTEROS [1].

De his etiam part. III, quæst. XIX, art. 4 ad 1, et Sent. II, dist. 33, quæst. I, art. 1, et Cont. gent. lib. IV, cap. 50, 51 et 52, et De malo, quæst. IV, art. 1, et Opusc. III, cap. 201, 202, 203 et 204, et Rom. V, lect. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod primum peccatum primi parentis non traducatur ad alios per originem. Dicitur enim Ezech. XVIII, 20: *Filius non portabit iniquitatem patris.* Portaret autem, si ab eo iniquitatem traheret. Ergo nullus trahit ab aliquo parentum per originem aliquod peccatum.

2. Præterea, accidens non traducitur per originem, nisi traducto subjecto; eo quod accidens non transit de subjecto in subjectum. Sed anima rationalis, quæ est subjectum culpæ, non traducitur per originem, ut ostensum est (pars I, quæst. CXVIII, art. 2). Ergo neque aliqua culpa per originem traduci potest.

3. Præterea, omne illud quod traducitur per originem humanam, causatur ex semine. Sed semen non potest causare peccatum, eo quod caret rationali parte animæ, quæ sola potest esse causa peccati. Ergo nullum peccatum potest trahi per originem.

4. Præterea, quod est perfectius in natura, virtuosius est ad agendum. Sed caro perfecta non potest inficere animam sibi unitam; alioquin anima non posset emundari a culpa originali, dum est carni unita. Ergo multo minus semen potest inficere animam.

5. Præterea, Philosophus dicit [2], quod " propter naturam turpes nullus increpat, sed eos qui propter desidiam et negligentiam. " Dicuntur autem natura turpes, qui habent turpitudinem ex sua origine. Ergo nihil quod est per originem est increpabile, neque peccatum.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [3]: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit;* quod non potest intelligi per modum imitationis vel incitationis, propter hoc quod dicitur Sap. II, 24: *Invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum.* Restat ergo quod per originem a primo homine peccatum in mundum intravit.

CONCLUSIO. — Quemadmodum originalis justitia, quæ erat quoddam donum gratiæ, toti humanæ naturæ divinitus in primo parente collatum, simul cum natura ipsa in posteros traducta fuisset, si ille in sua innocentia perstitisset; sic primum ejusdem primi parentis peccatum quo tota natura humana infecta est, simul cum natura in posteros per originem transit ac derivatur.

Respondeo dicendum quod secundum fidem catholicam est tenendum, quod primum peccatum primi hominis originaliter transit in posteros. Propter quod etiam pueri mox nati deferuntur ad baptismum, tanquam ab aliqua infectione culpæ abluendi. Contrarium autem est hæresis Pelagiana [4], ut patet per Augustinum in plurimis suis libris [5]. Ad investigandum autem qualiter peccatum primi parentis originaliter possit transire in posteros, diversi diversis viis processerunt. Quidam enim considerantes quod peccati subjectum est anima rationalis, posuerunt quod cum semine rationalis anima traducatur, ut sic ex infecta anima infectæ animæ derivari videantur. Alii vero hoc repudiantes tanquam erroneum, conati sunt ostendere quomodo culpa animæ parentis traducitur in prolem, etiamsi anima non traducatur, per hoc quod corporis defectus traducuntur a parente in prolem, sicut leprosus generat leprosum, et podagricus podagricum, propter aliquam corruptionem seminis, licet talis corruptio non dicatur lepra vel podagra. Cum autem corpus sit proportio-

(1) Pelagius omnium primus negare ausus est aliquod peccatum traduci in posteros Adæ per generationem, ut ex B. August. De peccat. merit. lib. III, cap. 6 et aliunde constat. Quem errorem secuti sunt postea Armeni, Albanenses, Anabaptistæ, Zuinglius et alii quidam vel simpliciter negantes peccatum originale, vel verbo tantum illud concedentes.

(2) Eth lib. III, cap. 5, a med. (3) Rom. V, 12.

(4) Quod damnatum est a concilio Milevitano, can. 2, necnon a concilio Arausicano (can. 2) et recentius his verbis a concilio Trid. (sess. V, can. 2): *Si quis Adæ prævaricationem sibi soli et non ejus propagini asserit nocuisse, et receptam a Deo sanctitatem et justitiam, quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse, aut inquinatum illum per inobedientiæ peccatum, mortem et pœnas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum quod mors est animæ; anathema sit.*

(5) Ut Retract. lib. I, cap. 9, ad fin., et lib. De peccat. merit. et remiss. cap. 9, et lib. I cont. Jul. cap. 3, et lib. III, cap. 1, et lib. De dono persever. cap. 11 et 12.

natum animæ, et defectus animæ redundent in corpus, et e converso, simili modo dicunt quod culpabilis defectus animæ per traductionem seminis in prolem derivatur, quamvis semen actualiter non sit culpæ subjectum. Sed omnes hujusmodi viæ insufficientes sunt: quia dato quod aliqui defectus corporales a parente transeant in prolem per originem, et etiam aliqui defectus animæ ex consequenti propter corporis indispositionem (sicut interdum ex fatuis fatui generantur); tamen hoc ipsum quod est ex origine aliquem defectum habere, videtur excludere rationem culpæ, de cujus ratione est quod sit voluntaria. Unde etiam posito quod anima rationalis traduceretur, ex hoc ipso quod infectio animæ prolis non esset in ejus voluntate, amitteret rationem culpæ obligantis ad pœnam: quia, ut Philosophus dicit [1], nullus improperabit cæco nato, sed magis miserebitur. — Et ideo alia via procedendum est, dicendo quod omnes homines qui nascuntur ex Adam possunt considerari ut unus homo, inquantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes homines qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo; sicut etiam Porphyrius dicit [2], quod " participatione speciei plures homines sunt unus homo. " Sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animæ, quæ primo movet membrum. Unde homicidium quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundum se, ut divisa a corpore; sed imputatur ei inquantum est aliquid hominis, quod movetur a primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio quæ est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes qui ex ejus origine derivantur, sicut voluntas animæ movet omnia membra ad actum. Unde peccatum quod sic a primo parente in posteros derivatur, dicitur originale, sicut peccatum quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur actuale; et sicut peccatum actuale quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri, nisi inquantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum; ita peccatum originale non est peccatum hujus personæ, nisi inquantum hæc persona recipit naturam a primo parente, unde et vocatur *peccatum* naturæ, secundum illud Ephes. II, 3: *Eramus natura filii iræ.*

Ad *primum* ergo dicendum, quod filius dicitur non portare peccatum patris, quia non punitur pro peccato patris, nisi sit particeps culpæ. Et sic est in proposito; derivatur enim per originem culpa a patre in filium, sicut et peccatum actuale per imitationem.

Ad *secundum* dicendum, quod etsi anima non traducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem, movet tamen ad ipsam dispositive; unde per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, et simul cum natura naturæ infectio. Ex hoc enim fit iste qui nascitur consors culpæ primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quamdam generativam motionem.

Ad *tertium* dicendum, quod etsi culpa non sit actu in semine, est tamen ibi virtute humana natura [3], quam concomitatur talis culpa.

Ad *quartum* dicendum, quod semen est principium generationis, quæ est proprius actus naturæ, ejus propagationi deserviens; et ideo magis inficitur anima per semen quam per carnem jam perfectam, quæ jam determinata est ad personam.

Ad *quintum* dicendum, quod illud quod est per originem, non est increpabile, si consideretur iste qui nascitur secundum se; sed si consideretur prout refertur ad aliquod principium, sic potest esse ei increpabile; sicut aliquis qui nascitur, patitur ignominiam generis ex culpa alicujus progenitorum causatam.

(1) Ethic. lib. III, cap. 5, a med.
(2) Cap. *de Specie*, circa med.

(3) Ita optime codd. Tarrac. et Alcan. Editi passim, *humanæ naturæ.*

ART. II. — UTRUM ETIAM ALIA PECCATA PRIMI PARENTIS VEL PROXIMORUM PARENTUM TRADUCANTUR IN POSTEROS.

De his etiam Sent. II, dist. 20, quæst. II, art. 3 ad 1, et dist. 32, quæst. I, art. 1, et Cont. gent. lib. IV, cap. 52 ad 13, et De malo, qu. IV, art. 8.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur etiam quod alia peccata vel ipsius primi parentis, vel proximorum parentum traducantur in posteros. Pœna enim nunquam debetur nisi culpæ. Sed aliqui puniuntur judicio divino pro peccato proximorum parentum, secundum illud Exod. XX, 5: *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem.* Judicio etiam humano in crimine læsæ majestatis filii exhæredantur pro peccato parentum. Ergo etiam culpa proximorum parentum transit ad posteros.

2. Præterea, magis potest transferre in alterum id quod habet aliquis a seipso, quam id quod habet ex alio; sicut ignis magis potest calefaccre quam aqua calefacta. Sed homo transfert in prolem per originem peccatum quod habet ab Adam. Ergo multo magis peccatum quod ipse commisit.

3. Prætcrea, ideo contrahimus a primo parente peccatum originale, quia in eo fuimus sicut in principio naturæ, quam ipse corrupit. Sed similiter fuimus in proximis parentibus sicut in quibusdam naturæ principiis, quæ etsi sit corrupta, potest adhuc magis corrumpi per peccatum, secundum illud Apoc. ult. 11: *Qui in sordibus est, sordescat adhuc.* Ergo filii contrahunt peccata proximorum parentum per originem, sicut et primi parentis.

Sed *contra*, bonum est magis diffusivum sui quam malum. Sed merita proximorum parentum non traducuntur ad posteros. Ergo multo minus peccata.

CONCLUSIO. — Quia solum primum primi hominis peccatum ipsam hominis naturam vitiavit (unde et peccatum naturæ et originis vocatur), cætera vero ejusdem, sicut et omnia aliorum hominum peccata, solum personam vitiant, non naturam (unde et pure personalia vocantur); recte solum primum primi hominis peccatum in posteros traduci dicitur.

Respondeo dicendum quod Augustinus hanc quæstionem movet [1] et insolutam relinquit [2]. Sed si aliquis diligenter attendat, impossibile est quod aliqua peccata proximorum parentum, vel etiam primi parentis, præter primum, per originem traducantur [3]. Cujus ratio est, quia homo generat sibi idem in specie, non autem secundum individuum; et ideo ea quæ directe pertinent ad individuum, sicut personales actus, et quæ ad eos pertinent, non traducuntur a parentibus in filios: non enim grammaticus traducit in filium scientiam grammaticæ, quam proprio studio acquisivit; sed ea quæ pertinent ad naturam speciei, traducuntur a parentibus in filios, nisi sit defectus naturæ, sicut oculatus generat oculatum, nisi natura deficiat; et si natura sit fortis, etiam aliqua accidentia individualia propagantur in filios, pertinentia ad dispositionem naturæ, sicut velocitas corporis, bonitas ingenii, et alia hujusmodi; nullo autem modo ea quæ sunt pure personalia, ut dictum est (hic sup.). Sicut autem ad personam pertinet aliquid secundum seipsam, et aliquid ex dono gratiæ; ita etiam ad naturam potest aliquid pertinere secundum seipsam, scilicet quod causatur ex principiis ejus, et aliquid ex dono gratiæ. Et hoc modo justitia originalis, sicut dictum est (part. I, q. c, art. 1), erat quoddam donum gratiæ toti humanæ naturæ divinitus collatum in primo parente, quod quidem primus homo amisit per primum peccatum. Unde sicut illa originalis justitia traducta fuisset in posteros simul cum natura, ita etiam inordinatio opposita. Sed alia peccata actualia vel primi parentis vel aliorum non corrumpunt naturam quantum ad id quod naturæ est, sed solum quantum ad id quod personæ est, id est, secundum pronitatem ad actum. Unde alia peccata non traducuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod pœna spirituali, sicut Augustinus dicit in epistola ad Avitum [4], nunquam puniuntur filii pro parentibus, nisi communicent in culpa vel per originem, vel per imitationem; quia omnes animæ imme-

(1) Enchir. cap. 46 et 47.
(2) *Temere non audeo affirmare*, ait S. Doctor.
(3) Hinc concilium Tridentinum docet (sess. V) peccatum originale esse unicum origine, et ea propositio Baji damnata est: *Omne scelus est ejus conditionis ut suum auctorem et omnes posteros eo modo inficere possit quo infecit prima transgressio.*
(4) Seu ad Auxilium.

diate sunt Dei, ut dicitur Ezech. XVIII. Sed pœna corporali interdum judicio divino vel humano puniuntur filii pro parentibus, inquantum filius est aliquid patris secundum corpus.

Ad *secundum* dicendum, quod illud quod habet aliquis ex se, magis potest traducere, dummodo sit traducibile; sed peccata actualia proximorum parentum non sunt traducibilia, quia sunt pure personalia, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum quod primum peccatum corrumpit naturam humanam corruptione ad naturam pertinente; alia vero peccata corrumpunt eam corruptione pertinente ad solam personam.

ART. III. — UTRUM PECCATUM PRIMI PARENTIS TRANSEAT PER ORIGINEM IN OMNES HOMINES [1].

De his etiam part. I, quæst. C, art. 1 corp. et III, quæst. XXXII, art. 8, et quæst. LII, art. 7 ad 2, et quæst. LXVIII, art. 9 corp., et Sent. II, dist. 51, quæst. I, art. 2, et III, dist. 3, quæst. IV, art. 2, et Cont. gent. lib. IV, cap. 50 et 52, et De malo, quæst. IV, art. 6, et quol. VI, art. 7, et Rom. V, lect. 3 fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum primi parentis non transeat per originem in omnes homines. Mors enim est pœna consequens originale peccatum. Sed non omnes qui procedunt seminaliter ex Adam, morientur; illi enim qui vivi reperientur in adventu Domini, nunquam morientur, ut videtur per hoc quod dicitur I. Thessalon. IV, 14: *Nos, qui vivimus, non præveniemus in adventu Domini eos qui dormierunt.* Ergo illi non contrahunt originale peccatum.

2. Præterea, nullus dat alteri quod ipse non habet. Sed homo baptizatus non habet peccatum originale. Ergo non traducit ipsum in prolem.

3. Præterea, donum Christi est majus quam peccatum Adæ, ut Apostolus dicit [2]. Sed donum Christi non transit in omnes homines. Ergo nec peccatum Adæ.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [3]: *Mors in omnes pertransiit, in quo omnes peccaverunt.*

CONCLUSIO. — Omnes homines, præter solum Christum, ex Adam per originem procedentes (quia dubinm non est quin Christo Redemptore singuli indigeant) originale peccatum ex Adam contraxisse saltem in potentia (præter B. Virginem), si non omnes actu, firmiter credendum est.

Respondeo dicendum quod secundum fidem catholicam firmiter est tenendum quod omnes homines, præter solum Christum [4], ex Adam derivati peccatum originale ex Adam contrahunt; alioquin non omnes indigerent redemptione, quæ est per Christum; qnod est erroneum. Ratio autem sumi potest ex hoc quod supra dictnm est (art. 1 hujus quæst.), scilicet quod sic ex peccato primi parentis traducitur culpa originalis in posteros, sicut a voluntate animæ per motionem membrorum traducitnr peccatnm actuale ad membra corporis. Manifestum est autem quod peccatum actuale traduci potest ad omnia membra quæ nata sunt moveri a voluntate. Unde et culpa originalis tradncitur ad omnes illos qui moventnr ab Adam motione generationis.

Ad *primum* ergo dicendum, qnod probabilius et convenientius tenetur qnod omnes illi qui in adventu Domini reperientur, morientur, et post modicnm resurgent, ut in tertio libro plenius dicetur [5]. — Si tamen hoc verum sit, qnod alii dicunt, quod illi nunqnam morientur, sicut Hieronymns narrat diversorum opiniones in quadam epistola ad Minerium, de resurrectione carnis [6], dicendum est ad argumentum, quod illi etsi non moriantur, est tamen in eis reatus mortis, sed pœna aufertur a Deo, qui etiam peccatorum actualium pœnas condonare potest.

Ad *secundum* dicendum, quod peccatum originale per baptismum aufertur reatu, inquantum anima recnperat gratiam quantum ad mentem; remanet tamen peccatum originale actu quantum ad fomitem, qui est inordinatio partium

(1) Fide certum est peccatum primi hominis in omnes homines per originem transire contra Calvinum qui omnes fidelium parentum filios ante baptismum sanctos esse dixit, cujus errorem profligavit conc. Trident. (sess. V, can. 4).

(2) Rom. V. (3) Rom. V, 12.

(4) Christus non tantum fuit ab originali peccato immunis, sed etiam illud contrahere non poterat, sed B. Virgo necessitati illud contrahendi fuit obnoxia, et non ab eo fuit præservata, nisi a speciali privilegio, quod ab omnibus admittitur. Sed ad plenius sententiam B. Thomæ intelligendam consule part. III, quæst. XXVII.

(5) Quem non absolvit; vide Suppl. q. LXXVIII, art. 2, arg. 3.

(6) Quæ incipit: *In ipso jam profectionis artic.*, ante med.

inferiorum animæ et ipsius corporis, secundum quod homo generat, et non secundum mentem; et ideo baptizati traducunt peccatum originale. Non enim parentes generant inquantum sunt renovati per baptismum, sed inquantum retinent adhuc aliquid de vetustate primi peccati.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut peccatum Adæ traducitur in omnes qui ab Adam corporaliter generantur, ita gratia Christi traducitur in omnes qui ab eo spiritualiter generantur per fidem et baptismum; et non solum ad removendam culpam primi parentis, sed etiam ad removendum peccata actualia, et ad introducendum in gloriam.

ART. IV. — UTRUM SI ALIQUIS EX HUMANA CARNE FORMARETUR MIRACULOSE, CONTRAHERET ORIGINALE PECCATUM.

De his etiam Sent. II, dist. 31, quæst. I, art. 2 ad 3, et dist. 33, quæst. I, art. 1 ad 4, et III, dist. 2, qu. I, art. 2, q. II ad 2, et De malo, qu. IV, art. 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod si aliquis formaretur ex carne humana miraculose, contraheret originale peccatum. Dicit enim quædam Glossa [1] Gen. III, quod " in lumbis Adæ fuit tota posteritas corrupta; quia non est separata prius in loco vitæ, sed postea in loco exilii. „ Sed si aliquis homo sic formaretur, sicut dictum est, caro ejus separaretur in loco exilii. Ergo contraheret originale peccatum.

2. Præterea, peccatum originale causatur in nobis, inquantum anima inficitur ex carne. Sed caro tota hominis est infecta. Ergo ex quacumque parte carnis homo formaretur, anima ejus inficeretur infectione originalis peccati.

3. Præterea, peccatum originale a primo parente pervenit in omnes; inquantum omnes in eo peccante fuerunt. Sed illi qui ex carne humana formarentur, in Adam fuissent. Ergo peccatum originale contraherent.

Sed *contra* est, quia non fuissent in Adam secundum seminalem rationem; quod solum causat traductionem peccati originalis, ut Augustinus dicit [2].

CONCLUSIO. — Cum originale peccatum derivetur in posteros per motum generationis ab ipso primo parente, fieri non potest, ut si quis miraculose ex humana carne formaretur, peccatum originale contraheret.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est (art. 1 et 3 hujus quæst.), peccatum originale a primo parente traducitur in posteros, inquantum moventur ab ipso per generationem, sicut membra moventur ab anima ad peccatum actuale. Non autem est motio ad generationem nisi per virtutem activam in generatione [3]. Unde illi soli peccatum originale contrahunt, qui ab Adam descendunt per virtutem activam in generatione originaliter ab Adam derivatam, quod est secundum seminalem rationem ab eo descendere; nam ratio seminalis nihil aliud est quam vis activa in generatione. Si autem aliquis formaretur virtute divina ex carne humana, manifestum est quod vis activa non derivaretur ab Adam. Unde non contraheret peccatum originale; sicut nec actus manus pertineret ad peccatum humanum, si manus non moveretur a voluntate hominis, sed ab aliquo extrinseco movente [4].

Ad *primum* ergo dicendum, quod Adam non fuit in loco exilii nisi post peccatum. Unde non propter locum exilii, sed propter peccatum traducitur originalis culpa ad omnes, ad quos activa ejus generatio pervenit.

Ad *secundum* dicendum, quod caro non inficit animam, nisi inquantum est principium activum in generatione, ut dictum est (in corp.).

Ad *tertium* dicendum, quod ille qui formaretur ex carne humana, fuisset in Adam secundum corpulentam substantiam, sed non secundum seminalem rationem, ut dictum est (in corp. art.), et ideo non contraheret originale peccatum.

ART. V. — UTRUM SI ADAM NON PECCASSET, EVA PECCANTE, FILII ORIGINALE PECCATUM CONTRAHERENT.

De his etiam Sent. II, dist. 31, quæst. I, art. 2 ad 4, et IV, dist. 1, quæst. II, art. 2, quæst. II ad 1, et De malo, quæst. IV, art. 7 ad 4 et 5, et Rom. V, lect. 3, et I. Cor. XV, lect. 3 med.

Ad quintum sic procceditur. 1. Videtur quod si Adam non peccasset, Eva pec-

(1) Ord. August.
(2) Super Gen. ad litt. lib. X, cap. 18, 19, 20.
(3) Ita editi, passim Mss. adstipulantibus. Nicolai hic et infra ter corrigit, *in generante*.

(4) Ea responsio B. Thomæ communis et certa est, et confirmari videtur ex his verbis Concilii Tridentini (sess. II, can. 3): *Revera homines nisi ex semine Adæ propagati nascerentur, non nascerentur injusti.*

cante, filii originale peccatum contraherent. Peccatum enim originale a parentibus contrahimus, inquantum in eis fuimus, secundum illud Apostoli [1]: *In quo omnes peccaverunt.* Sed sicut homo præexistit in patre suo, ita in matre. Ergo ex peccato matris homo peccatum originale contraheret, sicut et ex peccato patris.

2. Præterea, si Eva peccasset, Adam non peccante, filii passibiles et mortales nascerentur; mater enim dat materiam in generatione, ut dicit Philosophus [2]. Mors autem et omnis passibilitas provenit ex necessitate materiæ. Sed passibilitas et necessitas moriendi sunt pœna peccati originalis; ergo si Eva peccasset, Adam non peccante, filii contraherent originale peccatum.

3. Præterea, Damascenus dicit [3] quod " Spiritus sanctus prævenit [4] in Virginem „ de qua Christus erat absque peccato originali nasciturus, purgans eam. Sed illa purgatio non fuisset necessaria, si infectio originalis peccati non contraheretur ex matre. Ergo infectio originalis peccati ex matre trahitur; et sic, Eva peccante, ejus filii peccatum originale contraherent etiamsi Adam non peccasset.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [5]: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit.* Magis autem fuisset dicendum quod per duos intrasset, eum ambo peccaverint, vel potius per mulierem, quæ primo peccavit, si femina peccatum originale in prolem transmitteret. Non ergo peccatum originale derivatur in filios a matre, sed a patre.

CONCLUSIO. — Quoniam peccatum originale a patre (qui activum in generatione principium est), non a matre quæ materiam tantummodo, secundum philosophos, ministrat, contrahitur, ideo si Eva peccante Adam non peccasset, non fuisset originale peccatum traductum in posteros: e converso autem esset si Adam et non Eva peccasset.

Respondeo dicendum quod hujus dubitationis solutio ex præmissis patet. Dictum est enim supra (art. 1 hujus qu.) quod peccatum originale a primo parente traducitur, inquantum ipse movet ad generationem natorum. Unde dictum est (art. præc.), quod si materialiter tantum aliquis ex carne humana generaretur, originale peccatum non contraheret. Manifestum est autem secundum doctrinam philosophorum, quod principium activum in generatione est a patre, materiam autem mater ministrat. Unde peccatum originale non contrahitur a matre, sed a patre. Et secundum hoc, si Adam non peccante, Eva peccasset, filii originale peccatum non contraherent; e converso autem esset, si Adam peccasset, et Eva non [6].

Ad *primum* ergo dicendum, quod in patre præexistit filius sicut in principio activo, sed in matre sicut in principio materiali et passivo. Unde non est similis ratio.

Ad *secundum* dicendum, quod quibusdam videtur quod Eva peccante, si Adam non peccasset, filii essent immunes a culpa; paterentur tamen necessitatem moriendi, et alias passibilitates provenientes ex necessitate materiæ, quam mater ministrat, non sub ratione pœnæ, sed sicut quosdam naturales defectus. Sed hoc non videtur conveniens. Immortalitas enim et impassibilitas primi status non erat ex conditione materiæ, ut in primo dictum est (qu. XCVII, art. 1), sed ex originali justitia, per quam corpus subdebatur animæ, quamdiu anima esset subjecta Deo. Defectus autem originalis justitiæ est peccatum originale. Si igitur, Adam non peccante, peccatum originale non transfunderetur in posteros propter peccatum Evæ, manifestum est quod in filiis non esset defectus originalis justitiæ; unde non esset in eis passibilitas vel necessitas moriendi.

Ad *tertium* dicendum, quod illa purgatio præveniens in beata Virgine [7] non requirebatur ad auferendam transfusionem originalis peccati; sed quia oportebat ut Mater Dei maxima puritate niteret; non enim est aliquid digne receptaculum Dei nisi sit mundum, secundum illud Psal. XCII, 5: *Domum tuam, Domine, decet sanctitudo.*

(1) Rom. v, 12.
(2) De generatione animalium, lib. II, cap. 1, parum a princ., et cap. 4.
(3) Orth. fid. lib. III, cap. 2.
(4) Ita editi passim. Cod. Alcan., *pervenit.* Al., *provenit.* Item cum textu Damasceni, *supervenit.*
(5) Rom. v, 12.
(6) Hæc doctrina, juxta Sylvium, est *bene probabilis*
(7) Nicolai per parenthesim : *Sive superveniens in B. Virginem.*

QUÆSTIO LXXXII.

DE ORIGINALI PECCATO QUANTUM AD SUAM ESSENTIAM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccato originali quantum ad suam essentiam; et circa hoc quæruntur quatuor: 1. Utrum originale peccatum sit habitus. — 2. Utrum sit unum tantum in uno homine. — 3. Utrum sit concupiscentia. — 4. Utrum æqualiter sit in omnibus.

ART. I. — UTRUM ORIGINALE PECCATUM SIT HABITUS [1].

De his etiam Sent. I, dist. 5, quæst. I, art. 1 et dist. 7, quæst. I, art. 1 ad 2, et II, dist. 30, quæst. I, art. 3 ad 2, et De verit. quæst. XX, art. 1 ad 2 et De malo, quæst. IV, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod originale peccatum non sit habitus. Originale enim peccatum est carentia originalis justitiæ, ut Anselmus dicit [2], et sic originale peccatum est quædam privatio. Sed privatio opponitur habitui. Ergo originale peccatum non est habitus.

2. Præterea, actuale peccatum habet plus de ratione culpæ quam originale, inquantum habet plus de ratione voluntarii. Sed habitus actualis peccati non habet rationem culpæ; alioquin sequeretur quod homo dormiens culpabiliter peccaret [3]. Ergo nullus habitus originalis habet rationem culpæ.

3. Præterea, in malis actus semper præcedit habitum; nullus enim habitus malus est infusus, sed acquisitus. Sed originale peccatum non præcedit aliquis actus. Ergo originale peccatum non est habitus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in lib. De Baptismo puer. [4], quod " secundum peccatum originale parvuli sunt concupiscibiles, etsi non sint actu concupiscentes. „ Sed habilitas dicitur secundum aliquem habitum. Ergo peccatum originale est habitus.

CONCLUSIO. — Originale peccatum est habitus, non quidem sicut scientia, sed sicut quædam inordinata naturæ dispositio et languor consequens originalis justitiæ privationem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. L, art. 1), duplex est habitus: unus quidem quo inclinatur potentia ad agendum, sicut scientiæ et virtutes dicuntur habitus; et hoc modo peccatum originale non est habitus. Alio modo dicitur habitus dispositio alicujus naturæ ex multis compositæ secundum quam bene se habet vel male ad aliquid; et præcipue cum talis dispositio fuerit quasi in naturam versa, ut patet de ægritudine et sanitate; et hoc modo peccatum originale est habitus. Est enim quædam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniæ in qua consistebat ratio originalis justitiæ; sicut etiam ægritudo corporalis est quædam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur æqualitas, in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale languor naturæ dicitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut ægritudo corporalis habet aliquid de privatione, inquantum tollitur æqualitas sanitatis, et aliquid habet positive, scilicet ipsos humores inordinate dispositos; ita etiam peccatum originale habet privationem originalis justitiæ, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animæ. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus [5].

Ad *secundum* dicendum quod actuale peccatum est inordinatio quædam actus; originale vero, cum sit peccatum naturæ, est quædam inordinata dispositio ipsius naturæ, quæ habet rationem culpæ, inquantum derivatur ex primo parente, ut dictum est (qu. præc., art. 1). Hujusmodi autem dispositio naturæ inordinata habet rationem habitus; sed inordinata dispositio actus non habet rationem habitus; et propter hoc peccatum originale potest esse habitus, non autem peccatum actuale.

Ad *tertium* dicendum, quod objectio illa procedit de habitu quo potentia inclinatur in actum. Talis autem habitus non est peccatum originale; quamvis

(1) Mathias Illyricus lutheranus falso docuit peccatum originale esse substantiam animæ, siquidem Deus esset illius peccati auctor. Non corrupit quoque ita naturam ut nullius boni sit capax, sicut et Calvino, Jansenioque placuit. Pighius, Catharinusque inter doctores catholicos immerito asseruerunt peccatum originale esse peccatum actuale Adæ, quod verbis concilii Tridentini adversari videtur (sess. v, can. 3). Sententia B. Thomæ communior certiorque est.

(2) Lib. De conceptu virginali, cap. 2 et 3 et 26.

(3) Hoc est, quod actus quem commisit cum prius vigilaret, ita imputaretur ei quando jam dormit, ac si ab eo essett unc reipsa commissus.

(4) Seu De peccat. mer. et remiss. lib. I, cap. 39, et serm. XLV De temp. (5) Al., *contrarius*.

etiam ex peccato originali sequatur aliqua inclinatio in actum inordinatum, non directe, sed indirecte scilicet per remotionem prohibentis, id est, originalis justitiæ, quæ prohibebat inordinatos motus; sicut etiam ex ægritudine corporali indirecte sequitur inclinatio ad motus corporales inordinatos.Nec debet dici quod peccatum originale sit habitus infusus aut acquisitus per actum (nisi primi parentis, non autem hujus personæ), sed per vitiatam originem innatus.

ART. II. — UTRUM IN UNO HOMINE SINT MULTA ORIGINALIA PECCATA.

De his etiam Sent. II, dist. 33, quæst. I, art. 1, et De malo, quæst. IV, art. 1 corp., fin. et art. 2 princ. et art. 8 ad 1, et Psal. XXXI, et Rom. IV, lect. 1, et cap. 5, lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in uno homine sint multa originalia peccata. Dicitur enim Psal. L, 7: *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea.* Sed peccatum in quo homo concipitur, est originale. Ergo plura peccata originalia sunt in uno homine.

2. Præterea, unus et idem habitus non inclinat ad contraria; habitus enim inclinat per modum naturæ, quæ tendit in unum. Sed peccatum originale etiam in uno homine inclinat ad diversa peccata contraria. Ergo peccatum originale non est unus habitus, sed plures.

3. Præterea, peccatum originale inficit omnes animæ partes. Sed diversæ partes animæ sunt diversa subjecta peccati, ut ex præmissis patet (qu. LXXIV). Cum igitur unum peccatum non possit esse in diversis subjectis, videtur quod peccatum originale non sit unum, sed multa.

Sed *contra* est quod dicitur Joan. I, 29: *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi:* quod singulariter dicitur, quia *peccatum mundi*, quod est peccatum originale, est unum, ut Glossa ordin. ibid. exponit.

CONCLUSIO. — Est unum secundum speciem et proportionem in omnibus hominibus originale peccatum, diversum autem numero in diversis hominibus; in uno autem homine non est nisi unum numero.

Respondeo dicendum quod in uno homine est unum peccatum originale. Cujus ratio dupliciter accipi potest. Uno modo ex parte causæ peccati originalis. Dictum est enim supra (qu. præc., art. 2), quod solum primum peccatum primi parentis in posteros traducitur. Unde peccatum originale in uno homine est unum numero, et in omnibus hominibus est unum proportione, in respectu scilicet ad primum principium. — Alio modo potest accipi ratio ejus ex ipsa essentia originalis peccati: in omni enim inordinata dispositione unitas speciei consideratur ex parte causæ; unitas autem secundum numerum ex parte subjecti, sicut patet in ægritudine corporali; sunt enim diversæ ægritudines specie, quæ ex diversis causis procedunt, puta ex superabundantia calidi vel frigidi, vel ex læsione pulmonis vel hepatis; una autem ægritudo secundum speciem in uno homine non est nisi una numero. Causa autem hujus corruptæ dispositionis, quæ dicitur originale peccatum, est una tantum, scilicet privatio originalis justitiæ, per quam sublata est subjectio humanæ mentis ad Deum. Et ideo peccatum originale est unum specie, et in uno homine non potest esse nisi unum numero. — In diversis autem hominibus est unum specie et proportione, diversum autem numero [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod pluraliter dicitur *in peccatis*, secundum illum morem divinæ Scripturæ, quo frequenter ponitur pluralis numerus pro singulari, sicut Matth. II, 20: *Defuncti sunt qui quærebant animam pueri;* vel quia in peccato originali virtualiter præexistunt omnia peccata actualia sicut in quodam principio, unde est multiplex virtute; vel quia in peccato primi parentis, quod per originem traducitur, fuerunt plures deformitates, scilicet superbiæ, inobedientiæ, gulæ, et alia hujusmodi; vel quia multæ partes animæ inficiuntur per peccatum originale.

Ad *secundum* dicendum, quod unus habitus non potest inclinare per se et directe, id est, per propriam formam, ad contraria, sed indirecte et per accidens, scilicet per remotionem prohibentis: sicut soluta harmonia corporis mixti, elementa tendunt in loca contraria; et similiter, soluta harmonia originalis ju-

(1) Hinc dicit concilium Tridentinum (sess. V): *Adæ peccatum origine unum est, et propagatione, non imitatione transfusum omnibus, id est unicuique proprium.*

stitiæ, diversæ animæ potentiæ in diversa feruntur.

Ad *tertium* dicendum, quod peccatum originale inficit diversas partes animæ, secundum quod sunt partes unius totius; sicut et justitia originalis continebat omnes animæ partes in unum. Et ideo est unum tantum peccatum originale, sicut etiam est una febris in uno homine, quamvis diversæ partes corporis graventur.

ART. III. — UTRUM ORIGINALE PECCATUM SIT CONCUPISCENTIA [1].

De his etiam part. III, quæst. XXIII, art. 1 corp., et Sent. II, dist 30, quæst. I, art. 2 corp. et ad 4, et in Expos. litt. et dist. 31, quæst. II, art. 1 ad 3, et dist. 32, quæst. I, art. 1 ad 1, 3 et 4, et De malo, quæst. III, art. 7 corp. fin., et quæst. IV, art. 2, per tot., et art. 4 ad 2, et art. 6 ad 16.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum originale non sit concupiscentia. Omne enim peccatum est contra naturam, ut dicit Damascenus [2]. Sed concupiscentia est secundum naturam; est enim proprius actus virtutis concupiscibilis, quæ est potentia naturalis. Ergo concupiscentia non est peccatum originale.

2. Præterea, per peccatum originale sunt in nobis passiones peccatorum, ut patet per Apostolum [3]. Sed multæ aliæ sunt passiones præter concupiscentiam, ut supra habitum est (qu. XXIII, art. 4). Ergo peccatum originale non magis est concupiscentia quam aliqua alia passio.

3. Præterea, per peccatum originale deordinantur omnes animæ partes, ut dictum est (art. præc. ad 1). Sed intellectus est supremus inter animæ partes, ut patet per Philosophum [4]. Ergo peccatum originale magis est ignorantia quam concupiscentia.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [5]: " Concupiscentia est reatus originalis peccati. "

CONCLUSIO. — Cum originale peccatum justitiæ originali opponatur, nihil aliud formaliter est quam justitiæ originalis, per quam Deo voluntas subdebatur, privatio: materialiter vero, aliarum animæ virium ad bonum commutabile inordinata conversio, quæ communi nomine concupiscentia dici potest.

Respondeo dicendum quod unumquodque habet speciem a sua forma. Dictum est autem supra (art. præc.) quod species peccati originalis sumitur ex sua causa. Unde oportet quod id quod est formale in originali peccato, accipiatur ex parte causæ peccati originalis. Oppositorum autem oppositæ sunt causæ. Est igitur attendenda causa originalis peccati ex causa originalis justitiæ, quæ ei opponitur. Tota autem ordinatio originalis justitiæ ex hoc est quod voluntas hominis erat Deo subjecta. Quæ quidem subjectio primo et principaliter erat per voluntatem, cujus est movere omnes alias partes in finem, ut supra dictum est (quæst. IX, art. 1). Unde ex aversione voluntatis a Deo consecuta est inordinatio in omnibus aliis animæ viribus. Sic ergo privatio originalis justitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali; omnis autem alia inordinatio virium animæ se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animæ præcipue in hoc attenditur quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile; quæ quidem inordinatio communi nomine potest dici *concupiscentia*. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiæ [6].

Ad *primum* ergo dicendum, quod quia in homine concupiscibilis naturaliter regitur ratione, intantum concupiscere est homini naturale, inquantum est secundum rationis ordinem. Concupiscentia autem quæ transcendit limites rationis, inest homini contra naturam; et talis est concupiscentia originalis peccati.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XXV, art. 1), passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis reducuntur sicut ad principaliores; inter quas concupiscentia vehementius movet, et magis sentitur, ut supra habitum est (quæst. XXV, art. 2 ad 1); et ideo concupiscentiæ attribuitur tanquam principaliori, et in qua quodammodo omnes aliæ passiones includuntur.

(1) Sensus illius quæstionis est an macula peccati sit concupiscentia, et per concupiscentiam hic nihil aliud intelligitur quam fomes peccati. (2) Orth. fid. lib. II, cap. 4 et 30. (3) Rom. VII. (4) Ethic. lib. X, cap. 7.

(5) Retract. lib. I, cap. 15, parum a princ. (6) Quod est contra sententiam communem lutheranorum et calvinistarum qui voluerunt peccatum originale non omnino in baptismo dimitti.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut in bonis intellectus et ratio principalitatem habent, ita e converso in malis inferior pars animæ principalior invenitur, quæ obnubilat et trahit rationem, ut supra dictum est (quæst. LXXX, art. 2). Et propter hoc peccatum originale magis dicitur esse concupiscentia quam ignorantia; licet etiam ignorantia inter defectus materiales peccati originalis contineatur.

ART. IV. — UTRUM PECCATUM ORIGINALE SIT ÆQUALITER IN OMNIBUS.

De his etiam Sent. II, dist. 32, quæst. I, art. I.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum originale non sit æqualiter in omnibus. Est enim peccatum originale concupiscentia inordinata, ut dictum est (art. præc.). Sed non omnes æqualiter sunt proni ad concupiscendum. Ergo peccatum originale non est æqualiter in omnibus.

2. Præterea, peccatum originale est quædam inordinata dispositio animæ, sicut ægritudo est quædam inordinata dispositio corporis. Sed ægritudo recipit magis et minus. Ergo peccatum originale recipit magis et minus.

3. Præterea, Augustinus dicit [1], quod " libido transmittit originale peccatum in prolem. „ Sed contingit esse majorem libidinem unius in actu generationis, quam alterius. Ergo peccatum originale potest esse majus in uno quam in alio.

Sed *contra* est quia peccatum originale est peccatum naturæ, ut dictum est (quæst. præc., art. 2). Sed natura æqualiter est in omnibus. Ergo et peccatum originale.

CONCLUSIO. — Originale peccatum cum sit privatio originalis justitiæ, in omnibus oppositum habitum penitus tollens, non magis in uno quam in alio esse potest.

Respondeo dicendum quod in originali peccato sunt duo: quorum unum est defectus originalis justitiæ; aliud autem est relatio hujus defectus ad peccatum primi parentis, a quo per vitiatam originem deducitur. Quantum autem ad primum, peccatum originale non recipit magis et minus, quia totum donum originalis justitiæ est sublatum: privationes autem totaliter aliquid privantes, ut mors et tenebræ, non recipiunt magis et minus, sicut supra dictum est (quæst. LXXIII, art. 2). Similiter etiam nec quantum ad secundum; æqualiter enim omnes relationem habent ad primum principium vitiatæ originis, ex quo peccatum originale recipit rationem culpæ; relationes enim non recipiunt magis et minus. Unde manifestum est quod peccatum originale non potest esse magis in uno quam in alio [2].

Ad *primum* ergo dicendum, quod, soluto vinculo originalis justitiæ, sub quo quodam ordine omnes vires animæ continebantur, unaquæque vis animæ tendit in suum proprium motum, et tanto vehementius, quanto fuerit fortior. Contingit autem vires aliquas animæ esse fortiores in uno quam in alio, propter diversas corporis complexiones. Quod ergo unus homo sit pronior ad concupiscendum quam alter, non est ratione peccati originalis, cum in omnibus æqualiter solvatur vinculum originalis justitiæ, et æqualiter in omnibus partes inferiores animæ sibi relinquantur; sed accidit hoc ex diversa dispositione potentiarum, sicut dictum est (hic sup.).

Ad *secundum* dicendum, quod ægritudo corporalis non habet in omnibus æqualem causam, etiamsi sit ejusdem speciei; puta si sit febris ex cholera putrefacta, potest esse major vel minor putrefactio, et propinquior vel remotior a principio vitæ. Sed causa originalis peccati in omnibus est æqualis. Unde non est simile.

Ad *tertium* dicendum, quod libido quæ transmittit peccatum originale in prolem, non est libido actualis; quia dato, quod virtute divina concederetur alicui quod nullam inordinatam libidinem in actu generationis sentiret, adhuc transmitteret in prolem originale peccatum. Sed libido illa est intelligenda habitualiter, secundum quod appetitus sensitivus non continetur sub ratione, soluto vinculo originalis justitiæ; et talis libido in omnibus est æqualis.

(1) De nupt. et concupiscent., lib. I, c. 23 et 24.
(2) Hinc peccatum originale æqualiter est in omnibus quoad illud quod est in eo formale, sed non ita se res habet quoad illud quod est in eo materiale.

QUÆSTIO LXXXIII.

DE SUBJECTO ORIGINALIS PECCATI [1], IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de subjecto originalis peccati; et circa hoc quæruntur quatuor: 1. Utrum subjectum originalis peccati per prius sit caro vel anima. — 2. Si anima, utrum per essentiam aut per potentias suas. — 3. Utrum voluntas per prius sit subjectum peccati originalis, quam aliæ potentiæ animæ. — 4. Utrum aliquæ potentiæ animæ sint specialiter infectæ, scilicet generativa, vis concupiscibilis, et sensus tactus.

ART. I. — UTRUM ORIGINALE PECCATUM SIT MAGIS IN CARNE QUAM IN ANIMA.

De his etiam Sent. II, dist. 18, quæst. II, art. 1 ad 3, et dist. 30, quæst. I, art. 2 ad 4, et dist. 31, quæst. I, art. 1 ad 2 et 4 et quæst II, art. 1, per tot., et De ver quæst. XXV, art. 6 corp. et quæst. XXVII, art 6 ad 2, et De malo, quæst. IV, art. 3 et 4, et Rom V, lect. 3

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum originale magis sit in carne quam in anima. Repugnantia enim carnis ad mentem ex corruptione originalis peccati procedit. Sed radix hujus repugnantiæ in carne consistit, dicit enim Apostolus [2] *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.* Ergo originale peccatum in carne principaliter consistit.

2. Præterea, unumquodque potius est in causa quam in effectu, sicut calor magis est in igne calefaciente quam in aqua calefacta. Sed anima inficitur infectione originalis peccati per semen carnale. Ergo peccatum originale magis est in carne quam in anima.

3 Præterea, peccatum originale ex primo parente contrahimus, prout in eo fuimus secundum rationem seminalem. Sic autem non fuit ibi anima, sed sola caro Ergo originale peccatum non est in anima sed in carne

4 Præterea, anima rationalis creata a Deo corpori infunditur. Si igitur anima per peccatum originale inficeretur, consequens esset quod ex sua creatione vel infusione inquinaretur; et sic Deus esset causa peccati qui est auctor creationis et infusionis.

5 Præterea, nullus sapiens liquorem pretiosum vasi infecto infunderet, ex quo sciret ipsum liquorem infici. Sed anima rationalis est pretiosior omni liquore. Si ergo anima ex corporis unione inficeretur infectione originalis culpæ, Deus, qui ipsa sapientia est, nunquam animam tali corpori infunderet. Infundit autem. Non ergo inquinatur ex carne. Sic igitur peccatum originale non est in anima, sed in carne.

Sed *contra* est, quod idem est subjectum virtutis et vitii, sive peccati, quod contrariatur virtuti. Sed caro non potest esse subjectum virtutis. Dicit enim Apostolus [3]: *Scio quod non habitat in me, hoc est, in carne mea, bonum.* Ergo caro non potest esse subjectum originalis peccati, sed solum anima.

CONCLUSIO. — Cum originale peccatum sit quædam culpa, nonnisi in anima, quæ sola virtutis vitiique subjectum est, ut in subjecto esse potest: in Adam vero ut in principali causa: in semine vero et carne ut instrumento.

Respondeo dicendum quod aliquid potest esse in aliquo dupliciter; uno modo sicut in causa vel principali vel instrumentali; alio modo sicut in subjecto. Peccatum ergo originale omnium hominum fuit quidem in ipso Adam sicut in prima causa principali, secundum illud Apostoli [4]: *In quo omnes peccaverunt.* In semine autem corporali est peccatum originale sicut in causa instrumentali, eo quod per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale in prolem simul cum natura humana. Sed sicut in subjecto peccatum originale nullo modo potest esse in carne, sed solum in anima. Cujus ratio est, quia, sicut supra dictum est (quæst. LXXXI, art. 1), hoc modo ex voluntate primi parentis peccatum originale traducitur in posteros per quamdam generativam motionem, sicut a voluntate alicujus hominis derivatur peccatum actuale ad alias partes ejus. In qua quidem derivatione potest attendi, quod quidquid provenit ex motione voluntatis peccati ad quamcumque partem hominis quæ quocumque modo potest esse particeps peccati vel per modum subjecti, vel per modum instrumenti, habet rationem culpæ; sicut ex voluntate gulæ provenit [5] concupiscentia cibi ad concupiscibilem, et sumptio cibi ad

(1) Non de subjecto remoto hic quæritur sive non de illis qui subjiciuntur peccato originali illudve contrahunt (nam hoc quæst. LXXXI, art. 3 fuit resolutum), sed de subjecto proximo ad attendendum, cui tanquam subjecto inhæsionis inhæreat istud peccatum.

(2) Rom. VII, 23. (3) Rom. VII, 18.

(4) Rom. V. 12. (5) Al., *pervenit.*

manus et os, quæ inquantum moventur a voluntate ad peccandum, sunt instrumenta peccati. Quod vero ulterius derivatur ad vim nutritivam, et ad interiora membra, quæ non sunt nata moveri a voluntate, non habet rationem culpæ. Sic igitur cum anima possit esse subjectum culpæ, caro autem de se non habeat quod sit subjectum culpæ, quidquid pervenit de corruptione primi peccati ad animam, habet rationem culpæ; quod autem pervenit ad carnem, non habet rationem culpæ, sed pœnæ. Sic igitur anima est subjectum peccati originalis, non autem caro.

Ad *primum* ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit [1], Apostolus loquitur ibi de homine jam redempto, qui liberatus est a culpa, sed subjacet pœnæ, ratione cujus peccatum dicitur habitare in carne. Unde ex hoc non sequitur quod caro sit subjectum culpæ, sed solum pœnæ.

Ad *secundum* dicendum, quod peccatum originale causatur ex semine sicut ex causa instrumentali; non autem oportet quod aliquid sit principalius in causa instrumentali quam in effectu, sed solum in causa principali. Et hoc modo peccatum originale potiori modo fuit in Adam, in quo fuit secundum rationem actualis peccati.

Ad *tertium* dicendum, quod anima hujus hominis non fuit secundum seminalem rationem in Adam peccante sicut in principio effectivo, sed sicut in principio dispositivo; eo quod semen corporale, quod ex Adam traducitur, sua virtute non efficit animam rationalem, sed ad eam disponit.

Ad *quartum* dicendum, quod infectio originalis peccati nullo modo causatur a Deo, sed ex solo peccato primi parentis per carnalem generationem. Et ideo cum creatio importet respectum animæ ad solum Deum, non potest dici quod anima ex sua creatione inquinetur. Sed infusio importat respectum et ad Deum infundentem, et ad carnem, cui infunditur anima. Et ideo habito respectu ad Deum infundentem, non potest dici quod anima per infusionem maculetur, sed solum habito respectu ad corpus, cui infunditur [2].

Ad *quintum* dicendum, quod bonum commune prætertur bono singulari; unde Deus secundum suam sapientiam non prætermittit universalem ordinem rerum, qui est ut tali corpori talis anima infundatur, ut vitetur singularis infectio hujus animæ; præsertim cum natura animæ hoc habeat ut esse non incipiat nisi in corpore, ut habitum est (pars I, quæst. CXVIII, art. 3). Melius est autem ei sic esse secundum naturam quam nullo modo esse, præsertim cum possit per gratiam damnationem evadere.

(1) Retract. lib. I, cap. 26, vers. fin.

(2) Cum dicitur, alt ipse D. Thomas, *anima creatione maculatur*, ablativus iste potest denotare habitudinem alicujus causæ, et sic falsa est, quia creatio animæ non est causa quod maculetur; vel potest denotare concomitantiam, et sic vera est, quia dum creatur, maculatur: ex quo tamen non sequitur quod Deus maculæ auctor sit (Sent. lib. II, dist. 32, quæst. II, art. 1 ad 1).

ART. II. — UTRUM PECCATUM ORIGINALE SIT PER PRIUS IN ESSENTIA ANIMÆ QUAM IN POTENTIIS [3].

De his etiam infra, art. 3, et Sent. II, dist. 31, quæst. II, art. 1, et De ver. quæst. XXV, art. 6 corp., et quæst. XXVII. art. 6 ad 2, et De malo, quæst. IV, art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum originale non sit per prius in essentia animæ quam in potentiis. Anima enim nata est esse subjectum peccati quantum ad id quod potest a voluntate moveri. Sed anima non movetur a voluntate secundum suam essentiam, sed solum secundum potentias. Ergo peccatum originale non est in anima secundum suam essentiam, sed solum secundum potentias.

2. Præterea, peccatum originale opponitur originali justitiæ. Sed originalis justitia erat in aliqua potentia animæ, quæ est subjectum virtutis. Ergo et peccatum originale est magis in potentia animæ quam in ejus essentia.

3. Præterea, sicut a carne peccatum originale derivatur ad animam, ita ab essentia animæ derivatur ad potentias. Sed peccatum originale magis est in anima quam in carne. Ergo etiam magis est in potentiis animæ quam in ejus essentia.

4. Præterea, peccatum originale dicitur esse concupiscentia, ut dictum est (quæst. LXXXII, art. 3). Sed concupiscentia est in potentiis animæ. Ergo et peccatum originale.

Sed *contra* est quod peccatum origi-

(3) Negant Scotus et scotistæ, sed doctrina S. Thomæ videtur probabilior.

nale dicitur esse peccatum naturale, ut supra dictum est (quæst. LXXXI, art. 1). Anima autem est forma et natura corporis secundum essentiam suam, et non secundum potentias, ut habitum est (pars I, quæst. LXXVI, art. 1). Ergo anima est subjectum originalis peccati principaliter secundum suam essentiam.

CONCLUSIO. — Cum anima sit, quam primo ut generationis terminum origo attingit secundum suam essentiam, peccati originalis primum subjectum est.

Respondeo dicendum quod illud animæ est principaliter subjectum alicujus peccati, ad quod primo pertinet causa motiva illius peccati; sicut si causa motiva ad peccandum sit delectatio sensus quæ pertinet ad vim concupiscibilem, sicut objectum proprium ejus, sequitur quod vis concupiscibilis sit proprium subjectum illius peccati. Manifestum est autem quod peccatum originale causatur per originem. Unde illud animæ quod primo attingitur ab origine hominis, est primum subjectum originalis peccati. Attingit autem origo animam ut terminum generationis, secundum quod est forma corporis; quod quidem convenit ei secundum essentiam propriam, ut habitum est (pars I, quæst. LXXVI, art. 1). Unde anima secundum essentiam est primum subjectum originalis peccati.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut motio voluntatis alicujus proprie pervenit ad potentias animæ, non autem ad animæ essentiam; ita motio voluntatis primi generantis per viam generationis pervenit primo ad animæ essentiam [1], ut dictum est (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quod etiam originalis justitia pertinebat primordialiter ad essentiam animæ; erat enim donum divinitus datum humanæ naturæ, quam per prius respicit essentia animæ quam potentiæ. Potentiæ enim magis videntur pertinere ad personam, inquantum sunt principia personalium actuum. Unde sunt propria subjecta peccatorum actualium quæ sunt peccata personalia.

Ad *tertium* dicendum, quod corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam; quæ etsi sit posterior in ordine generationis, est tamen prior ordine perfectionis et naturæ. Essentia autem animæ comparatur ad potentias, sicut subjectum ad accidentia propria, quæ sunt posteriora subjecto et ordine generationis, et etiam perfectionis. Unde non est similis ratio.

Ad *quartum* dicendum, quod concupiscentia se habet materialiter et ex consequenti in peccato originali, ut supra dictum est (quæst. LXXXII, art. 3).

ART. III. — UTRUM PECCATUM ORIGINALE PER PRIUS INFICIAT VOLUNTATEM QUAM ALIAS POTENTIAS.

De his etiam infra, art. 4 ad 1, et Sent. II, dist. 30. quæst. I, art. 3 corp., et ad 4, et De verit. quæst. XXV, art. 6 corp. et quæst. XXVII, art. 6 ad 2, et De malo, quæst. IV, art. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum originale non per prius inficiat voluntatem quam alias potentias. Omne enim peccatum principaliter pertinet ad potentiam per cujus actum causatur. Sed peccatum originale causatur per actum generativæ potentiæ. Ergo inter cæteras potentias animæ videtur magis pertinere ad generativam potentiam.

2. Præterea, peccatum originale per semen carnale traducitur. Sed aliæ vires animæ propinquiores sunt carni quam voluntas, sicut patet de omnibus sensitivis, quæ utuntur organo corporali. Ergo magis in eis est peccatum originale quam in voluntate.

3. Præterea, intellectus est prior voluntate; non enim est voluntas nisi de bono intellecto. Si ergo peccatum originale inficit omnes potentias animæ, videtur quod per prius inficiat intellectum, tanquam priorem.

Sed *contra* est, quod justitia originalis per prius respicit voluntatem; est enim rectitudo voluntatis, ut Anselmus dicit [2]. Ergo peccatum originale, quod ei opponitur, per prius respicit voluntatem.

CONCLUSIO. — Quoniam prima merendi ac demerendi radix est voluntas; ideo peccatum originale secundum eam quam ad actum habet inclinationem consideratum, immediate post essentiam animæ quæ primum ejus est subjectum, voluntatem respicit.

(1) Hinc S. Doctor ait (De malo, quæst. IV, art. 4 ad 5): In Adam persona corrupit naturam, et ideo in eo primo fuit corruptio in potentiis animæ, quam in essentia. Sed in homine qui nascitur ex Adam, natura corrumpit personam, et ideo in isto corruptio per prius pertinet ad essentiam quam ad potentias.

(2) Lib. De conceptu virginali, cap. 3, a med.

Respondeo dicendum quod in infectione peccati originalis duo est considerare: primo quidem inhærentiam ejus ad subjectum, et secundum hoc primo respicit essentiam animæ, ut dictum est (art. præc.). Deinde oportet considerare inclinationem ejus ad actum, et hoc modo respicit potentias animæ. Oportet ergo quod illam per prius respiciat, quæ primam inclinationem habet ad peccandum. Hæc autem est voluntas, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXIV, art. 1 et 2). Unde peccatum originale per prius respicit voluntatem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod peccatum originale non causatur in homine per potentiam generativam prolis, sed per actum potentiæ generativæ parentis. Unde oportet quod sua [1] potentia generativa sit primum subjectum originalis peccati.

Ad *secundum* dicendum, quod peccatum originale habet duplicem processum: unum quidem a carne ad animam; alium vero ab essentia animæ ad potentias. Primus quidem processus est secundum ordinem generationis; secundus autem secundum ordinem perfectionis Et ideo, quamvis aliæ potentiæ, scilicet sensitivæ, propinquiores sint carni; quia tamen voluntas est propinquior essentiæ animæ, tanquam superior potentia, primo pervenit ad ipsam infectio originalis peccati.

Ad *tertium* dicendum, quod intellectus quodammodo præcedit voluntatem, inquantum proponit ei suum objectum; alio vero modo voluntas præcedit intellectum secundum ordinem motionis ad actum: quæ quidem motio pertinet ad peccatum [2].

ART. IV. — UTRUM PRÆFATÆ POTENTIÆ SINT MAGIS INFECTÆ QUAM ALIÆ [3].

De his etiam Sent. II, dist. 24, quæst. II, art. 5, et dist. 31, quæst. I, art 2, et IV, dist. 31, quæst. I, art. 1 ad 1, et De verit. quæst. XXV, art. 6 corp., et De malo, quæst. IV, art. 2 ad 12, et art. 5 ad 1.

Ad quartum sic procedítur. 1. Videtur quod prædictæ potentiæ non sint magis infectæ quam aliæ. Infectio enim originalis peccati magis videtur pertinere ad illam animæ partem quæ prius potest esse subjectum peccati. Hæc autem est rationalis pars, et præcipue voluntas. Ergo ipsa est magis infecta per peccatum originale.

2. Præterea, nulla vis animæ inficitur per culpam, nisi inquantum potest obedire rationi. Generativa autem non potest obedire, ut dicitur [4]. Ergo generativa non est maxime infecta per originale peccatum.

3. Præterea, visus inter alios sensus est spiritualior et propinquior rationi, inquantum plures differentias rerum ostendit, ut dicitur [5]. Sed infectio culpæ primo est in ratione. Ergo visus magis est infectus quam tactus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [6], quod " infectio originalis culpæ maxime apparet in motu genitalium membrorum, qui rationi non subditur. " Sed illa membra deserviunt generativæ virtuti in commixtione sexuum, in qua est delectatio secundum tactum, quæ maxime concupiscentiam movet. Ergo infectio originalis peccati maxime pertinet ad ista tria, scilicet potentiam generativam, vim concupiscibilem, et sensum tactus.

CONCLUSIO. — Quanquam omnes animæ potentiæ originali peccato sunt infectæ; vis tamen generativa, vis concupiscibilis, et sensus tactus (quia ad illum actum, per quem corruptio traducitur, concurrunt) sunt cæteris potentiis magis infectæ.

Respondeo dicendum quod illa corruptio præcipue infectio nominari solet, quæ nata est in aliud transferri; unde et morbi contagiosi, sicut lepra, scabies, et hujusmodi, infectiones dicuntur. Corruptio autem originalis peccati traducitur per actum generationis, sicut supra dictum est (quæst. LXXXI, art. 1). Unde potentiæ quæ ad hujusmodi actum concurrunt, maxime dicuntur esse infectæ. Hujusmodi autem actus deservit generativæ, inquantum ad generationem ordinatur; habet autem in se delectationem tactus, quæ est maximum objectum concupiscibilis. Et ideo cum omnes partes animæ dicantur esse corruptæ per peccatum originale, specia-

(1) Nicolai, *ejus potentia.*
(2) Quod hic dicitur de ordine intellectus et voluntatis conferendum est cum quæst. IX, art. 1, et cum iis quæ dicta sunt (part. I, q. LXXXII art. 4).

(3) Potentiæ prædictæ de quibus hic agitur sunt vis generativa, appetitus concupiscibilis, et sensus tactus. (4) Eth. lib. I, c. ult. sub fin.
(5) Metaph. lib. I, circa princ. lib.
(6) De civ. Dei, lib. XIV, cap. 16, 17, 19 et 24.

liter tres prædictæ dicuntur esse corruptæ et infectæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod peccatum originale ex ea parte qua inclinat in peccata actualia, præcipue pertinet ad voluntatem, ut dictum est (art. præc.). ed ex ea parte qua traducitur in prolem, pertinet propinque ad potentias prædictas, ad voluntatem autem remote.

Ad *secundum* dicendum, quod infectio actualis culpæ non pertinet nisi ad potentias quæ moventur a voluntate peccantis. Sed infectio originalis culpæ non derivatur a voluntate ejus qui ipsam contrahit, sed per originem naturæ, cui deservit potentia generativa. Et ideo in ea est infectio originalis peccati.

Ad *tertium* dicendum, quod visus non pertinet ad actum generationis nisi secundum dispositionem remotam, prout scilicet per visum apparet species concupiscibilis; sed delectatio perficitur in tactu; et ideo talis infectio magis attribuitur tactui quam visui.

QUÆSTIO LXXXIV.

DE CAUSA PECCATI, SECUNDUM QUOD UNUM PECCATUM ALTERIUS PECCATI CAUSA EST, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa peccati, secundum quod unum peccatum est causa alterius; et circa hoc quæruntur quatuor: 1. Utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum. — 2. Utrum superbia sit initium omnis peccati. — 3. Utrum præter superbiam et avaritiam, debeant dici capitalia vitia aliqua specialia peccata. — 4. Quot et quæ sint capitalia vitia.

ART. I. — UTRUM CUPIDITAS SIT RADIX OMNIUM PECCATORUM [1].

De his etiam infra, art. 2 circa fin., et art. 3 ad 1, et art. 4 ad 4, et 2 2, qu. CXIX, art. 2 ad 1, et De malo, quæst. VIII, art. 1 ad 1, et quæst. XXIII, art. 1 ad 5, et Rom. VII, lect. 2, et I. Cor. XI, lect. 4 fin., et Eth. lib. I, lect. 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod cupiditas non sit radix omnium peccatorum. Cupiditas enim, quæ est immoderatus appetitus divitiarum, opponitur virtuti liberalitatis. Sed liberalitas non est radix omnium virtutum. Ergo cupiditas non est radix omnium peccatorum.

2. Præterea, appetitus eorum quæ sunt ad finem, procedit ex appetitu finis. Sed divitiæ, quarum appetitus est cupiditas, non appetuntur nisi ut utiles ad aliquem finem, sicut dicitur [2]. Ergo cupiditas non est radix omnis peccati, sed procedit ex alia priori radice.

3. Præterea, frequenter invenitur quod avaritia, quæ cupiditas nominatur, oritur ex aliis peccatis; puta cum quis appetit pecuniam propter ambitionem, vel ut satisfaciat gulæ. Non ergo est radix omnium peccatorum.

Sed *contra* est quod dicit Apostolus [3]: *Radix omnium malorum est cupiditas.*

CONCLUSIO. — Quoniam divitiis juvatur homo ad fovenda quæcumque peccati desideria, eaque perficienda; ideo cupiditas, etiam secundum quod est speciale peccatum, inordinatum amorem divitiarum significans, omnium malorum radix dici debet.

Respondeo dicendum quod secundum quosdam cupiditas tripliciter dicitur: uno modo, prout est appetitus inordinatus divitiarum, et sic est speciale peccatum [4]: alio modo, secundum quod significat inordinatum appetitum cujuscumque boni temporalis, et sic est genus omnis peccati; nam in omni peccato est inordinata conversio ad commutabile bonum, ut dictum est (q. LXXI, art. 6, et quæst. LXXII, art. 1). Tertio modo sumitur prout significat quamdam inclinationem naturæ corruptæ ad bona corruptibilia inordinate appetenda; et sic dicunt, cupiditatem esse radicem omnium peccatorum, ad similitudinem radicis arboris, quæ ex terra trahit alimentum; sic enim ex amore rerum temporalium omne peccatum procedit. Et hæc quidem, quamvis vera sint, non tamen videntur esse secundum intentionem Apostoli, qui dixit cupiditatem esse radicem omnium peccatorum. Manifeste enim ibi loquitur contra eos qui " cum velint divites fieri, incidunt in tentationes et laqueum diaboli; eo quod radix omnium malorum est cupiditas. „ Unde manifestum est quod loquitur de cupiditate secundum quod est appetitus inordinatus divitiarum. Et secundum hoc dicendum est quod cupiditas, secundum quod est spe-

(1) In hoc articulo S. Thomas interpretatur hæc verba S. Scripturæ: *Radix omnium malorum est cupiditas* (I. Tim. ult. 10).

(2) Ethic. lib. I, cap. 5, circa fin.

(3) I. Tim. ult. 10.

(4) Quæ quidem expositio præclaros habet auctores, scilicet August. (lib. II De Gen. ad litt. c. XV); Prosper. (lib. III De vita contempl. c. 4).

ciale peccatum, dicitur radix omnium peccatorum ad similitudinem radicis arboris, quæ alimentum præstat toti arbori. Videmus enim quod per divitias homo acquirit facultatem perpetrandi quodcumque peccatum, et adhibendi [1] desiderium cujuscumque peccati; eo quod ad habenda quæcumque temporalia bona potest homo per pecuniam juvari, secundum quod dicitur Eccle. x, 19: *Pecuniæ obediunt omnia.* Et secundum hoc patet quod cupiditas divitiarum est radix omnium peccatorum [2].

Ad *primum* ergo dicendum, quod non ab eodem oritur virtus et peccatum. Oritur enim peccatum ex appetitu commutabilis boni; et ideo appetitus illius boni quod juvat ad consequenda omnia temporalia bona, radix peccatorum dicitur. Virtus autem oritur ex appetitu incommutabilis boni; et ideo charitas, quæ est amor Dei, ponitur radix virtutum, secundum illud Ephes. III, 17: *In charitate radicati et fundati.*

Ad *secundum* dicendum, quod appetitus pecuniarum dicitur esse radix peccatorum, non quidem quia divitiæ propter se quærantur tanquam ultimus finis, sed quia multum quæruntur ut utiles ad omnem temporalem finem. Et quia universale bonum est appetibilius quam aliquod particulare bonum, ideo magis movet appetitum quam quædam bona singularia, quæ simul cum multis aliis per pecuniam haberi possunt [3].

Ad *tertium* dicendum, quod sicut in rebus naturalibus non quæritur quid semper fiat, sed quid in pluribus accidat, eo quod natura corruptibilium rerum impediri potest ut non semper eodem modo operetur; ita etiam in moralibus consideratur quod ut in pluribus est, non autem quod semper est; eo quod voluntas non ex necessitate operatur. Non igitur dicitur avaritia radix omnium malorum, quia interdum aliquod aliud malum sit radix ejus; sed quia ex ipsa frequentius alia mala oriuntur ratione prædicta (in corp. art.).

(1) Ita cum cod. Alcan. edit. Rom. et Patav. an. 1676. Al., *habendi*, item *adipiscendi*. Garcia, *adimplendi*.

(2) Sententiam B. Thomæ tradunt Chrysost. et Theodoret. in commentariis, Hieronymus (Epist. XXII, cap. 14); Ambros. (Serm. 59); August. (hom. 8 inter quinquaginta, serm. 110 De Temp.) et alii communius.

(3) *Nullum malum est*, ait ipse D. Thomas (2 2, quæst. CXIX, art. 2 ad 1) *quod non interdum oriatur ex avaritia.* Unde et prodigalitas, addit Sylvius, ex avaritia nascitur, sicut cum aliquis prodige multa consumit, ex intentione captandi favorem aliquorum, a quibus deinde divitias accipiet.

ART. II. — UTRUM SUPERBIA SIT INITIUM OMNIS PECCATI [4].

De his etiam 2 2, quæst. CLXII, art. 2, et art. 5 ad 1, et art. 7 ad 1, et Sent. II, dist. 42, quæst. II, art. 1 ad 8, et IV, dist. 17, quæst. II, art. 1, qu. 1 corp., et Rom. I, lect. 8 fin. et cap. 7, lect. 4, et 1. Cor. XI, lect. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia non sit initium omnis peccati. Radix enim est quoddam principium arboris; et ita videtur idem esse radix et initium peccati. Sed cupiditas est radix omnis peccati, ut dictum est (art. præc.). Ergo ipsa etiam est initium omnis peccati, non autem superbia.

2. Præterea, Eccli. x, 14 dicitur: *Initium superbiæ hominis est apostatare a Deo.* Sed apostasia a Deo est quoddam peccatum. Ergo aliquod peccatum est initium superbiæ. Ergo ipsa non est initium omnis peccati.

3. Præterea, illud videtur esse initium omnis peccati, quod facit omnia peccata. Sed hoc est inordinatus amor sui, qui facit civitatem Babylonis, ut Augustinus dicit [5]. Ergo amor sui est initium omnis peccati, non autem superbia.

Sed *contra* est quod dicitur Eccli. x, 15: *Initium omnis peccati est superbia.*

CONCLUSIO. — Quoniam inordinate se homo ad temporalia convertens, semper singularem quamdam perfectionem et excellentiam tanquam finem qui, licet ultimus in executione, primus tamen est in intentione, desiderat; recte ex hac parte superbia, quæ inordinatus est propriæ excellentiæ appetitus, initium omnis peccati ponitur.

Respondeo dicendum quod quidam dicunt, superbiam dici tripliciter. Uno modo, secundum quod superbia significat inordinatum appetitum propriæ excellentiæ; et sic dicunt quod est speciale peccatum. Alio modo, secundum quod importat quemdam actualem contemptum Dei, quantum ad hunc effectum qui est non subdi ejus præcepto; et sic dicunt quod est generale pecca-

(4) Dicit quoque sacra Scriptura: *Initium omnis peccati est superbia;* hic S. Thomas explicat quomodo hæc doctrina cohæreat cum ea quæ articulo præcedenti tradita fuit.

(5) De civ. Dei, lib. XIV, cap. ult., et in Ps. LXIV, a princ.

tum. Tertio modo secundum quod importat quamdam inclinationem ad hujusmodi contemptum ex corruptione naturæ; et sic dicunt quod est initium omnis peccati. Et differt a cupiditate; quia cupiditas respicit peccatum ex parte conversionis ad bonum commutabile, ex quo peccatum quodammodo nutritur et fovetur, et propter hoc cupiditas dicitur *radix;* sed superbia respicit peccatum ex parte aversionis a Deo, cujus præcepto homo subdi recusat; et ideo vocatur *initium*, quia ex parte aversionis incipit ratio mali. — Et hæc quidem quamvis vera sint, tamen non sunt secundum intentionem Sapientis, qui dicit: *Initium omnis peccati est superbia.* Manifeste enim loquitur de superbia, secundum quod est inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, ut patet per hoc quod subdit: *Sedes ducum superborum destruxit Deus;* et de hac materia loquitur ibi fere in toto capitulo. Et ideo dicendum est quod superbia etiam secundum quod est speciale peccatum est initium omnis peccati. Considerandum est enim quod in actibus voluntariis, cujusmodi sunt peccata, duplex ordo invenitur, scilicet intentionis et executionis. In primo quidem ordine habet rationem principii et finis, ut supra multoties dictum est (qu. 1, art. 1 ad 1, et art. 3 ad 2, qu. xx, art. 1 ad 2, et qu. LVII, art. 4). Finis autem in omnibus bonis temporalibus acquirendis est ut homo per illa quamdam perfectionem singularem et excellentiam habeat. Et ideo ex hac parte superbia, quæ est appetitus excellentiæ, ponitur initium omnis peccati. Sed ex parte executionis est primum id quod præbet opportunitatem adimplendi omnia desideria peccati, quod habet rationem radicis, scilicet divitiæ. Et ideo ex hac parte avaritia ponitur esse radix omnium malorum, ut dictum est (art. præc.).

Et per hoc patet responsio ad *primum.*

Ad *secundum* dicendum, quod apostatare a Deo dicitur esse initium superbiæ ex parte aversionis; ex hoc enim quod homo non vult subdi Deo, sequitur quod inordinate velit propriam excellentiam in rebus temporalibus: et sic apostasia a Deo non sumitur ibi quasi speciale peccatum, sed magis ut quædam conditio generalis omnis peccati, quæ est aversio ab incommutabili bono. — Vel potest dici quod apostatare a Deo dicitur esse initium superbiæ, quia est prima superbiæ species [1]. Ad superbiam enim pertinet cuique superiori nolle subjici, et præcipue nolle subdi Deo; ex quo contingit quod homo supra seipsum indebite extollatur quantum ad alias superbiæ species.

Ad *tertium* dicendum, quod in hoc homo se amat quod sui excellentiam vult; idem enim est se amare, quod sibi velle bonum. Unde ad idem pertinet quod ponatur initium omnis peccati superbia, vel amor proprius.

(1) Aut, ut dicit S. Doctor, *prima superbiæ pars.*
(2) De anima, lib. II, text. 38.

ART. III. — UTRUM PRÆTER SUPERBIAM ET AVARITIAM SINT ALIA PECCATA SPECIALIA QUÆ DICI DEBEANT CAPITALIA.

De his etiam infra, art. 4, et locis ibi citatis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod præter superbiam et avaritiam non sint quædam alia peccata specialia quæ dicantur capitalia. Ita enim se videtur habere caput ad animalia, sicut radix ad plantas, ut dicitur [2]; nam radices sunt ori similes. Si igitur cupiditas dicitur " radix omnium malorum, " videtur quod ipsa sola debeat dici vitium capitale, et nullum aliud peccatum.

2. Præterea, caput habet quemdam ordinem ad alia membra, inquantum a capite in omnia membra diffunduntur quodammodo sensus et motus. Sed peccatum dicitur per privationem ordinis. Ergo peccatum non habet rationem capitis; et ita non debent poni aliqua capitalia peccata.

3. Præterea, capitalia crimina dicuntur quæ capite plectuntur. Sed tali pœna puniuntur quædam peccata in singulis generibus. Ergo vitia capitalia non sunt aliqua determinata secundum speciem.

Sed *contra* est quod Gregorius [3] enumerat quædam specialia vitia, quæ dicit esse capitalia [4].

CONCLUSIO. — Non tantum avaritia et superbia capitalia vitia sunt, uti radices, sed multa alia, quæcumque scilicet dirigunt homines in alia peccata, veluti duces exercituum.

Respondeo dicendum quod *capitale* di-

(3) Mor. lib. XXXI, cap. 17, versus fin.
(4) Sive *principalia*, quod idem est.

citur a capite. Caput autem proprie quidem est quoddam membrum animalis, quod est principium et directivum totius animalis. Unde metaphorice omne principium et directivum caput vocatur; et etiam homines qui alios dirigunt et gubernant, *capita* aliorum esse dicuntur. Dicitur ergo vitium capitale uno modo a capite proprie dicto; et secundum hoc peccatum capitale dicitur peccatum quod capitis pœna punitur. Sed sic nunc non intendimus de capitalibus peccatis, sed secundum quod alio modo dicitur peccatum capitale, prout metaphorice significat principium vel directivum aliorum: et sic dicitur vitium capitale ex quo alia vitia oriuntur, et præcipue secundum originem causæ finalis, quæ est formalis origo, ut supra dictum est (quæst. XVIII, art. 6, et quæst. LXXII, art. 6). Et ideo vitium capitale non solum est principium aliorum, sed etiam est directivum, et quodammodo ductivum aliorum. Semper enim ars vel habitus, ad quem pertinet finis, principatur et imperat circa ea quæ sunt ad finem. Unde Gregorius [1] hujusmodi vitia capitalia ducibus exercituum comparat.

Ad *primum* ergo dicendum, quod capitale dicitur denominative a capite; quod quidem est per quamdam derivationem, vel participationem capitis, sicut habens aliquam proprietatem capitis, et non sicut simpliciter caput. Et ideo capitalia vitia dicuntur non solum illa quæ habent rationem primæ originis, sicut avaritia, quæ dicitur radix, et superbia quæ dicitur initium; sed etiam illa quæ habent rationem originis propinquæ respectu plurium peccatorum.

Ad *secundum* dicendum, quod peccatum caret ordine ex parte aversionis: ex hac enim parte habet rationem mali. Malum autem, secundum Augustinum [2], est " privatio modi, speciei et ordinis. „ Sed ex parte conversionis respicit quoddam bonum; et ideo ex hac parte dicitur habere ordinem [3].

(1) Mor. lib. XXXI, cap. 17, a med.
(2) Lib. De natura boni, cap. 4.
(3) Ita ut unum ab alio oriatur, aut unum sit alterius principium vel directivum.
(4) Tristitia hic stricte intelligenda est pro ea quæ concipitur de labore qui in Dei servitio aut virtutum exercitio adhibendus est, vocarique solet *acedia*.

Ad *tertium* dicendum, quod illa ratio procedit de capitali peccato, secundum quod dicitur a reatu pœnæ. Sic autem hic non loquimur.

ART. IV. — UTRUM CONVENIENTER DICANTUR SEPTEM VITIA CAPITALIA.

De his etiam Sent. II, dist. 42, quæst. II, art. 3, et De malo, quæst. VIII, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit dicendum septem esse vitia capitalia, quæ sunt inanis gloria, invidia, ira, avaritia, tristitia [4], gula, luxuria. Peccata enim virtutibus opponuntur. Virtutes autem principales sunt quatuor, ut supra dictum est (qu. LXI, art. 2 et 3). Ergo et vitia principalia sive capitalia non sunt nisi quatuor.

2. Præterea, passiones animæ sunt quædam causæ peccati, ut supra dictum est (quæst. LXXVII). Sed passiones animæ principales sunt quatuor, de quarum duabus nulla fit mentio inter prædicta peccata, scilicet de spe et timore; enumerantur autem aliqua vitia ad quæ pertinet delectatio et tristitia; nam delectatio pertinet ad gulam et luxuriam; tristitia vero ad acediam et invidiam. Ergo inconvenienter enumerantur principalia peccata.

3. Præterea, ira non est principalis passio. Non ergo debuit poni inter principalia vitia.

4. Præterea, sicut cupiditas sive avaritia est radix peccati, ita superbia est peccati initium, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.). Sed avaritia ponitur unum de septem vitiis capitalibus. Ergo superbia [5] inter vitia capitalia enumeranda esset.

5. Præterea, quædam peccata committuntur quæ ex nullo horum causari possunt: sicut cum aliquis errat ex ignorantia, vel cum aliquis ex aliqua bona intentione committit aliquod peccatum, puta cum aliquis furatur ut det eleemosynam. Ergo insufficienter capitalia vitia enumerantur.

Sed in *contrarium* est auctoritas Gregorii sic enumerantis [6].

(5) Sunt qui superbiam annumerant et octo ponunt vitia capitalia, ut Cassianus et illi de quibus 2 2, quæst. CXXXII, art. 4; alii septenarium numerum retinentes, vel sub inani gloria superbiam comprehendunt, vel inanem gloriam sub superbia, ut B. Thomas (II, dist. 41, qu. II ad 3, et De malo, quæst. VII, art. 1).
(6) Moral. lib. XXXI, cap. 17, versus fin.

CONCLUSIO. — Illa vitia dicuntur capitalia, quorum fines habent quasdam principales et primarias appetitum movendi rationes, pro quarum rationum septuplici distinctione, et ipsa capitalia vitia in septem numero distinguuntur, quæ sunt superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira et acedia.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), vitia capitalia dicuntur ex quibus alia oriuntur, præcipue secundum rationem causæ finalis. Hujusmodi autem origo potest attendi dupliciter: uno quidem modo secundum conditionem peccantis, qui sic dispositus est ut maxime afficiatur ad unum finem, ex quo ut plurimum in alia peccata procedat. Sed iste modus originis sub arte cadere non potest, eo quod infinitæ sunt particulares hominum dispositiones. Alio modo secundum naturalem habitudinem ipsorum finium ad invicem; et secundum hoc in pluribus unum vitium ex alio oritur. Unde iste modus originis sub arte cadere potest. Secundum hoc ergo illa vitia capitalia dicuntur, quorum fines habent quasdam primarias rationes movendi appetitum; et secundum harum rationum distinctionem distinguuntur capitalia vitia. — Movet autem aliquid appetitum dupliciter: uno modo directe et per se; et hoc modo bonum movet appetitum ad prosequendum, malum autem secundum eamdem rationem ad fugiendum. Alio modo indirecte, et quasi per aliud; sicut aliquis aliquod malum prosequitur propter aliquod bonum adjunctum, vel aliquod bonum fugit propter aliquod malum adjunctum. Bonum autem hominis est triplex; est enim primo quoddam bonum animæ, quod scilicet ex sola apprehensione rationem appetibilitatis habet, sicut excellentia laudis vel honoris, et hoc bonum inordinate prosequitur inanis gloria. Aliud est bonum corporis, et hoc vel pertinet ad conservationem individui, sicut cibus et potus, et hoc bonum inordinate prosequitur gula; aut ad conservationem speciei, sicut coitus, et ad hoc ordinatur luxuria. Tertium bonum est exterius, scilicet divitiæ, et ad hoc ordinatur avaritia. Et eadem quatuor vitia inordinate fugiunt quatuor mala contraria. — Vel aliter. Bonum præcipue movet appetitum ex hoc quod participat aliquid de proprietate felicitatis, quam naturaliter omnes appetunt. De cujus ratione est primo quædam perfectio; nam felicitas est perfectum bonum, ad quod pertinet excellentia vel claritas, quam appetit superbia vel inanis gloria. Secundo de ratione ejus est sufficientia, quam appetit avaritia in divitiis eam promittentibus. Tertio est de conditione ejus delectatio, sine qua felicitas esse non potest, ut dicitur [1], et hanc appetunt gula et luxuria. Quod autem aliquis bonum fugiat propter aliquod malum conjunctum, hoc contingit dupliciter: quia aut hoc est respectu boni proprii, et sic est acedia, quæ tristatur de bono spirituali propter laborem corporalem adjunctum; aut est de bono alieno, et hoc si sit sine insurrectione, pertinet ad invidiam, quæ tristatur de bono alieno, inquantum est impeditivum propriæ excellentiæ; aut est cum quadam insurrectione ad vindictam, et sic est ira. Et ad eadem vitia pertinet prosecutio mali oppositi [2].

Ad *primum* ergo dicendum, quod non est eadem ratio originis in virtutibus et vitiis. Nam virtutes causantur per ordinem appetitus ad rationem, vel etiam ad bonum incommutabile, quod est Deus; vitia autem oriuntur ex appetitu boni commutabilis. Unde non oportet quod principalia vitia opponantur principalibus virtutibus.

Ad *secundum* dicendum, quod timor et spes sunt passiones irascibilis. Omnes autem passiones irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis; quæ etiam omnes ordinantur quodammodo ad delectationem et tristitiam; et ideo delectatio et tristitia principaliter connumerantur in peccatis capitalibus, tanquam principalissimæ passiones, ut supra habitum est (quæst. xxv, art. 4).

Ad *tertium* dicendum, quod ira, licet non sit principalis passio, quia tamen habet specialem rationem appetitivi motus, prout aliquis impugnat bonum alterius sub ratione honesti, id est, justi vindicativi, ideo distinguitur ab aliis capitalibus vitiis.

Ad *quartum* dicendum, quod superbia

(1) Ethic. lib. I, cap. 7, et lib. X, cap. 6, 7 et 8.
(2) De singulis horum tractat B. Thomas in 2 2, De superbia et inani gloria, quæst. CXXXII et CLXII; De avaritia, quæst. CXVIII; De luxuria, quæst. CLIII; De invidia, quæst. XXXVI; De gula, quæst. CXLVIII; De ira, quæst. CLVIII; De acedia, quæst. XXXV.

dicitur esse *initium omnis peccati,* secundum rationem finis, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.), et secundum eamdem rationem accipitur principalitas vitiorum capitalium. Et ideo superbia, quasi universale vitium, non connumeratur aliis [1], sed magis ponitur velut " regina quædam omnium vitiorum ,, sicut Gregorius dicit [2]. Avaritia autem dicitur radix secundum aliam rationem, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.).

Ad *quintum* dicendum, quod ista vitia dicuntur capitalia, quia ex eis ut frequentius alia oriuntur. Unde nihil prohibet aliqua peccata interdum ex aliis causis oriri. Potest tamen dici quod omnia peccata quæ ex ignorantia proveniunt, possunt reduci ad accdiam, ad quam pertinet negligentia, qua aliquis recusat bona spiritualia acquirere propter laborem. Ignorantia enim quæ potest esse causa peccati, ex negligentia provenit, ut supra dictum est (qu. LXXVI, art. 1 et 2). Quod autem aliquis committat aliquod peccatum ex bona intentione, videtur ad ignorantiam pertinere, inquantum scilicet ignorat quod " non sunt facienda mala, ut eveniant bona. „

QUÆSTIO LXXXV.

DE EFFECTIBUS PECCATI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde consideraudum est de effectibus peccati; et primo quidem de corruptione boni naturæ; secundo de macula animæ; tertio de reatu pœnæ. Circa primum quæruntur sex: 1. Utrum bonum naturæ diminuatur per peccatum. — 2. Utrum totaliter tolli possit. — 3. De quatuor vulneribus quæ Beda ponit, quibus natura humana vulnerata est propter peccatum. — 4 Utrum privatio modi, speciei et ordinis sit effectus peccati. — 5. Utrum mors et alii defectus corporales sint effectus peccati. — 6. Utrum sint aliquo modo homini naturales.

ART. I. — UTRUM PECCATUM DIMINUAT BONUM NATURÆ [3].

De his etiam part. I. quæst. XLVIII, art. 4, et II, dist. 3, quæst. IV, art. 1 ad 5, et dist. 30, quæst. I, art. 1 ad 2, et III, dist. 20, art. 1, quæst. 1 ad 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 12, et De malo, qu. II, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non diminuat bonum naturæ. Peccatum enim hominis non est gravius quam peccatum dæmonis. Sed bona naturalia in dæmonibus manent integra post peccatum, ut Dionysius dicit [4]. Ergo peccatum etiam bonum naturæ humanæ non diminuit.

2. Præterea, transmutato posteriori, non transmutatur prius; manet enim substantia eadem, transmutatis accidentibus. Sed natura præexistit actioni voluntariæ. Ergo, facta deordinatione circa actionem voluntariam per peccatum, non transmutatur propter hoc natura, ita quod bonum naturæ diminuatur.

3. Præterea, peccatum est actus quidam; diminutio autem est passio. Nullum autem agens ex hoc ipso quod agit, patitur; potest autem contingere quod in unum agat, et ab alio patiatur. Ergo ille qui peccat, per peccatum non diminuit bonum suæ naturæ.

4. Præterea, nullum accidens agit in suum subjectum: quia quod patitur, est potentia ens; quod autem subjicitur accidenti, jam est actu ens secundum accidens illud. Sed peccatum est in bono naturæ, sicut accidens in subjecto. Ergo peccatum non diminuit bonum naturæ: diminuere enim quoddam agere est.

Sed *contra* est quod, sicut dicitur Lucæ X, *homo descendens ab Jerusalem in Jericho,* id est, in defectum peccati, " expoliatur gratuitis, et vulneratur in naturalibus,, ut Beda exponit [5]. Ergo peccatum diminuit bonum naturæ.

CONCLUSIO. — Inter naturæ bona, aliud (utpote originalis justitia) in totum sublatum est per peccatum; aliud (cujusmodi sunt principia naturæ ex quibus ipsa natura constituitur, et proprietates ex his causatæ; ut sunt potentiæ animæ et similia) nec sublatum est, nec diminutum per peccatum: aliud denique (cujusmodi est ipsa naturalis inclinatio ad virtutem) sublatum quidem non est, verum valde diminutum per peccatum.

Respondeo dicendum quod bonum naturæ humanæ potest tripliciter dici: primo ipsa principia naturæ, ex quibus ipsa natura constituitur, et proprietates ex his causatæ, sicut potentiæ animæ, et alia hujusmodi. Secundo, quia homo a

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac. Primus tamen omittit *aliis*. Editi: *Non quasi universale vitium connumeratur aliis*, etc.

(2) Moral. lib. XXXI, cap. 17, versus fin.

(3) Pelagius inter alios errores suos et hunc habuit quod diceret naturam humanam non esse per peccatum debilitatam et corruptam; quod damnavit concil. Trid. definiens (sess. V, can. 1), *totum Adam per suæ prævaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse.*

(4) De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 19.

(5) Ut habet Glossa ordin., sed non sub ejus nomine.

natura habet inclinationem ad virtutem, ut supra habitum est (q. LXIII, art. 1). Ipsa autem inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturæ. Tertio modo potest dici bonum naturæ, donum originalis justitiæ, quod fuit in primo homine collatum toti humanæ naturæ. Primum igitur bonum naturæ nec tollitur, nec diminuitur per peccatum. Tertium vero bonum naturæ totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturæ, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum[1]. Per actus enim humanos fit quædam inclinatio ad similes actus, ut supra dictum est (qu. LI, art. 2). Oportet autem quod ex hoc quod aliquid inclinatur ad unum contrariorum, diminuatur inclinatio ejus ad aliud. Unde cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quod homo peccat, diminuitur bonum naturæ, quod est inclinatio ad virtutem [2].

Ad *primum* ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de bono primo naturæ, quod est esse, vivere et intelligere, ut patet ejus verba intuenti.

Ad *secundum* dicendum, quod natura etsi sit prior quam voluntaria actio, tamen habet inclinationem ad quamdam voluntariam actionem. Unde ipsa natura secundum se non variatur propter variationem voluntariæ actionis; sed ipsa inclinatio variatur ex illa parte qua ordinatur ad terminum [3].

Ad *tertium* dicendum, quod actio voluntaria procedit ex diversis potentiis, quarum una est activa, et alia passiva Et ex hoc contingit quod per actiones voluntarias causatur aliquid, vel auferatur ab homine sic agente, ut supra dictum est (qu. LI, art. 2), cum de generatione habituum ageretur.

Ad *quartum* dicendum, quod accidens non agit effective in subjectum, agit tamen formaliter in ipsum, eo modo loquendi quo dicitur quod albedo facit album. Et sic nihil prohibet quod peccatum diminuat bonum naturæ; eo tamen modo quo est ipsa diminutio boni naturæ, inquantum pertinet ad inordinationem actus. Sed quantum ad inordinationem agentis, oportet dicere quod talis inordinatio causatur per hoc quod in actibus animæ aliquid est activum et aliquid passivum; sicut sensibile movet appetitum sensitivum, et appetitus sensitivus inclinat rationem et voluntatem, ut supra dictum est (qu. LXXVII, art. 1, et qu. LXXX, art. 1); et ex hoc causatur inordinatio non quidem ita quod accidens agat in proprium subjectum, sed secundum quod objectum agit in potentiam, et una potentia agit in aliam, et deordinat ipsam.

(1) Hinc hæc verba concilii Trident. (sess. VI, can. 1): *Tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum.*

(2) Idem docet S. Thomas (De malo, qu. II, art. 11), et in II, dist. 34, art. 5.

(3) Ita cum codd. Alcan. et Tarrac. editi passim. Edit. Rom., *ad Deum.*

ART. II. — UTRUM TOTUM BONUM HUMANÆ NATURÆ POSSIT AUFERRI PER PECCATUM [4].

De his etiam infra, quæst. XCIII, art. 6 ad 1, et part. I, quæst. XLVIII, art. 4, et Sent. II, dist. 6, art. 4 ad 3, et dist. 34, art. 5, et De malo, qu. II, art. 12, et Cont. gent. lib. III, cap. 118.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod totum bonum humanæ naturæ possit per peccatum auferri. Bonum enim naturæ humanæ finitum est, cum et ipsa natura humana sit finita. Sed quodlibet finitum totaliter consumitur, facta continua ablatione. Cum ergo bonum naturæ continue per peccatum diminui possit, videtur quod possit quandoque totaliter consumi.

2. Præterea, eorum quæ sunt unius naturæ, similis est ratio de toto et de partibus; sicut patet in aere, et in aqua, et carne, et omnibus corporibus similium partium. Sed bonum naturæ est totaliter uniforme. Cum igitur pars ejus possit auferri per peccatum, totum etiam per peccatum auferri posse videtur.

3. Præterea, bonum naturæ quod per peccatum minuitur, est habilitas ad virtutem. Sed in quibusdam propter peccatum habilitas prædicta totaliter tollitur, ut patet in damnatis, qui reparari ad virtutem non possunt, sicut nec cæcus ad visum. Ergo peccatum potest totaliter tollere bonum naturæ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [5] quod " malum non est nisi in bono. "

(4) Doctrina quam in hoc articulo tradit S. Doctor omnino adversatur systemati Lutheri, Calvini et etiam jansenistarum qui voluerunt naturam humanam ita fuisse a peccato originali obtruncatam ut quasdam ex suis facultatibus naturales amiserit, et præcipue liberum arbitrium quod fuerat omnino extinctum.

(5) Enchir. cap. 13 et 14.

Sed malum culpæ non potest esse in bono virtutis vel gratiæ, quia est ei contrarium. Ergo oportet quod sit in bono naturæ. Non ergo totaliter tollit ipsum.

CONCLUSIO. — Quemadmodum per peccatum fieri non potest ut homo desinat esse rationalis; ita bonum naturæ, quod est naturalis inclinatio ad virtutem, homini conveniens ex hoc ipso quod rationalis est, non potest per peccatum ab eo in totum auferri.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), bonum naturæ quod per peccatum diminuitur, est naturalis inclinatio ad virtutem; quæ quidem convenit homini ex hoc ipso quod rationalis est; ex hoc enim habet quod secundum rationem operetur, quod est agere secundum virtutem. Per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli quod sit rationalis, quia jam non esset capax peccati. Unde non est possibile quod prædictum naturæ bonum totaliter tollatur. Cum autem inveniatur hujusmodi bonum continue diminui per peccatum, quidam ad hujus manifestationem usi sunt quodam exemplo, in quo invenitur aliquod finitum in infinitum diminui, et tamen nunquam totaliter consumi. Dicit enim Philosophus [1], quod si ab aliqua magnitudine finita continue auferatur aliquid secundum eamdem quantitatem, totaliter tandem consumetur; puta si a quacumque quantitate finita semper subtraxero mensuram palmi. Si vero fiat subtractio secundum eamdem proportionem, et non secundum eamdem quantitatem, poterit in infinitum subtrahi; puta si quantitas dividatur in duas partes, et a dimidio subtrahatur dimidium, ita poterit in infinitum procedi: ita tamen quod semper quod posterius subtrahitur, erit minus eo quod prius subtrahebatur. Sed hoc in proposito non habet locum. Non enim sequens peccatum minus diminuit bonum naturæ quam præcedens, sed forte magis, si sit gravius. Et ideo aliter est dicendum quod prædicta inclinatio intelligitur ut media inter duo: fundatur enim, sicut in radice, in natura rationali, et tendit in bonum virtutis, sicut in terminum et finem. Dupliciter igitur potest intelligi ejus diminutio: uno modo ex parte radicis; alio modo ex parte termini. Primo quidem modo non diminuitur per peccatum, eo quod peccatum non diminuit ipsam naturam, ut supra dictum est (art. præc.). Sed diminuitur secundo modo, inquantum scilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum. Si autem primo modo diminueretur, oporteret quod quandoque totaliter consumeretur, natura rationali totaliter consumpta. Sed quia diminuitur ex parte impedimenti, quod apponitur ne pertingat ad terminum; manifestum est quod diminui quidem potest in infinitum, quia in infinitum possunt impedimenta apponi; secundum quod homo potest in infinitum addere peccatum peccato; non tamen potest totaliter consumi, quia semper manet radix talis inclinationis; sicut patet de diaphano corpore, quod quidem habet inclinationem ad susceptionem lucis ex hoc ipso quod est diaphanum; diminuitur autem hæc inclinatio, vel habilitas ex parte nebularum supervenientium, cum tamen semper maneat in radice naturæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod objectio illa procedit quando fit diminutio per subtractionem; hic autem fit diminutio per appositionem impedimenti: quod neque tollit, neque diminuit radicem inclinationis, ut dictum est (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quod inclinatio naturalis est quidem tota uniformis, sed tamen habet respectum et ad principium et ad terminum: secundum quam diversitatem quodammodo diminuitur et quodammodo non diminuitur.

Ad *tertium* dicendum, quod etiam in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem; alioquin non esset in eis remorsus conscientiæ. Sed quod non reducatur in actum, contingit quia deest gratia secundum divinam justitiam [2]; sicut etiam in cæco remanet aptitudo ad videndum in ipsa radice naturæ, inquantum est animal naturaliter habens visum; sed non reducitur in actum, quia deest causa quæ reducere possit, formando organum, quod requiritur ad videndum.

(1) Physic. lib. I, text. 37.

(2) Illa impossibilitas ad gratiam, ait S. Doctor, non est ex totali subtractiva habilitatis seu inclinationis naturalis ad bonum, sed ex obstinatione voluntatis in malo, et ex immobilitate divinæ sententiæ (De malo, quæst. II, art. 12 ad 6).

ART. III. — UTRUM CONVENIENTER PONANTUR VULNERA NATURÆ EX PECCATO CONSEQUENTIA, INFIRMITAS, IGNORANTIA, MALITIA ET CONCUPISCENTIA [1].

De his etiam infra, art. 5 corp., et De malo, qu. II, art. 2 corp., fin. et Gal. III, lect. 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ponantur vulnera naturæ esse ex peccato consequentia, scilicet " infirmitas, ignorantia, malitia et concupiscentia. „ Non enim idem est effectus et causa ejusdem. Sed ista ponuntur causæ peccatorum, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXVI, art. 1, et qu. LXXVII, art. 3 et 5, et qu. LXXVIII). Ergo non debent poni inter effectus peccati.

2. Præterea, malitia nominatur quoddam peccatum. Non ergo debet poni inter effectus peccati.

3. Præterea, concupiscentia est quiddam naturale, cum sit actus virtutis concupiscibilis. Sed illud quod est naturale, non debet poni vulnus naturæ. Ergo concupiscentia non debet poni vulnus naturæ.

4. Præterea, dictum est (qu. LXXVII, art. 3), quod idem est peccare ex infirmitate, et ex passione. Sed concupiscentia passio quædam est. Ergo non debet contra infirmitatem dividi.

5. Præterea, Augustinus in libro De natura et gratia [2] et libro I Retract. [3] ponit duo pœnalia animæ peccantis, scilicet " ignorantiam et difficultatem, „ ex quibus oritur " error et cruciatus; „ quæ quidem quatuor non concordant istis quatuor. Ergo videtur quod alterum eorum insufficienter ponatur.

In *contrarium* autem est auctoritas Bedæ [4].

CONCLUSIO. — Quatuor sunt potentiæ animæ, quæ ut virtutum, ita et vitiorum subjecta esse possunt; pro quarum debito ordine per peccatum destitutarum (quæ destitutio vulneratio naturæ dicitur) numero, quatuor naturæ vulnera (ignorantia in intellectu, malitia in voluntate, infirmitas in irascibili, et concupiscentia in concupiscibili) convenienter enumerantur.

Respondeo dicendum quod per justitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animæ vires; et ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subjecta. Hæc autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis, sicut jam dictum est (quæst. LXXXI, art. 2). Et ideo omnes vires animæ remanent quodammodo destitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem; et ipsa destitutio vulneratio naturæ dicitur. Sunt autem quatuor potentiæ animæ quæ possunt esse subjecta virtutum, ut supra dictum est (qu. LXXIV); scilicet ratio, in qua est prudentia; voluntas, in qua est justitia; irascibilis, in qua est fortitudo; concupiscibilis, in qua est temperantia. Inquantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiæ; inquantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiæ; inquantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis; inquantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiæ. Sic igitur ista quatuor sunt vulnera inflicta toti humanæ naturæ ex peccato primi parentis. Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in unoquoque diminuitur per peccatum actuale, ut ex dictis patet (art. 1 et 2 hujus quæst.), etiam ista sunt quatuor vulnera ex aliis peccatis consequentia, inquantum scilicet per peccatum et ratio hebetatur præcipue in agendis, et voluntas induratur ad bonum, et major difficultas bene agendi accrescit, et concupiscentia magis exardescit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod nihil prohibet id quod est effectus unius peccati, esse alterius peccati causam. Ex hoc enim quod anima deordinatur per peccatum præcedens, facilius inclinatur ad peccandum.

Ad *secundum* dicendum, quod malitia non sumitur hic pro peccato, sed pro quadam pronitate voluntatis ad malum, secundum quod dicitur Genes. VIII, 21: *Proni sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua.*

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut su-

(1) Circa hanc quæstionem adest controversia inter theologos. Alii censent hominem qualis ex Adam nascitur, non aliter ab homine qui in puris naturalibus crearetur distingui quam sicut distinguitur vestitus spoliatus a nudo qui nunquam fuit vestitus. Aliis vero potius videtur assentiendum, addit Sylvius, qui existimant prædicta vulnera aliquid superaddere potentiis præter privationem justitiæ originalis, ita ut homo qualis ex Adam nascitur, sic differat ab homine qui in puris naturalibus creatur, sicut differt spoliatus simul et vulneratus a nudo.

(2) Cap. 67, a med. (3) Cap. 9, a med.

(4) Quo loco non occurrit.

pra dictum est (quæst. LXXXII, art. 3 ad 1), concupiscentia intantum est naturalis homini, inquantum subditur rationi: quod autem excedat limites rationis, hoc est homini contra naturam.

Ad *quartum* dicendum, quod infirmitas communiter potest dici omnis passio, inquantum debilitat robur animæ, et impedit rationem. Sed Beda accipit infirmitatem stricte, secundum quod opponitur fortitudini, quæ pertinet ad irascibilem.

Ad *quintum* dicendum, quod difficultas, quæ ponitur ab Augustino, includit ista tria quæ pertinent ad appetitivas potentias, scilicet " malitiam, infirmitatem et concupiscentiam. „ Ex his enim tribus contingit quod aliquis non facile tendit in bonum. Error autem et dolor sunt vulnera consequentia: ex hoc enim aliquis dolet quod infirmatur circa ea quæ concupiscit.

ART. IV. — UTRUM PRIVATIO MODI, SPECIEI ET ORDINIS SIT EFFECTUS PECCATI.

De his etiam De ver. quæst. I, art. 8 ad 12.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod privatio modi, speciei et ordinis non sit effectus peccati. Dicit enim Augustinus [1], quod " ubi hæc tria magna sunt, magnum bonum est; ubi parva, parvum; ubi nulla, nullum. „ Sed peccatum non annullat bonum naturæ. Ergo non privat modum, speciem et ordinem.

2. Præterea, nihil est causa sui ipsius. Sed peccatum est " privatio modi, speciei et ordinis, „ ut Augustinus dicit [2]. Ergo privatio modi, speciei et ordinis non est effectus peccati.

3. Præterea, diversa peccata diversos habent effectus. Sed modus, species et ordo, cum sint quædam diversa, diversas privationes habere videntur. Ergo per diversa peccata privantur. Non ergo est effectus cujuslibet peccati privatio modi, speciei et ordinis.

Sed *contra* est quod peccatum est in anima, sicut infirmitas in corpore, secundum illud Psal. VI, 3: *Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum.* Sed infirmitas privat modum, speciem et ordinem ipsius corporis. Ergo peccatum privat modum, speciem et ordinem animæ.

CONCLUSIO. — Qualicumque bono quomodocumque privet originale peccatum, seu actuale, eo ipso privat modo, specie et ordine.

Respondeo dicendum quod, sicut in primo dictum est (quæst. V, art. 5), modus, species et ordo consequuntur unumquodque bonum creatum, inquantum hujusmodi, et etiam unumquodque ens. Omne enim esse [3] et bonum consideratur per aliquam formam, secundum quam sumitur species. Forma autem uniuscujusque rei, qualiscumque sit, sive substantialis, sive accidentalis, est secundum aliquam mensuram; unde [4] dicitur quod " formæ rerum sunt sicut numeri; „ et ex hoc habet modum quemdam, qui mensuram respicit. Ex forma vero sua unumquodque ordinatur ad aliud. Sic igitur secundum diversos gradus bonorum sunt diversi gradus modi, speciei et ordinis. Est ergo quoddam bonum pertinens ad ipsam substantiam naturæ, quod habet suum modum, speciem et ordinem; et illud nec privatur nec diminuitur per peccatum. Est etiam quoddam bonum naturalis inclinationis; et hoc etiam habet suum modum, speciem et ordinem; et hoc diminuitur per peccatum, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.), sed non totaliter tollitur. Est etiam quoddam bonum virtutis et gratiæ, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem; et hoc totaliter tollitur per peccatum mortale [5]. Est etiam quoddam bonum quod est ipse actus ordinatus, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem; et hujus privatio est essentialiter ipsum peccatum. Et sic patet qualiter peccatum est privatio modi, et speciei, et ordinis; et privat vel diminuit modum, speciem et ordinem.

Unde patet responsio ad duo prima.

Ad *tertium* dicendum, quod modus, species et ordo se consequuntur, sicut ex dictis patet (in corp. art.). Unde simul privantur et diminuuntur.

(1) Lib. De natura boni, cap. 3, circa fin.
(2) Ibid. cap. 36 et 37.
(3) Ita cum cod. Alcan. aliisque editi fere omnes. Garcia depravatam putat lectionem; cur? *Pro esse*, habet *ens* edit. Patav. an. 1698.
(4) Metaph. lib. VIII, text. 10.
(5) Hoc bonum tollitur per peccatum mortale, quatenus est bonum perfectum; nam, quamvis fides et spes secundum se non tollantur per quodlibet peccatum mortale, tolluntur tamen totaliter secundum rationem perfectæ virtutis.

ART. V. — UTRUM MORS ET ALII CORPORALES DEFECTUS SINT EFFECTUS PECCATI [1].

De his etiam 2 2, quæst. CLXIV, et Sent. II, dist. 30, quæst. I, art. 1, et III, dist. 16, quæst. I, art. 1, et IV, prol. princ et dist. 4, quæst. III, art. 1, qu. V, et Cont. gent. lib. IV, cap. 52, et De mal., quæst. V, art. 4, et Opusc. III, cap. 197, 198, 199, 241, 242, et Rom. III, lect. 3, et Hebr. IX, fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod mors et alii corporales defectus non sint effectus peccati. Si enim causa fuerit æqualis, et effectus erit æqualis. Sed hujusmodi defectus non sunt æquales in omnibus, sed in quibusdam hujusmodi defectus magis abundant; cum tamen peccatum originale sit in omnibus æquale, sicut dictum est (q. LXXXII, art. 4), cujus videntur hujusmodi defectus maxime esse effectus. Ergo mors et hujusmodi defectus non sunt effectus peccati.

2. Præterea, remota causa, removetur effectus. Sed remoto omni peccato per baptismum vel pœnitentiam, non removentur hujusmodi defectus. Ergo non sunt effectus peccati.

3. Præterea, peccatum actuale habet plus de ratione culpæ quam originale. Sed peccatum actuale non transmutat naturam corporis ad aliquem defectum. Ergo multo minus peccatum originale. Non ergo mors et alii defectus corporales sunt effectus peccati.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [2]: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.*

CONCLUSIO. — Mors cæterique in humana natura corporales defectus (cum sint præter intentionem peccantis) per se effectus peccati primi parentis dici nequeunt, sed per accidens tantum, prout removens prohibens causæ nomen sortitur, quia scilicet per peccatum primi parentis sublatâ est originalis justitia, quæ omnem deordinationem et defectum prohibebat.

Respondeo dicendum quod aliquid est causa alterius dupliciter: uno modo quidem per se, alio modo per accidens. Per se quidem est causa alterius quod secundum virtutem suæ naturæ vel formæ producit effectum; unde sequitur quod effectus sit per se intentus a causa. Unde cum mors et hujusmodi defectus sint præter intentionem peccantis, manifestum est quod peccatum non est per se causa istorum defectuum. Per accidens autem aliquid est causa alterius, si sit causa removens prohibens; sicut dicitur [3], quod divellens columnam, per accidens movet lapidem columnæ superpositum; et hoc modo peccatum primi parentis est causa mortis, et omnium hujusmodi defectuum in natura humana, inquantum per peccatum primi parentis sublata est originalis justitia, per quam non solum inferiores animæ vires continebantur sub ratione absque omni deordinatione, sed totum corpus continebatur sub anima absque omni defectu, ut in primo habitum est (quæst. XCVII, art. 1). Et ideo, subtracta hac originali justitia per peccatum primi parentis, sicut vulnerata est humana natura quantum ad animam per deordinationem potentiarum, ut supra dictum est (art. præc. et qu. LXXXIII, art. 3), ita etiam est corruptibilis effecta per deordinationem ipsius corporis. Subtractio autem originalis justitiæ habet rationem pœnæ, sicut etiam subtractio gratiæ. Unde etiam mors et omnes defectus corporales consequentes sunt quædam pœnæ originalis peccati. Et quamvis hujusmodi defectus non sint intenti a peccante, sunt tamen ordinati secundum justitiam Dei punientis [4].

Ad *primum* ergo dicendum, quod æqualitas causæ per se causat æqualem effectum. Augmentata enim vel diminuta causa per se, augetur vel diminuitur effectus. Sed æqualitas causæ removentis prohibens non ostendit æqualitatem effectuum; si quis enim æquali impulsu divellat duas columnas, non sequitur quod lapides superpositi æqualiter moveantur; sed ille velocius movebitur qui gravior erit secundum proprietatem suæ naturæ, cui relinquitur remoto prohibente. Sic igitur, remota originali justitia, natura corporis hu-

(1) Pelagius inter alios errores docuit primum hominem, etiamsi non peccasset, moriturum fuisse; sed doctrina B. Thomæ fide certa est: *Quicumque dicit: Adam primum hominem mortalem factum ita, ut, sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore; hoc est de corpore exiret non peccati merito, sed necessitate naturæ; anathema sit* (Concil. Milev. can. 1).

(2) Rom. v, 11. (3) Phys. lib. VIII, text. 32.

(4) His conformiter S. Thomas scribit (De malo, quæst. v, art. 4): Absque dubio, secundum fidem catholicam tenendum est quod mors et omnes hujusmodi defectus præsentis vitæ sunt pœna peccati originalis.

mani relicta est sibi; et secundum hoc, secundum diversitatem naturalis complexionis, quorumdam corpora pluribus defectibus subjacent; quorumdam vero paucioribus, quamvis existente originali peccato æquali [1].

Ad *secundum* dicendum, quod culpa originalis et actualis removetur ab eodem, a quo etiam removentur et hujusmodi defectus, secundum illud Apostoli [2]: *Vivificabit mortalia corpora vestra per inhabitantem Spiritum ejus in vobis.* Sed utrumque fit secundum ordinem divinæ sapientiæ congruo tempore. Oportet enim quod ad immortalitatem et impassibilitatem gloriæ, quæ in Christo inchoata est, et per Christum nobis acquisita, perveniamus conformati prius passionibus ejus. Unde oportet quod ad tempus ejus passibilitas in nostris corporibus remaneat ad impassibilitatem gloriæ promerendam conformiter Christo.

Ad *tertium* dicendum, quod in peccato actuali duo possumus considerare, scilicet ipsam substantiam actus, et rationem culpæ. Ex parte quidem substantiæ actus potest peccatum actuale aliquem defectum corporalem causare, sicut ex superfluo cibo aliqui infirmantur et moriuntur; sed ex parte culpæ privat gratiam, quæ datur homini ad rectificandum animæ actus, non autem ad cohibendum defectus corporales, sicut originalis justitia cohibebat. Et ideo peccatum actuale non causat hujusmodi defectus, sicut originale.

ART. VI. — UTRUM MORS ET ALII DEFECTUS SINT NATURALES HOMINI [3].

De his etiam Sent. II, dist. 30, quæst. I, art. 1 corp., fin. et ad 1, et III, dist. 16, quæst. I, art. 1 ad 3, et De malo, quæst. V, art. 5, et Rom. V, lect. 3, et Hebr. IX.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod mors et hujusmodi defectus sint homini naturales. Corruptibile enim et incorruptibile differunt genere, ut dicitur [4]. Sed homo est ejusdem generis cum aliis animalibus, quæ sunt naturaliter corruptibilia. Ergo homo est naturaliter corruptibilis.

2. Præterea, omne quod est compositum ex contrariis, est naturaliter corruptibile, quasi habens in se causam corruptionis suæ. Sed corpus humanum est hujusmodi. Ergo est naturaliter corruptibile.

3. Præterea, calidum naturaliter consumit humidum. Vita autem hominis conservatur per calidum et humidum. Cum igitur operationes vitæ expleantur per actum caloris naturalis, ut dicitur [5], videtur quod mors et hujusmodi defectus sint homini naturales.

1. Sed *contra*, quidquid est homini naturale, Deus in homine fecit. Sed *Deus mortem non fecit*, ut dicitur Sap. I, 13. Ergo mors non est homini naturalis.

2. Præterea, id quod est secundum naturam, non potest dici pœna nec malum, quia unicuique rei est conveniens id quod ei est naturale. Sed mors et hujusmodi defectus sunt pœna peccati originalis, ut supra dictum est (art. præc.). Ergo non sunt homini naturales.

3. Præterea, materia proportionatur formæ, et quælibet res suo fini. Finis autem hominis est beatitudo perpetua, ut supra dictum est (in procem. hujus part., et qu. III, art. 8). Forma etiam humani corporis est anima rationalis, quæ est incorruptibilis, ut habitum est (part. I, quæst. LXXV, art. 6). Ergo corpus humanum est naturaliter incorruptibile.

CONCLUSIO. — Quanquam mors, aliique corporales defectus sint contra naturam particularem; sunt tamen secundum naturam universalem homini naturales, non quidem a parte formæ, sed materiæ.

Respondeo dicendum quod de unaquaque re corruptibili dupliciter loqui possumus: uno modo secundum naturam universalem; alio modo secundum naturam particularem. Natura quidem particularis est propria virtus activa et conservativa uniuscujusque rei, et secundum hanc omnis corruptio et defectus est contra naturam, ut dicitur [6], quia hujusmodi virtus intendit esse et conservationem ejus cujus est. Natura vero universalis est virtus activa in aliquo universali principio naturæ, puta in aliquo cælestium corporum, vel alicujus superioris substantiæ, secundum quod etiam Deus a quibusdam dicitur natura

(1) Conf. ea de re De malo, quæst. V, art. 4, et 2 2. quæst. CLXIV, art. 1.
(2) Rom. VIII, 11.
(3) In hoc articulo S. Doctor hæc verba sacræ Scripturæ interpretatur (Sap. II): *Deus creavit hominem inexterminabilem.* (4) Met. lib. X, text 26.
(5) De anima, lib. II, text. 50.
(6) De cælo, lib. II text. 37.

naturans [1]; quæ quidem virtus intendit bonum et conservationem universi, ad quod exigitur alternatio generationis et corruptionis in rebus; et secundum hoc corruptiones et defectus rerum sunt naturales, non quidem secundum inclinationem formæ, quæ est principium essendi et perfectionis, sed secundum inclinationem materiæ, quæ proportionaliter attribuitur tali formæ secundum distributionem universalis agentis. Et quamvis omnis forma intendat perpetuum esse, quantum potest, nulla tamen forma rei corruptibilis potest assequi perpetuitatem sui, præter animam rationalem, eo quod ipsa non est subjecta omnino materiæ corporali, sicut aliæ formæ; quinimo habet propriam operationem immaterialem, ut in primo habitum est (qu. LXXV, art. 2, et q. LXXVI, art. 1 ad 4). Unde ex parte suæ formæ naturalior est homini incorruptio quam aliis rebus corruptibilibus. Sed quia et ipsa habet materiam ex contrariis compositam, ex inclinatione materiæ sequitur corruptibilitas in toto. Et secundum hoc homo est naturaliter corruptibilis secundum naturam materiæ sibi relictæ [2], sed non secundum naturam formæ. — Tres autem primæ rationes procedunt ex parte materiæ; aliæ vero tres ex parte formæ. Unde ad earum solutionem considerandum est, quod forma hominis, quæ est anima rationalis, secundum suam incorruptibilitatem, proportionata est suo fini, qui est beatitudo perpetua; sed corpus humanum, quod est corruptibile [3], secundum suam naturam consideratum, quodammodo proportionatum est suæ formæ, et quodammodo non. Duplex enim conditio potest attendi in aliqua materia: una scilicet quam agens eligit, alia quæ non est ab agente electa, sed est secundum conditionem naturalem materiæ; sicut faber ad faciendum cultellum eligit materiam duram et ductilem, quæ subtiliari possit, ut sit apta incisioni, et secundum hanc conditionem ferrum est materia proportionata cultello; sed hoc quod ferrum sit frangibile, et rubiginem contrahens, consequitur ex naturali dispositione ferri; nec hoc eligit artifex in ferro, sed magis repudiaret, si posset; unde hæc dispositio materiæ non est proportionata intentioni artificis, nec intentioni artis. Similiter corpus humanum est materia electa a natura quantum ad hoc quod est temperatæ complexionis, ut possit esse convenientissimum organum tactus et aliarum virtutum sensitivarum et motivarum; sed quod sit corruptibile, hoc est ex conditione materiæ; nec est electum a natura; quin potius natura eligeret materiam incorruptibilem, si posset. Sed Deus, cui subjacet omnis natura, in ipsa institutione hominis supplevit defectum naturæ; et dono justitiæ originalis dedit corpori incorruptibilitatem quamdam, ut in primo dictum est (qu. XCVII, art. 1). Et secundum hoc dicitur quod *Deus mortem non fecit*, et quod mors est pœna peccati.

Unde patet responsio ad objecta.

(1) Natura naturans, creatrix, universalis est Deus. Natura naturata est rerum omnium creatarum complexus.

(2) Additur *sibi relictæ*, quia secundum naturam materiæ non sibi seu naturali suæ conditioni relictæ, sed consideratæ cum illis donis quibus eam Deus ab initio instituit, non est naturalis.

QUÆSTIO LXXXVI.

DE MACULA PECCATI, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de macula peccati; et circa hoc quæruntur duo: 1. Utrum macula animæ sit effectus peccati. — 2. Utrum remaneat in anima post actum peccati.

ART. I. — UTRUM PECCATUM CAUSET ALIQUAM MACULAM IN ANIMA [4].

De his etiam infra, quæst. LXXXIX, art. 1, et 2 2, quæst. LXXVII, art. 6 corp., et Sent. IV, dist. 18, quæst. 1, art. 2, quæst. 1 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non causet aliquam maculam in anima. Natura enim superior non potest inquinari ex contactu naturæ inferioris; unde " radius solaris non inquinatur per tactum corporum fœtidorum, „ ut Augustinus dicit in libro Contra quinque hæreses [5]. Sed anima humana est multo superioris naturæ quam res commutabiles, ad quas

(3) Ita cum codd. Tarrac et Alcan. editi passim. Edit. Rom., *incorruptibile*.

(4) Macula peccati, ait Billuart, non est reatus pœnæ, ut volunt Scotus et Durandus, neque denominatio pure extrinseca ab actuali peccato præterito, ut vult Vasquez, neque positivus habitus, aut dispositio inclinans in bonum commutabile, ut volunt Martinus, Nunno et alii; sed ut privatio nitoris qui deberet esse in anima.

(5) Cap. 5, a med.

peccando convertitur. Ergo ex eis maculam non contrahit peccando.

2. Præterea, peccatum est principaliter in voluntate, ut supra dictum est (qu. LXXIV, art. 1 et 2); voluntas autem est in ratione, ut dicitur [1]. Sed ratio sive intellectus non maculatur ex consideratione quarumcumque rerum, sed magis perficitur. Ergo nec voluntas ex peccato maculatur.

3. Præterea, si peccatum maculam causat, aut macula illa est aliquid positive, aut est privatio pura. Si sit aliquid positive, non potest esse nisi dispositio vel habitus; nihil enim aliud videtur ex actu causari. Dispositio autem et habitus non est; contingit enim remota dispositione vel habitu, adhuc remanere maculam, ut patet in eo qui peccavit mortaliter prodigalitate, et postea transmutatur mortaliter peccando in habitum vitii oppositi. Non ergo macula ponit aliquid positive in anima. Similiter etiam nec est privatio pura, quia omnia peccata eveniunt ex parte aversionis et privationis gratiæ. Sequeretur ergo quod omnium peccatorum esset una macula. Ergo macula non est effectus peccati.

Sed *contra* est quod dicitur Eccli. XLVII, vers. 22 Salomoni: *Dedisti maculam in gloria tua;* et Ephes. V, 27: *Ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam aut rugam,* et utrobique loquitur de macula peccati. Ergo macula est effectus peccati.

CONCLUSIO. — Carentia nitoris, quem ex lumine rationis, et ex gratia Dei anima pii hominis habet, macula peccati metaphorice dicitur.

Respondeo dicendum quod macula proprie dicitur in corporalibus, quando aliquod corpus nitidum perdit suum nitorem ex contactu alterius corporis, sicut vestis, et aurum, et argentum, aut aliud hujusmodi. In rebus autem spiritualibus ad similitudinem hujus oportet maculam dici. Habet autem anima hominis duplicem nitorem, unum quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus; alium vero ex refulgentia divini luminis, scilicet sapientiæ et gratiæ, per quam etiam homo perficitur ad bene et decenter agendum. Est autem quasi quidam animæ tactus, quando inhæret aliquibus rebus per amorem. Cum autem peccat, adhæret aliquibus rebus contra lumen rationis, et divinæ legis, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXI, art. 6). Unde ipsum detrimentum nitoris ex tali contactu proveniens macula animæ metaphorice vocatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod anima non inquinatur ex rebus inferioribus virtute earum, quasi agentibus eis in animam; sed magis e converso anima sua actione se inquinat, inordinate eis inhærendo contra lumen rationis et divinæ legis.

Ad *secundum* dicendum, quod actio intellectus perficitur secundum quod res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius intellectus, et ideo intellectus ex eis non inficitur, sed magis perficitur. Sed actus voluntatis consistit in motu ad ipsas res, ita quod amor rei amatæ animam conglutinat; et ex hoc anima maculatur, quando inordinate inhæret, secundum illud Oseæ IX, 10: *Facti sunt abominabiles, sicut ea quæ dilexerunt.*

Ad *tertium* dicendum, quod macula non est aliquid positive in anima, nec significat privationem solam, sed significat privationem quamdam nitoris animæ in ordine ad suam causam, quæ est peccatum [2]; et ideo diversa peccata diversas maculas inducunt: et est simile de umbra, quæ est privatio luminis ex objecto alicujus corporis, et secundum diversitatem corporum objectorum diversificantur umbræ [3].

ART. II. — UTRUM MACULA MANEAT IN ANIMA POST ACTUM PECCATI.

De his etiam infra, quæst. LXXXVII, art. 6 corp. et ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod macula non maneat in anima post actum peccati. Nihil enim manet in anima post actum, nisi habitus vel dispositio. Sed macula non est habitus vel dispositio, ut supra habitum est (art.

(1) De anima, lib. III, text. 42.

(2) Ita S. Thomas (part. III, quæst. LXXXIX, art. 1, et in II, dist. 32, quæst. II, art. 1, et dist. 42, quæst. I, art. 1 ad 3, et in III, dist. 36, art. 5 ad 2, et in IV, dist. 18, quæst. I, art. 2).

(3) Cum omnium peccatorum mortalium genera hoc commune habeant quod gratiam tollunt, non tamen omnium est una macula, sed diversa secundum quod defectus gratiæ ad diversas causas refertur. Unde defectus gratiæ ex actu luxuriæ proveniens, est macula illius peccati, et sic de aliis (S. Thom. in II, dist. 32, art. 1 ad 2).

præc., arg. 3). Ergo macula non manet in anima post actum peccati.

2. Præterea, hoc modo se habet macula ad peccatum, sicut umbra ad corpus, ut supra dictum est (art. præc. ad 4). Sed transeunte corpore non manet umbra. Ergo et transeunte actu peccati, non manet macula.

3. Præterea, omnis effectus dependet ex sua causa. Causa autem maculæ est actus peccati. Ergo, remoto actu peccati, non remanet macula in anima.

Sed *contra* est quod dicitur Josue XXII, vers. 17 : *An parum est vobis, quia peccastis in Beelphegor, et usque in præsentem diem macula hujus sceleris in vobis permanet?*

CONCLUSIO. — Quum macula denotet nitoris defectum quemdam, propter recessum a lumine rationis vel divinæ legis; certum est eam in anima remanere, donec per contrarium motum ad lumen rationis legisque divinæ (quod fit per gratiam) homo redeat.

Respondeo dicendum quod macula peccati remanet in anima etiam transeunte actu peccati [1]. Cujus ratio est, quia macula, sicut dictum est (art. præc.), importat quemdam defectum nitoris propter recessum a lumine rationis vel divinæ legis. Et ideo quamdiu homo manet extra hujusmodi lumen, manet in eo macula peccati; sed postquam redit ad lumen rationis, et ad lumen divinum, quod fit per gratiam, tunc macula cessat. Licet autem cesset actus peccati, quo homo discessit a lumine rationis vel legis divinæ, non tamen statim homo ad illud redit in quo fuerat; sed requiritur aliquis motus voluntatis contrarius primo motui; sicut si aliquis sit distans alicui per aliquem motum, non statim cessante motu fit ei propinquus, sed oportet quod appropinquet rediens per motum contrarium.

Ad *primum* ergo dicendum, quod post actum peccati nihil positive remanet in anima, nisi dispositio vel habitus; remanet tamen aliquid privative, scilicet privatio conjunctionis ad divinum lumen.

Ad *secundum* dicendum, quod transeunte obstaculo corporis, remanet corpus diaphanum in æquali propinquitate et habitudine ad corpus illuminans : et ideo statim umbra transit; sed remoto actu peccati, non remanet anima in eadem habitudine ad Deum. Unde non est similis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quod actus peccati facit distantiam a Deo; quam quidem distantiam sequitur defectus nitoris hoc modo, sicut motus localis facit localem distantiam. Unde sicut cessante motu locali, non tollitur distantia localis, ita nec cessante actu peccati, tollitur macula.

QUÆSTIO LXXXVII.

DE REATU PŒNÆ, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de reatu pœnæ; et primo de ipso reatu; secundo de mortali et veniali peccato, quæ distinguuntur secundum reatum. Et circa primum quæruntur octo: 1. Utrum reatus pœnæ sit effectus peccati. — 2. Utrum peccatum possit esse pœna alterius peccati. — 3. Utrum aliquod peccatum faciat reum æterna pœna. — 4 Utrum faciat reum pœna infinita secundum quantitatem. — 5. An omne peccatum faciat reum æterna et infinita pœna. — 6. Utrum reatus pœnæ possit remanere post peccatum. — 7. Utrum omnis pœna inferatur pro aliquo peccato. — 8. Utrum unus sit reus pœnæ pro peccato alterius.

ART. I. — UTRUM REATUS PŒNÆ SIT EFFECTUS PECCATI [3].

De his etiam Sent. II, dist. 30, quæst. I, art. 2 corp. et dist. 22, quæst. I, art. 1 corp. et dist. 42, quæst. I, art. 2 corp., et in Exposit. litt.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod reatus pœnæ non sit effectus peccati. Quod enim per accidens se habet ad aliquid, non videtur esse proprius effectus ejus. Sed reatus pœnæ per accidens se habet ad peccatum, cum sit præter intentionem peccantis. Ergo reatus pœnæ non est effectus peccati.

2. Præterea, malum non est causa boni. Sed pœna bona est, cum sit justa, et a Deo. Ergo non est effectus peccati, quod est malum.

3. Præterea, Augustinus dicit [4], quod

(1) Hinc damnata est illa propositio : *In peccato duo sunt, actus et reatus; transeunte actu, nihil remanet nisi reatus, sive obligatio ad pœnam* (est 56 inter Baianas).

(2) Ita communiter. Cod. Alcan., *affectus*, eumdem cum aliis Mss. et editis verborum ordinem retinens. Garcia sic ponenda censet : *Actus peccati facit distantiam a Deo hoc modo sicut motus localis facit distantiam localem; quam quidem distantiam sequitur defectus nitoris.*

(3) Reatus de quo hic agitur describi potest: debitum pœnæ propter peccatum admissum luendæ. Unde, ait Sylvius, differt tum a peccato, tum a pœna peccati : estque velut medium quiddam inter illa, peccato quidem posterius, ipsa autem pœna prius.

(4) Conf. lib. I, cap. 12, in fin.

" omnis inordinatus animus sibi ipsi est pœna. „ Sed pœna non causat reatum alterius pœnæ, quia sic iretur in infinitum. Ergo peccatum non causat reatum pœnæ.

Sed *contra* est quod dicitur Rom. II, 9: *Tribulatio et angustia in omnem animam operantis malum.* Sed operari malum est peccare. Ergo peccatum inducit pœnam quæ nomine tribulationis et angustiæ designatur.

CONCLUSIO. — Cum peccans agat contra ordinem rationis legisque humanæ et divinæ, necessario eo ipso quod peccat, aliquem pœnæ reatum incurrit.

Respondeo dicendum quod ex rebus naturalibus ad res humanas derivatur, ut id quod contra aliquid insurgit, ab eo detrimentum patiatur. Videmus enim in rebus naturalibus quod unum contrarium vehementius agit altero contrario superveniente; propter quod " aquæ calefactæ magis congelantur, „ ut dicitur [1]. Unde et in hominibus hoc ex naturali inclinatione invenitur, ut unusquisque deprimat eum qui contra ipsum insurgit Manifestum est autem quod quæcumque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo unum in ordine ad principium ordinis: unde quidquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est ut ab eo ordine et principe ordinis deprimatur. Cum autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est quod quicumque peccat, contra aliquem ordinem agit; et ideo ab ipso ordine consequens est quod deprimatur; quæ quidem depressio pœna est. Unde secundum tres ordines quibus subditur humana voluntas, triplici pœna potest homo puniri; primo quidem enim subditur humana natura ordini propriæ rationis; secundo ordini exterioris hominis gubernantis, vel spiritualiter vel temporaliter, politice seu œconomice; tertio subditur universali ordini divini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum pervertitur, dum ille qui peccat, agit et contra rationem, et contra legem humanam. et contra legem divinam. Unde triplicem pœnam incurrit; unam quidem a seipso, quæ est conscientiæ remorsus; aliam vero ab homine; tertiam vero a Deo.

Ad *primum* ergo dicendum, quod pœna consequitur peccatum, inquantum malum est ratione suæ inordinationis. Unde sicut malum est per accidens in actu peccantis præter [2] intentionem ipsius, ita et reatus pœnæ.

Ad *secundum* dicendum, quod pœna quidem justa esse potest et a Deo et ab homine inflicta; unde ipsa pœna non est effectus peccati directe [3], sed solum dispositive. Sed peccatum facit hominem esse reum pœnæ, quod est malum; dicit enim Dionysius [4], quod " puniri non est malum, sed fieri pœna dignum. „ Unde reatus pœnæ directe ponitur effectus peccati.

Ad *tertium* dicendum, quod pœna ilk. inordinati animi debetur peccato ex hoc quod ordinem rationis pervertit. Fit autem reus alterius pœnæ per hoc quod pervertit ordinem legis divinæ vel humanæ.

ART. II. — UTRUM PECCATUM POSSIT ESSE PŒNA PECCATI [5].

De his etiam 2 2, qu. XXXVI, art. 2 ad 4, et Sent. I, dist. 46, art. 2 ad 4, et II, dist. 36, art. 2, et De malo, quæst. I, art. 4 ad 1, et Rom. I, lect. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non possit esse pœna peccati. Pœnæ enim sunt inductæ, ut per eas homines reducantur ad bonum virtutis, ut patet per Philosophum [6]. Sed per peccatum non reducitur homo in bonum virtutis, sed in oppositum. Ergo peccatum non est pœna peccati.

2. Præterea, pœnæ justæ sunt a Deo, ut patet per Augustinum [7]. Peccatum autem non est a Deo, et est injustum. Non ergo peccatum potest esse pœna peccati.

3. Præterea, de ratione pœnæ est quod sit contra voluntatem. Sed peccatum est a voluntate, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXIV, art. 1 et 2). Ergo peccatum non potest esse pœna peccati.

(1) Meteor. lib. I, cap. 12, circa fin.

(2) Ita cum cod. Alcan. edit. Rom. et Nicolai. Edit. Patavina cum Garcia, *et præter.*

(3) Effectus autem peccati est esse reus pœnæ, quod est malum.

(4) De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 18.

(5) Hoc docet Scriptura in multis locis (Rom. I): *Tradidit illos Deus in reprobum sensum ut faciant ea quæ non conveniunt.* (II. Thess. II) *Mittet illis Deus operationem erroris ut credant mendacio*, etc. Inter Patres doctrinam hanc luculenter prosequitur August. (lib. V cont. Jul. cap. 3, et in Ps. LVIII, itemque Greg. (lib. XXV Mor. cap. 12, et hom. XI sup. Ezech.).

(6) Ethic. lib. X, cap. ult., parum a princ.

(7) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 82.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit [1], quod " quædam peccata sunt pœnæ peccati. "

CONCLUSIO. — Tametsi peccatum unum, alterius peccati pœna per se non sit, cum ea contra voluntatem, peccatum autem a voluntate procedat, est nihilominus variis modis unum peccatum alterius pœna per accidens.

Respondeo dicendum quod de peccato dupliciter loqui possumus, per se scilicet, et per accidens. Per se quidem nullo modo peccatum potest esse pœna peccati. Peccatum enim per se consideratur secundum quod egreditur a voluntate; sic enim habet rationem culpæ. De ratione autem pœnæ est quod sit contra voluntatem, ut habitum est (part. I, quæst. XLVIII, art. 5). Unde manifestum est quod peccatum, per se loquendo, nullo modo potest esse pœna peccati. Per accidens autem peccatum potest esse pœna peccati tripliciter; primo quidem ex parte causæ, quæ est remotio prohibentis. Sunt enim causæ inclinantes ad peccatum, passiones, tentatio diaboli, et alia hujusmodi; quæ quidem causæ impediuntur per auxilium divinæ gratiæ, quæ subtrahitur per peccatum. Unde cum ipsa subtractio gratiæ sit quædam pœna [2], et a Deo, ut supra dictum est (quæst. LXXIX, art. 3), sequitur quod per accidens etiam peccatum quod ex hoc sequitur, pœna dicatur. Et hoc modo loquitur Apostolus [3], dicens: *Propter quod tradidit eos Deus in desideria cordis eorum*, quæ sunt animæ passiones; quia scilicet deserti homines ab auxilio divinæ gratiæ, vincuntur a passionibus. Et hoc modo semper peccatum dicitur esse pœna præcedentis peccati. Alio modo ex parte substantiæ actus qui afflictionem inducit; sive sit actus interior, ut patet in ipsa ira et invidia; sive actus exterior, ut patet cum aliqui gravi labore opprimuntur, et damno, ut expleant actum peccati, secundum illud Sap. v, 7: *Lassati sumus in via iniquitatis.*

(1) Sup. Ezech. hom. II, a med., et lib. XXV Moral. cap. 9, circa princ.

(2) Nicolai, *pœna a Deo.* (3) Rom. I, 24.

(4) Cujusmodi sunt remorsus conscientiæ, infamia, paupertas, morbi et alia plura quæ frequenter ex peccato sequuntur et affligunt peccatorem.

(5) Circa hanc quæstionem varii vario errarunt. Origenes (lib. I Periarch. cap. 6) posuit dæmones et homines damnatos aliquando liberandos esse a pœnis. Alii dixerunt, non dæmones, sed

Tertio modo ex parte effectus; ut scilicet aliquod peccatum dicatur pœna respectu effectus consequentis [4]. Sed his duobus ultimis modis unum peccatum non solum est pœna præcedentis peccati, sed etiam sui.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc etiam quod aliqui puniuntur a Deo, dum permittit eos in aliqua peccata profluere, ad bonum virtutis ordinatur; quandoque quidem etiam ipsorum qui peccant, cum scilicet post peccatum humiliores et cautiores resurgunt. Semper autem est ad emendationem aliorum, qui videntes aliquos ruere de peccato in peccatum, magis reformidant peccare. In aliis autem duobus modis manifestum est quod pœna ordinatur ad emendationem; quia hoc ipsum quod homo laborem et detrimentum patitur in peccando, natum est retrahere homines a peccato.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procedit de peccato secundum se.

Et similiter dicendum est ad *tertium*.

ART. III. — UTRUM ALIQUOD PECCATUM INDUCAT REATUM ÆTERNÆ PŒNÆ [5].

De his etiam infra, art. 5, et part. III, qu. LXXXVI, art. 4, et Sent. II, dist. 42, quæst. I, art 5, et III, dist. 29, quæst. I, art. 3, et IV, dist. 46, quæst. I, art. 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 147 et 164, et IV, cap. 95, et Opusc. III, cap. 185 et 188, et Rom. II, lect. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nullum peccatum inducat reatum æternæ pœnæ. Pœna enim justa adæquatur culpæ, justitia enim æqualitas est; unde dicitur Isaiæ XXVII, 8: *In mensura contra mensuram, cum abjecta fuerit, judicabis eam.* Sed peccatum est temporale. Ergo non inducit reatum pœnæ æternæ.

2. Præterea, pœnæ medicinæ quædam sunt, ut dicitur [6]. Sed nulla medicina debet esse infinita, quia ordinatur ad finem; quod autem ordinatur ad finem, non est infinitum, ut Philosophus dicit [7]. Ergo nulla pœna debet esse infinita.

3. Præterea, nullus semper facit aliquid, nisi propter se in ipso delectetur [8].

solum homines damnatos aliquando liberandos; alii solos christianos; alii tandem solos eos ex christianis qui operibus misericordiæ institerunt. Contra quos omnes de fide est pœnas omnium damnatorum tam hominum quam dæmonum de lege communi fore æternas.

(6) Ethic. lib. II, cap. 3, ante med.

(7) Polit. lib. I, cap. 6, circa med

(8) Ita codd. Tarrac. et Alcan. Editi passim: *Nullus sapiens facit*, etc. Edit. Patav. an. 1698:

Sed *Deus..... non delectatur in perditione hominum,* ut dicitur Sap. I, 13. Ergo non puniet homines pœna sempiterna.

4. Prætcrea, nihil quod est per accidens, est infinitum. Sed pœna est per accidens: non est enim secundum naturam ejus qui punitur. Ergo non potest in infinitum durare.

Sed *contra* est quod dicitur Matth. XXV, vers. 46: *Ibunt hi in supplicium æternum*, et Marc. III, 29 dicitur: *Qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum, non habebit remissionem in æternum, sed erit reus æterni delicti.*

CONCLUSIO. — Quæcumque peccata charitatem tollunt, pœnæ æternæ reatum inducunt.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), peccatum ex hoc inducit reatum pœnæ, quod pervertit aliquem ordinem. Manente autem causa, manet effectus; unde quamdiu perversitas ordinis remanet, necesse est quod remaneat reatus pœnæ. Pervertit autem aliquis ordinem quandoque quidem reparabiliter, quandoque autem irreparabiliter. Semper enim defectus, quo subtrahitur principium, irreparabilis est; si autem salvetur principium, ejus virtute alii defectus reparari possunt; sicut si corrumpatur principium visivum, non potest fieri visionis reparatio nisi sola virtute divina; si vero, salvo principio visivo, aliqua impedimenta adveniant visioni, reparari possunt per naturam vel per artem. Cujuslibet autem ordinis est aliquod principium, per quod aliquis fit particeps illius ordinis. Et ideo si per peccatum corrumpatur principium ordinis quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio, quantum est de se, irreparabilis, etsi reparari possit virtute divina. Principium autem hujus ordinis est ultimus finis, cui homo inhæret per charitatem. Et ideo quæcumque peccata avertunt a Deo, charitatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum æternæ pœnæ [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod pœna peccato proportionatur secundum acerbitatem tam in judicio divino quam in humano. Sed, sicut Augustinus dicit [2], in nullo judicio requiritur ut pœna adæquetur culpæ secundum durationem. Non enim quia adulterium vel homicidium in momento committitur, propter hoc momentanea pœna punitur, sed quandoque quidem perpetuo carcere vel exilio, quandoque etiam morte; in qua non consideratur occisionis mora, sed potius quod in perpetuum auferatur a societate viventium; et sic repræsentat suo modo æternitatem pœnæ inflictæ divinitus. Justum tamen est secundum Gregorium [3], quod " qui in suo æterno peccavit contra Deum, in æterno Dei puniatur. „ Dicitur autem aliquis in suo æterno peccasse, non solum secundum continuationem actus in tota hominis vita durantis; sed quia ex hoc ipso quod finem in peccato constituit, voluntatem habet in æternum peccandi. Unde dicit Gregorius [4], quod " iniqui voluissent sine fine vivere, ut sine fine potuissent in iniquitatibus permanere [5]. „

Ad *secundum* dicendum, quod pœna quæ etiam secundum leges humanas infligitur, non semper est medicinalis ei qui punitur, sed solum aliis; sicut cum latro suspenditur, non ut ipse emendetur, sed propter alios, ut saltem metu pœnæ peccare desistant, secundum illud Prov. XIX, 25: *Pestilente flagellato, stultus sapientior erit.* Sic igitur et æternæ pœnæ reproborum a Deo inflictæ, sunt medicinales his qui consideratione pœnarum

Nullus sapiens facit aliquid propter se, nisi in seipso delectetur.

(1) Hinc ea definitio concil. Lateran. relata in cap. *Firmiter*, tit. De sum. Trin quod *mali recipient cum diabolo pœnam perpetuam, et boni cum Christo gloriam sempiternam;* eamdemque synod. Trid. expresse significat (sess. VI, can. 14 et can. 25, et sess. XIV, can. 5).

(2) De civitate Dei, lib. XXI, cap. 11.

(3) Dialog. lib. IV, cap. 44.

(4) Mor. lib. IV, ubi non occurrit, sed habetur loc. sup. cit.

(5) Hinc patet, ait editio Parmensis, quam falso incredduli dicant, justitiæ legibus adversari pœnarum æternitatem. Quia scilicet nulla est proportio inter culpas unico momento patratas, ac pœnas reis hominibus inflictas. Nam in peccato duo sunt consideranda: gradus, et duratio. Gradus respicit pœnæ acerbitatem, duratio spatium temporis. Gravitas supplicii proportionata esse debet gravitati culpæ, ita ut pro graviori peccato major, minor autem pro minori infligi debeat pœna. Sed nemo dixerit supplicii gravitatem proportionatam esse debere peccato quoad durationem; quasi duratio pœnæ culpæ diuturnitatem haud debeat excedere. Quod probat hic S. Thomas exemplo a pœnis humanis deprompto. Si igitur in peccatorum pœnis infligendis non temporis spatium attendendum est, sed culpæ gravitas, impiorum supplicia esse debent æterna. Tanta enim est mortalium criminum gravitas, ut quacumque tandem ratione spectetur, mereatur pœnam æternam.

abstinent a peccatis, secundum illud Psal. LIX, 6: *Dedisti metuentibus te significationem, ut fugiant a facie arcus, ut liberentur dilecti tui.*

Ad *tertium* dicendum, quod Deus non delectatur in pœnis propter ipsas, sed delectatur in ordine suæ justitiæ, quæ hoc requirit.

Ad *quartum* dicendum, quod pœna etsi per accidens ordinetur ad naturam, per se tamen ordinatur ad privationem [1] ordinis, et ad Dei justitiam; et ideo, durante inordinatione, semper durat pœna.

ART. IV. — UTRUM PECCATO DEBEATUR PŒNA INFINITA SECUNDUM QUANTITATEM [2].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccato debeatur pœna infinita secundum quantitatem. Dicitur enim Jerem. x, 24: *Corripe me, Domine, verumtamen in judicio, et non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me.* Ira autem Dei vel furor metaphorice significat vindictam divinæ justitiæ; redigi autem in nihilum, est pœna infinita; sicut et ex nihilo aliquid facere, est virtutis infinitæ. Ergo secundum vindictam divinam peccatum punitur pœna infinita secundum quantitatem.

2. Præterea, quantitati culpæ respondet quantitas pœnæ, secundum illud Deuter. xxv, 2: *Pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Sed peccatum quod contra Deum committitur, est infinitum; tanto enim gravius est peccatum, quanto major est persona contra quam peccatur; sicut gravius peccatum est percutere principem, quam percutere hominem privatum. Dei autem magnitudo est infinita. Ergo pœna infinita debetur pro peccato quod contra Deum committitur.

3. Præterea, dupliciter est aliquid infinitum, duratione scilicet, et quantitate. Sed duratione est pœna infinita. Ergo et quantitate.

Sed *contra* est quod secundum hoc omnium peccatorum mortalium pœnæ essent æquales; non enim est infinitum infinito majus.

CONCLUSIO. — Sicuti peccatum ex parte aversionis ab infinito bono, infinitum est, finitum autem ex parte conversionis ad bonum creatum et commutabile; sic et pœna peccato correspondens partim finita, partim infinita dici debet.

Respondeo dicendum quod pœna proportionatur peccato. In peccato autem duo sunt: quorum unum est aversio ab incommutabili bono quod est infinitum, unde ex hac parte peccatum est infinitum; aliud quod est in peccato, est inordinata conversio ad commutabile bonum; et ex hac parte peccatum est finitum, tum quia ipsum bonum commutabile est finitum, tum etiam quia ipsa conversio est finita; non enim possunt esse actus creaturæ infiniti. Ex parte igitur aversionis respondet peccato pœna damni, quæ etiam est infinita; est enim amissio infiniti boni, scilicet Dei. Ex parte autem inordinatæ conversionis respondet ei pœna sensus, quæ etiam est finita [3].

Ad *primum* ergo dicendum, quod omnino redigi in nihilum eum qui peccat, non convenit divinæ justitiæ, quia repugnat perpetuitati pœnæ, quæ est secundum divinam justitiam, ut dictum est (in corp. et art. præc.). Sed in nihilum redigi dicitur, qui spiritualibus bonis privatur, secundum illud I. Corinth. XIII, 2: *Si non habuero charitatem, nihil sum.*

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procedit de peccato ex parte aversionis; sic enim homo contra Deum peccat.

Ad *tertium* dicendum, quod duratio pœnæ respondet durationi culpæ, non quidem ex parte actus, sed ex parte maculæ, qua durante manet reatus pœnæ; sed acerbitas pœnæ respondet gravitati culpæ. Culpa autem quæ est irreparabilis, de se habet quod perpetuo duret; et ideo debetur ei pœna æterna. Non

(1) Ita cum cod. Alcan. aliisque editi quos vidimus omnes. Theologi, *ad reparationem.*

(2) Hilius quæstionis sensus est an alicui peccato debeatur pœna infinitæ gravitatis. Jovinianus falso docuit omnes damnatos eamdem pœnam æqualiter passuros, quia omnia peccata pœnam infinitam meruerunt. Contrarium dogma sic a concilio Florentino fuit definitum (sess ult.): *Definimus illorum animas qui in actuali mortali peccato decedunt mox in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendas.*

(3) Quod tamen non ita est accipiendum, ait Sylvius, quasi aversionem sola pœna damni Deus puniat; et conversionem sola pœna sensus. Prout enim utraque (hoc est aversio a Deo, et conversio ad creaturam) est in peccante mortaliter simul conjuncta, sic utraque punitur, et pœna damni et pœna sensus, eaque æterna. Sed ita distinguit, ut facilius ostendi possit quæ pœna cui maxime proportionetur et accommodate respondeat.

autem ex parte conversionis habet infinitatem; et ideo non debetur ei ex hac parte pœna infinita secundum quantitatem.

ART. V. — UTRUM OMNE PECCATUM INDUCAT REATUM PŒNÆ ÆTERNÆ [1].

De his etiam supra art. 3, et locis ibid. citatis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod omne peccatum inducat reatum pœnæ æternæ. Pœna enim, ut dictum est (art. præc.), proportionatur culpæ. Sed pœna æterna differt a temporali in infinitum. Nullum autem peccatum differre videtur ab altero in infinitum; cum omne peccatum sit humanus actus, qui infinitus esse non potest. Cum ergo alicui peccato debeatur pœna æterna, sicut dictum est (art. 3 hujus quæst.), videtur quod nulli peccato debeatur pœna temporalis tantum.

2. Præterea, peccatum originale est minimum peccatorum; unde et Augustinus dicit [2], quod " mitissima pœna est eorum qui pro solo peccato originali puniuntur. „ Sed peccato originali debetur pœna perpetua; nunquam enim videbunt regnum Dei pueri qui sine baptismo decesserunt cum originali peccato, ut patet per id quod Dominus dicit [3]: *Nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei.* Ergo multo magis omnium aliorum peccatorum pœna erit æterna.

3. Præterea, peccato non debetur major pœna ex hoc quod alteri peccato adjungitur; cum utrumque peccatum suam habeat pœnam taxatam secundum divinam justitiam. Sed peccato veniali debetur pœna æterna, si cum mortali peccato inveniatur in aliquo damnato, quia in inferno nulla esse potest remissio. Ergo peccato veniali simpliciter debetur pœna æterna. Nulli ergo peccato debetur pœna temporalis.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit [4] quod " quædam leviores culpæ post hanc vitam remittuntur. „ Non ergo omnia peccata pœna æterna puniuntur.

CONCLUSIO. — His tantum peccatis æterna pœna debetur, quæ contrariantur charitati: his vero quæ præter ordinem charitatis sunt, temporalis tantum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 et 3 hujus quæst.), peccatum causat reatum pœnæ æternæ, inquantum irreparabiliter repugnat ordini divinæ justitiæ, per hoc scilicet quod contrariatur ipsi principio ordinis, quod est ultimus finis. Manifestum est autem quod in quibusdam peccatis est quidem aliqua inordinatio, non tamen per contrarietatem ad ultimum finem, sed solum circa ea quæ sunt ad finem, inquantum plus vel minus debite eis intenditur, salvato tamen ordine ad ultimum finem: puta cum homo etsi nimis ad aliquam rem temporalem afficiatur, non tamen pro ea vellet Deum offendere, aliquid contra præceptum ejus faciendo. Unde hujusmodi peccatis non debetur æterna pœna, sed temporalis [5].

Ad *primum* ergo dicendum, quod peccata non differunt in infinitum ex parte conversionis ad bonum commutabile, in qua consistit substantia actus; differunt autem in infinitum ex parte aversionis. Nam quædam peccata committuntur per aversionem ab ultimo fine, quædam vero per inordinationem circa ea quæ sunt ad finem; finis autem ultimus ab his quæ sunt ad finem in infinitum differt.

Ad *secundum* dicendum, quod peccato originali non debetur pœna æterna ratione suæ gravitatis, sed ratione conditionis subjecti, scilicet hominis qui sine gratia invenitur, per quam solum fit remissio pœnæ [6].

Et similiter dicendum est ad *tertium* de veniali peccato. Æternitas enim pœnæ non respondet quantitati culpæ, sed irremissibilitati ipsius [7], ut dictum est (art. 3 hujus quæst.).

(1) Hujus quæstionis solutio purgatorii supponit existentiam, quæ sic a concilio Florentino fuit definita (sess. ult.): *Si vero pœnitentes in Dei charitate decesserunt, antequam dignis pœnitentiæ fructibus de commissis satisfecerint et omissis, eorum animas pœnis purgatoriis post mortem purgari, definimus.*

(2) Enchir. cap. 93. (3) Joan. III, 3.

(4) Dialog. lib. IV, cap. 39.

(5) De his plura ad quæst. LXXXVIII ubi etiam explicanda erit ab auctore differentia quam inter peccatum mortale et veniale ponit.

(6) Cf. part. III, quæst. I, art. 4, et in I, dist. 33, quæst. I, art. 1 ad 2, et in III, dist. 1, quæst. I, art. 2 ad 6, et in IV, dist. 15, quæst. I, art. 2 ad 5, et quæst. V De malo, art. 1 ad 9

(7) Ex his intelligi potest, addit Sylvius, sancti Doctoris mentem esse quod ea peccata venialia quæ in damnatis reperiuntur simul juncta cum mortalibus, puniantur pœna æterna, non quidem per se, sed per accidens: quia nunquam remittentur. Quam sententiam tenet in II, dist. 33, quæst. II, art. 1 ad 2, in IV, dist. 45, quæst. I, art. 3 ad 3, De malo, et quæst. VII,

ART. VI. — UTRUM REATUS PŒNÆ REMANEAT POST PECCATUM [1].

De his etiam Sent. II, dist. 42, quæst. I, art. 2, et IV, dist. 14, quæst. II, art. 3, quæst. II ad 1, et De ver. quæst. XXVIII, art. 2 ad 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod reatus pœnæ non remaneat post peccatum. Remota enim causa, removetur effectus. Sed peccatum est causa reatus pœnæ. Ergo, remoto peccato, cessat reatus pœnæ.

2. Præterea, peccatum removetur per hoc quod homo ad virtutem redit. Sed virtuoso non debetur pœna, sed magis præmium. Ergo, remoto peccato, non remanet reatus pœnæ.

3. Præterea, " pœnæ sunt medicinæ, " ut dicitur [2]. Sed postquam aliquis jam est ab infirmitate curatus, non adhibetur ipsi medicina. Ergo, remoto peccato, non remanet debitum pœnæ.

Sed *contra* est quod dicitur II. Regum XII, 13, quod *David dixit ad Nathan: Peccavi Domino. Dixitque Nathan ad David: Dominus quoque transtulit peccatum tuum, non morieris. Verumtamen, quia blasphemare fecisti inimicos nomen Domini, filius qui natus est tibi, morte morietur.* Punitur ergo aliquis a Deo etiam postquam ei peccatum dimittitur; et sic reatus pœnæ remanet, peccato remoto.

CONCLUSIO. — Remota macula culpæ remanet reatus, non pœnæ simpliciter, sed satisfactoriæ.

Respondeo dicendum quod in peccato duo possunt considerari, scilicet actus culpæ, et macula sequens. Planum est autem quod cessante actu peccati, remanet reatus in omnibus peccatis actualibus. Actus enim peccati facit hominem reum pœnæ, inquantum transgreditur ordinem divinæ justitiæ, ad quem non redit nisi per quamdam recompensationem pœnæ, quæ ad æqualitatem justitiæ reducit, ut scilicet qui plus voluntati suæ indulsit quam debuit, contra mandatum Dei agens, secundum ordinem divinæ justitiæ aliquid contra illud quod vellet, spontaneus vel invitus patiatur. Quod etiam in injuriis hominibus factis observatur, ut per recompensationem pœnæ reintegretur æqualitas justitiæ. Unde patet quod cessante actu peccati vel injuriæ illatæ, adhuc remanet debitum pœnæ. Sed si loquamur de ablatione peccati quantum ad maculam, sic manifestum est quod macula peccati ab anima auferri non potest, nisi per hoc quod anima Deo conjungitur; per cujus distantiam detrimentum proprii nitoris incurrebat, quod est macula, ut supra dictum est (quæst. LXXXVI, art. 1). Conjungitur autem Deo homo per voluntatem. Unde macula peccati ab homine tolli non potest, nisi voluntas hominis ordinem divinæ justitiæ acceptet, ut scilicet vel ipse sibi pœnam spontaneus assumat in recompensationem culpæ præteritæ, vel etiam a Deo illatam patienter sustineat; utroque enim modo pœna rationem satisfactionis habet. Pœna autem satisfactoria diminuit aliquid de ratione pœnæ. Est enim de ratione pœnæ quod sit contra voluntatem. Pœna autem satisfactoria, etsi secundum absolutam considerationem sit contra voluntatem, non tamen ut nunc; et per hoc est voluntaria; unde simpliciter est voluntaria, secundum quid autem involuntaria, sicut patet ex his quæ supra de voluntario et involuntario dicta sunt (quæst. VI, art. 6). Dicendum est ergo quod remota macula culpæ, potest quidem remanere reatus, non pœnæ simpliciter [3], sed satisfactoriæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut cessante actu peccati, remanet macula, ut supra dictum est (qu. LXXXVI, art. 2), ita etiam potest remanere reatus; cessante vero macula, non remanet reatus secundum eamdem rationem, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod virtuoso non debetur pœna simpliciter; potest tamen ei deberi pœna ut satisfactoria; quia hoc ipsum ad virtutem pertinet ut satisfaciat pro his in quibus offendit vel Deum vel hominem.

art. 10. Similiterque sentiunt Bonaventura in IV, dist. 21, quæst. I, fin.; Rich. in II, dist. 42, art. 2, quæst. II; Abel. quæst. DCCIV in cap. 14 Matth. Negant vero Scotus et scotistæ.

(1) Lutherus et Calvinus dogmatizaverunt simul cum culpa semper totam pœnam remitti, et ita sustulerunt et indulgentiarum usum et satisfactionis necessitatem et purgatorium; quod a concilio Trident. tanquam hæreticum fuit profligatum (sess. VI, can. 30).

(2) Ethic. lib. II, cap. 3, a princ.

(3 Pœna simpliciter, id est ea quæ est omnino contra voluntatem, sive quam quis invitus sustinet; afflictio autem ad quam peccator post ablatam maculam manet obligatus, non est contra ejus voluntatem; cum hoc ipso quo in culpa remittitur, ordini justitiæ se submittat, pœnamque libenter acceptet.

Ad *tertium* dicendum quod remota macula sanatum est vulnus peccati quantum ad voluntatem. Requiritur autem adhuc pœna ad sanationem aliarum virium animæ, quæ per peccatum præcedens deordinatæ fuerunt, ut scilicet per contraria curentur. Requiritur etiam ad restituendum æqualitatem justitiæ, et ad amovendum scandalum aliorum, ut ædificentur in pœna qui sunt scandalizati culpa, ut patet ex exemplo de David inducto (in arg. *Sed cont.*).

ART. VII. — UTRUM OMNIS PŒNA SIT PROPTER ALIQUAM CULPAM.

De his etiam part. III, quæst. XIV, art. 1 ad 2, et Sent. II, dist. 30, quæst. 1, art. 2, et dist. 36, art. 4, et IV, dist. 15, quæst. 1, art. 4, quæst. II ad 3, et Cont. gent. lib. III, cap. 141, et De malo, quæst. II, art. 4 corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis pœna sit propter aliquam culpam. Dicitur enim [1] de cæco nato: *Neque hic peccavit, neque parentes ejus, ut nasceretur cæcus.* Et similiter videmus quod multi pueri etiam baptizati gravcs pœnas patiuntur, ut puta febres, dæmonum oppressiones, et multa hujusmodi, cum tamen in eis non sit peccatum, postquam sunt baptizati; et antequam sint baptizati, non est in eis plus de peccato quam in aliis pueris qui hæc non patiuntur. Non ergo omnis pœna pro peccato est.

2. Præterea, ejusdem rationis esse videtur quod peccatores prosperentur, et quod aliqui innocentes puniantur. Utrumque autem in rebus humanis frequenter invenimus. Dicitur enim de iniquis [2]: *In labore hominum non sunt, et cum hominibus non flagellabuntur;* et [3]: *Impii vivunt, sublevati sunt, confortatique divitiis;* et Habacuc I, 13 dicitur: *Quare respicis contemptores, et taces conculcante impio justiorem se?* Non ergo omnis pœna infligitur pro culpa.

3. Præterea, de Christo dicitur [4], quod *peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus;* et tamen ibidem dicitur quod *passus est pro nobis.* Ergo non semper pœna a Deo dispensatur pro culpa.

Sed *contra* est quod dicitur Job IV, 7: *Quis unquam innocens periit, aut quando recti deleti sunt? Quin potius vidi eos qui operantur iniquitatem, flante Deo, periisse.* Et Augustinus dicit [5], quod " omnis pœna justa est, et pro peccato aliquo impenditur. "

CONCLUSIO. — Quævis pœna sive simpliciter, sive satisfactoria, propter aliquam culpam est, sive originalem, sive actualem, propriam, vel alterius.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est (art. præc.), pœna potest dupliciter considerari, simpliciter, et inquantum satisfactoria. Pœna quidem satisfactoria est quodammodo voluntaria; et quia contingit eos qui differunt in reatu pœnæ, esse unum secundum voluntatem unione amoris, inde est quod interdum aliquis qui non peccavit, pœnam voluntarius pro alio portat; sicut etiam in rebus humanis videmus quod aliquis in se transfert alterius debitum. Si vero loquamur de pœna simpliciter, secundum quod habet rationem pœnæ, sic semper habet ordinem ad culpam propriam: sed quandoque quidem ad culpam actualem, puta quando aliquis vel a Deo vel ab homine pro peccato commisso punitur; quandoque vero ad culpam originalem, et [illegible] quidem vel principaliter, vel consequenter. Principaliter quidem pœna originalis peccati est quod natura humana sibi relinquitur destituta auxilio originalis justitiæ; sed ad hoc consequuntur omnes pœnalitates, quæ ex defectu naturæ hominibus contingunt. Sciendum tamen est quod quandoque aliquid videtur esse pœnale, quod tamen non habet simpliciter rationem pœnæ. Pœna enim est species mali, ut dictum est (part. I, quæst. XLVIII, art. 5). Malum autem est privatio boni. Cum autem sint plura hominis bona, scilicet animæ, corporis et exteriorum rerum, contingit interdum quod homo patiatur detrimentum in minori bono, ut augeatur in majori; sicut cum patitur detrimentum pecuniæ propter sanitatem corporis, vel in utroque horum propter salutem animæ et propter gloriam Dei; et tunc tale detrimentum non est simpliciter malum hominis, sed secundum quid; unde non habet simpliciter rationem pœnæ, sed medicinæ; nam et medici austeras potiones propinant infirmis, ut conferant sanitatem. Et quia hujusmodi non proprie habent rationem pœnæ, non reducuntur ad culpam sicut

(1) Joan. IX, 3. (2) Psalm. LXXII, 5.
(3) Job XXI, 7. (4) I. Petri II, 22.
(5) Retract. lib. I, cap. 9, ad fin.

ad causam, nisi pro tanto [1]; quia hoc ipsum quod oportet humanæ naturæ medicinas pœnales adhibere, est ex corruptione naturæ, quæ est pœna originalis peccati. In statu enim innocentiæ non oportuisset aliquem ad profectum virtutis inducere per pœnalia exercitia. Unde hoc ipsum quod est pœnale in talibus reducitur ad originalem culpam sicut ad causam [2].

Ad *primum* ergo dicendum, quod hujusmodi defectus eorum qui nascuntur, vel etiam puerorum, sunt effectus et pœnæ originalis peccati, ut dictum est (in corp. art. et quæst. LXXXV, art. 5), et manent etiam post baptismum propter causam superius dictam; et quod non sint æqualiter in omnibus, contingit propter naturæ diversitatem, quæ sibi relinquitur, ut supra dictum est (quæst. LXXXII, art. 4 ad 2). Ordinantur tamen hujusmodi defectus secundum divinam providentiam ad salutem hominum, vel eorum qui patiuntur, vel aliorum qui pœnis admonentur, et etiam ad gloriam Dei.

Ad *secundum* dicendum, quod bona temporalia et corporalia sunt quidem aliqua bona hominis, sed parva; bona vero spiritualia sunt magna hominis bona. Pertinet igitur ad divinam justitiam ut virtuosis det spiritualia bona, et de temporalibus bonis vel malis tantum det eis, quantum sufficit ad virtutem. Ut enim Dionysius dicit [3], " divinæ justitiæ est non emollire optimorum fortitudinem materialium donationibus. " Aliis vero hoc ipsum quod temporalia dantur, in malum spiritualium cedit. Unde Psal. LXXII, 6 concluditur: *Ideo tenuit eos superbia.*

Ad *tertium* dicendum, quod Christus pœnam sustinuit satisfactoriam, non pro suis, sed pro nostris peccatis.

1) *Nisi pro tanto*, id est nisi remote et indirecte.

(2) Universalem saltem vel generalem, qua sublata, nullus futurus erat pœnalitati locus, ut intelligi potest ex adjunctis: non specialem semper sive particularem in ordine ad unumquemque tales pœnalitates patientem. Hinc inter Michaelis Baii assertiones quas Pius V et Gregorius condemnarunt, hæc est: *Omnes omnino justorum afflictiones sunt ultiones peccatorum ipsorum.* Item dicendum de hac propositione Quesnellii: *Nunquam Deus affligit innocentes, et afflictiones semper serviunt, vel ad puniendum peccatum, vel ad purificandum peccatorem.*

(3) De div. nom. cap. 8, lect. 4.

(4) Notandum est, ait Sylvius, quod B. Thomas non dicit unum puniri pro alio, sed portare pœnam alterius; quia puniri proprie est sustinere pœnam ab extrinseco illatam, nihil conferente eo qui patitur; at satisfacere pro alio, est voluntarie assumere, et ita portare pœnam alteri debitam.

ART. VIII. — UTRUM ALIQUIS PUNIATUR PRO PECCATO ALTERIUS.

De his etiam 2 2, quæst. CVIII, art. 4 corp., et ad 1, et Sent. II, dist. 33, quæst. 1, art 2, et IV, dist. 46, art. 2, quæst. III corp., et qu. II, art. 2, quæst. II ad 3, et De malo, quæst. IV, art. 1 ad 19, et art. 8 ad 6, 7, 8, 9, 12 et 15, et quæst. V, art. 4 corp., et quol. XII, art. 24 ad 1, et Ps. XVIII, fin., et Isai. XIV, et Joan. IX.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis pnniatur pro peccato alterius. Dicitur enim Exodi xx, 5: *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem his qui oderunt me;* et Matthæi XXIII, 35 dicitur: *Ut veniat super vos omnis sanguis justus qui effusus est super terram.*

2. Præterea, justitia humana derivatur a justitia divina. Sed secundum justitiam humanam aliquando filii puniuntur pro parentibus, sicut patet in crimine læsæ majestatis. Ergo etiam secundum divinam justitiam unus punitur pro peccato alterius.

3. Præterea, si dicatur filius non puniri pro peccato patris, sed pro peccato proprio, inquantum imitatur malitiam paternam, non magis hoc dicetur de filiis quam de extraneis, qui simili pœna puniuntur in his quorum peccata imitantur. Non ergo videtur qnod filii pro peccatis propriis puniantur, sed pro peccatis parentum.

Sed *contra* est quod dicitur Ezech. XVIII, vers. 20: *Filius non portabit iniquitatem patris.*

CONCLUSIO. — Pœnarum alia est satisfactoria, quam alius pro alio voluntarie assumit: alia medicinalis, quam Deus vel homo infligit ad medicinam, etiam pro alterius peccato: alia denique est, quæ mere pœna est, qua pro suo quisque peccato tantummodo punitur.

Respondeo dicendum quod si loquamur de pœna satisfactoria, quæ voluntarie assumitur, contingit quod unus portet pœnam alterius [4], inquantum snnt quodammodo unum, sicut jam dictnm est (art. præc.). Si autem loquamur de pœna pro peccato inflicta, inquantum habet rationem pœnæ, sic solum unus-

quisque pro peccato suo punitur, quia actus peccati aliquid personale est. Si autem loquamur de pœna quæ habet rationem medicinæ, sic contingit quod unus punitur pro peccato alterius. Dictum est enim (art. præc.), quod detrimenta corporalium rerum, vel etiam ipsius corporis, sunt quædam pœnales medicinæ ordinatæ ad salutem animæ. Unde nihil prohibet talibus pœnis aliquem puniri pro peccato alterius, vel a Deo vel ab homine, utpote filios pro patribus, et subditos pro dominis; inquantum sunt quædam res eorum; ita tamen quod si filius vel subditus est particeps culpæ, hujusmodi pœnalis defectus habet rationem pœnæ quantum ad utrumque, scilicet et eum qui punitur, et eum pro quo punitur: si vero non sit particeps culpæ, habet rationem pœnæ quantum ad eum pro quo punitur; quantum vero ad eum qui punitur, rationem medicinæ tantum, nisi per accidens, inquantum peccato alterius consentit; ordinatur enim ei ad bonum animæ, si patienter sustineat. Pœnæ vero spirituales non sunt medicinales, quia bonum animæ non ordinatur ad aliud melius bonum. Unde in bonis animæ nullus patitur detrimentum sine culpa propria. Et propter hoc etiam talibus pœnis, ut dicit Augustinus in epist. ad Avitum [1], unus non punitur pro alio; quia quantum ad animam filius non est res patris. Unde et hujus causam Dominus assignans dicit [2]: *Omnes animæ meæ sunt.*

Ad *primum* ergo dicendum, quod utrumque dictum videtur esse referendum ad pœnas temporales vel corporales, inquantum filii sunt quædam res parentum, et successores prædecessorum. Vel si referatur ad pœnas spirituales, hoc dicitur propter imitationem culpæ; unde Exod. additur: *His qui oderunt me;* et Matth. XXIII, 32 dicitur: *Et vos implete mensuram patrum vestrorum.* Dicit autem puniri peccata patrum in filiis, quia filii in peccatis parentum nutriti proniores sunt ad peccandum tum propter consuetudinem, tum etiam propter exemplum patrum, quasi auctoritatem eorum sequentes; sunt etiam majori pœna digni, si pœnas patrum videntes, correcti non sunt. Ideo autem addidit: *In tertiam et quartam generationem,* quia tantum consueverunt homines vivere, ut tertiam et quartam generationem videant; et sic mutuo videre possunt et filii peccata parentum ad imitandum, et patres pœnas filiorum ad dolendum.

Ad *secundum* dicendum, quod pœnæ illæ sunt corporales et temporales, quas justitia humana uni pro peccato alterius infligit; et sunt remedia quædam vel medicinæ contra culpas sequentes, ut vel ipsi qui puniuntur, vel alii, cohibeantur a similibus culpis.

Ad *tertium* dicendum, quod magis dicuntur [3] puniri pro peccatis aliorum propinqui quam extranei; tum quia pœnæ propinquorum quodammodo redundant in illos qui peccaverunt, ut dictum est (corp. art.), inquantum filius est quædam res patris; tum etiam quia et domestica exempla, et domesticæ pœnæ magis movent. Unde quando aliquis uutritus est in peccatis parentum, vehementius ea sequitur; et si ex eorum pœnis non est deterritus, obstinatior videtur; unde et est majori pœna dignus.

(1) Ad Auxilium. (2) Ezech. XVIII, 4. (3) Al., *debent.* (4) Calvinus negavit ullum inveniri peccatum veniale, docuitque omnia peccata sic esse mortalia ut æterno supplicio digna sint, quod damnatum est a concil. Trident (sess. VI, cap. 11 et cap. 15, et sess. XV cap. 5). S. Pius V et Gregorius XIII profligarunt hanc propositionem Baii: *Nullum est peccatum natura sua veniale, sed omne peccatum meretur pœnam æternam.* Ad fidem catholicam igitur pertinet agnoscenda esse aliqua peccata quæ solum sunt venialia. (5) Contra Faustum, lib. XXII, cap. 27, in princ.

QUÆSTIO LXXXVIII.

DE PECCATO VENIALI ET MORTALI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde quia peccatum veniale et mortale distinguuntur secundum reatum, considerandum est de eis; et primo considerandum est de veniali per comparationem ad mortale, secundo de veniali secundum se. Circa primum quæruntur sex: 1. Utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale. — 2. Utrum distinguantur genere. — 3. Utrum veniale peccatum sit dispositio ad mortale. — 4. Utrum veniale peccatum possit fieri mortale. — 5. Utrum circumstantia aggravans possit de veniali peccato facere mortale. — 6. Utrum peccatum mortale possit fieri veniale.

ART. I. — UTRUM VENIALE PECCATUM CONVENIENTER DIVIDATUR CONTRA MORTALE [4].

De his etiam Sent. II, dist. 42, quæst. 1, art. 3, et Cont. gent. lib. III, cap. 139 fin., et 143, et De malo quæst. VII, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod veniale peccatum non convenienter dividatur contra mortale. Dicit enim Augustinus [5]: " Peccatum est di-

ctum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam. , Sed esse contra legem æternam, dat peccato quod sit mortale. Ergo omne peccatum est mortale. Non ergo peccatum veniale dividitur contra mortale.

2. Præterea, Apostolus dicit [1]: *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite.* Sed contra hoc præceptum facit quicumque peccat; non enim peccatum fit propter gloriam Dei. Cum ergo facere contra præceptum sit peccatum mortale, videtur quod quicumque peccat, mortaliter peccet.

3. Præterea, quicumque amore alicui rei inhæret, inhæret ei vel sicut fruens, vel sicut utens, ut patet per Augustinum [2]. Sed nullus peccans inhæret bono commutabili, quasi utens; non enim refert ipsum ad bonum quod nos beatos facit, quod proprie est uti, ut Augustinus dicit [3]. Ergo quicumque peccat, fruitur bono commutabili. Sed " frui rebus utendis est humana perversitas, „ ut Augustinus dicit [4]. Cum ergo perversitas peccatum mortale nominetur, videtur quod quicumque peccat, mortaliter peccet.

4. Præterea, quicumque accedit ad unum terminum, ex hoc ipso recedit ab alio. Sed quicumque peccat, accedit ad bonum commutabile. Ergo recedit a bono incommutabili. Ergo peccat mortaliter. Non ergo convenienter peccatum veniale contra mortale dividitur.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [5], quod " crimen est quod damnationem meretur; veniale autem est quod non meretur damnationem. „ Sed crimen nominat peccatum mortale. Ergo veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

CONCLUSIO. — Peccatum omne, aut mortale, sive contra ordinem charitatis est, aut veniale est, et præter illum ordinem, et ex se dignum venia.

Respondeo dicendum quod aliqua, secundum quod proprie accipiuntur, non videntur esse opposita, quæ si metaphorice accipiantur, opponi inveniuntur; sicut ridere non opponitur ei quod est arescere; sed secundum quod ridere metaphorice de prato dicitur, propter ejus floritionem et virorem, opponitur ei quod est arescere. Similiter si mortale proprie accipiatur, prout refertur ad mortem corporalom, non videtur oppositionem habere cum veniali, nec ad idem gonus pertinere. Sed si mortale accipiatur metaphorice, secundum quod dicitur in peccatis, mortale opponitur ei quod est veniale. Cum enim peccatum sit quædam infirmitas animæ, ut supra habitum est (quæst. LXXI, art. 1 ad 3, et quæst. LXXII, art. 5, et quæst. LXXIV, art. 3 ad 2), peccatum aliquod mortale dicitur ad similitudinem morbi; qui dicitur mortalis ex eo quod inducit defectum irreparabilem per destitutionem alicujus principii, ut dictum est (quæst. LXXII, art. 5). Principium autem spiritualis vitæ, quæ est secundum virtutem, est ordo ad ultimum finem, ut supra dictum est (quæst. LXXII, art. 5, et quæst. LXXXVII, art. 3); qui quidem, si destitutus fuerit, reparari non potest per aliquod principium intrinsecum, sed solum per virtutem divinam, ut supra dictum est (quæst. LXXXVII, art. 3), quia inordinationes eorum quæ sunt ad finem reparantur ex fine; sicut error qui accidit circa conclusiones, per veritatem principiorum reparatur. Defectus ergo ordinis ultimi finis non potest per aliquid aliud reparari quod sit principalius, sicut nec error qui est circa principia; et ideo hujusmodi peccata dicuntur mortalia, quasi irreparabilia. Peccata autem quæ habent inordinationem circa ea quæ sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem, reparabilia sunt; et hæc dicuntur venialia. Tunc enim peccatum veniam habet, quando reatus pœnæ tollitur, qui cessat cessante peccato, ut dictum est (quæst. LXXXVII, art. 6). Secundum hoc ergo mortale et veniale opponuntur, sicut reparabile et irreparabile; et hoc dico per principium interius, non autem per comparationem ad virtutem divinam, quæ omnem morbum et corporalem et spiritualem potest reparare. Et proptor hoc veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

Ad *primum* ergo dicendum, quod divisio peccati in veniale et mortale non est divisio generis in species quæ æqualiter participant rationem generis, sed analogi in ea de quibus prædicatur se-

(1) I. Cor. x, 31. (2) De doctr. christ. lib. I, cap. 3 et 4. (3) Ibid. cap. 3.
(4) Quæst. lib. LXXXIII, q. 30, parum a princ.

(5) Homil. super Joan., scilicet tract 41 a med., et in Enchir. cap. 44, in fin.

cundum prius et posterius [1]; et ideo perfecta ratio peccati, quam Augustinus ponit, convenit peccato mortali. Peccatum autem veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam et in ordine ad peccatum mortale; sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam, secundum imperfectam rationem entis; non enim est contra legem, quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec prætermittit id ad quod lex per præceptum obligat; sed facit præter legem, quia non observat modum rationis, quem lex intendit.

Ad *secundum* dicendum, quod illud præceptum Apostoli est affirmativum, unde non obligat ad semper; et sic non facit contra hoc præceptum quicumque non actu refert in gloriam Dei omne quod facit. Sufficit ergo quod aliquis habitualiter referat se et omnia sua in Deum, ad hoc quod non semper mortaliter peccet, cum aliquem actum non refert in gloriam Dei actualiter. Veniale autem peccatum non excludit habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei, sed solum actualem; quia non excludit charitatem, quæ habitualiter ordinat in Deum [2]. Unde non sequitur quod ille qui peccat venialiter, peccet mortaliter.

Ad *tertium* dicendum, quod ille qui peccat venialiter, inhæret bono temporali non ut fruens, quia non constituit in eo finem, sed ut utens, referens in Deum non actu, sed habitu.

Ad *quartum* dicendum, quod bonum commutabile non accipitur ut terminus contrapositus incommutabili bono, nisi quando constituitur in eo finis. Quod enim est ad finem, non habet rationem termini.

ART. II. — UTRUM PECCATUM MORTALE ET VENIALE DIFFERANT GENERE [3].

De his etiam supra, quæst. LXXII, art. 5, et Sent. II, dist. 24, quæst. III, art. 6 ad 6, et dist. 42, qu. I, art. 4 corp., et IV, dist. 16, quæst. II, art. 2, quæst. IV ad 5, et De malo, quæst. I, art. 8 corp., et quæst. VII, art. 1, et Opusc. III, cap. 178.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum veniale et mortale non differant genere, scilicet quod aliquod sit peccatum mortale ex genere, et aliquod veniale ex genere. Bonum enim et malum ex genere in actibus humanis accipitur per comparationem ad materiam, sive ad objectum, ut supra dictum est (quæst. XVIII, art. 2 et 8). Sed secundum quodlibet objectum vel materiam contingit peccare mortaliter et venialiter; quodlibet enim bonum commutabile potest homo diligere vel infra Deum, quod est peccare venialiter, vel supra Deum, quod est peccare mortaliter. Ergo peccatum veniale et mortale non differunt genere.

2. Præterea, sicut dictum est supra (art. præc.), peccatum mortale dicitur quod est irreparabile; peccatum autem veniale, quod est reparabile. Sed esse irreparabile convenit peccato quod fit ex malitia, quod secundum quosdam irremissibile dicitur; esse autem reparabile convenit peccato quod fit per infirmitatem vel ignorantiam, quod dicitur remissibile. Ergo peccatum mortale et veniale differunt, sicut peccatum quod est ex malitia commissum, vel ex infirmitate et ignorantia. Sed secundum hoc non differunt peccata genere, sed causa, ut supra dictum est (quæst. LXXVI, LXXVII et LXXVIII). Ergo peccatum veniale et mortale non differunt genere.

3. Præterea, supra dictum est (quæst. LXXIV, art. 3 ad 3, et art. 10), quod subiti motus tam sensualitatis quam rationis sunt peccata venialia. Sed subiti motus inveniuntur in quolibet peccati genere. Ergo non sunt aliqua peccata venialia ex genere.

Sed *contra* est quod Augustinus in sermone de Purgatorio enumerat quædam genera peccatorum venialium, et quædam genera peccatorum mortalium.

CONCLUSIO. — Peccatum veniale et mortale differunt genere ex objectis: sed quia actus morales non modo ex objecto, verum etiam ex dispositione agentis, rationem boni et mali recipiunt, contingit veniale ex genere esse mortale ex

(1) Hæc D. Thomæ sententia dicitur a Sylvio probabilis, sed habet ut æqualiter probabilem opinionem eorum qui volunt peccatum dividi in veniale et mortale, sicut genus in species, ac proinde peccatum veniale et mortale dici peccata non analogice tantum, sed univoce.

(2) Quibus verbis, ut animadvertunt Billuart, Sylvius et alii thomistæ, D. Thomas non vult quod quando justus committit peccatum veniale, illud habitualiter ordinet ad Deum, sicut medium ordinatum in finem, sed quod non amittat habitualem illam ordinationem in Deum quam necessario supponit charitas (V Billuart, De peccat. dissert. VIII, art. 4).

(3) Hujus quæstionis sensus est, an quoddam peccatum sit veniale ex genere, et quoddam mortale ex genere suo.

parte agentis, propter malam ejus intentionem; et mortale ex genere esse veniale, propter imperfectionem actus, quando subitus est, et non ratione deliberatus.

Respondeo dicendum quod peccatum veniale a venia dicitur. Potest igitur aliquod peccatum dici veniale uno modo, quia est veniam consecutum; et sic dicit Ambrosius [1], quod " omne peccatum per pœnitentiam fit veniale, " et hoc dicitur veniale ex eventu; alio modo dicitur veniale, quia non habet in se unde veniam non consequatur vel totaliter vel in parte. In parte quidem, sicut cum habet in se aliquid diminuens culpam, ut cum fit ex infirmitate vel ignorantia; et hoc dicitur veniale ex causa; in toto autem ex eo quod non tollit ordinem ad ultimum finem, unde non meretur pœnam æternam, sed temporalem; et de hoc veniali ad præsens intendimus; de primis enim duobus constat quod non habent genus aliquod determinatum. Sed veniale tertio modo dictum potest habere genus determinatum, ita quod aliquod peccatum dicatur veniale ex genere, et aliquod mortale ex genere, secundum quod genus vel species actus determinatur ex objecto. Cum enim voluntas fertur in aliquid quod secundum se repugnat charitati, per quam homo ordinatur in ultimum finem, illud peccatum ex suo objecto habet quod sit mortale, unde est mortale ex genere; sive sit contra dilectionem Dei, sicut blasphemia, perjurium et hujusmodi; sive contra dilectionem proximi, sicut homicidium, adulterium, et similia; unde hujusmodi sunt peccata mortalia ex suo genere. Quandoque vero voluntas peccantis fertur in id quod in se continet quamdam inordinationem, non tamen contrariatur dilectioni Dei et proximi, sicut verbum otiosum, risus superfluus, et alia hujusmodi; et talia sunt peccata venialia ex suo genere, ut supra dictum est (quæst. LXXXVII, art. 5). Sed quia actus morales recipiunt rationem boni et mali non solum ex objecto sed etiam ex aliqua dispositione agentis, ut supra habitum est (quæst. LXXVII, art. 6, et quæst. LXXVIII, art. 4), contingit quandoque quod id quod est peccatum veniale ex genere, ratione sui objecti, fit mortale ex parte agentis, vel quia in eo constituit finem ultimum [2], vel quia ordinat ipsum ad aliquid quod est peccatum mortale ex genere, puta cum aliquis ordinat verbum otiosum ad adulterium committendum. Similiter etiam ex parte agentis contingit quod aliquod peccatum quod ex suo genere est mortale, fit veniale, propter hoc scilicet quod actus est imperfectus, id est, non deliberatus ratione, quæ est principium proprium mali actus, sicut supra dictum est (quæst. LXXIV, art. 10) de subitis motibus infidelitatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod aliquis eligit id quod repugnat divinæ charitati, convincitur præferre illud charitati divinæ; et per consequens plus amare ipsum quam Deum: et ideo aliqua peccata ex genere quæ de se [3] repugnant charitati, habent quod aliquid diligatur supra Deum; et sic sunt ex genere suo mortalia [4].

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procedit de peccato veniali ex causa.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa procedit de peccato quod est veniale propter imperfectionem actus [5].

ART. III. — UTRUM PECCATUM VENIALE SIT DISPOSITIO AD MORTALE.

De his etiam 2 2, quæst. XXIV, art. 10 corp. fin., et quæst. CLXXXVI, art. 9 corp., et Sent. I, dist. 17, quæst. II, art. 5 corp. fin., et II, dist. 42. quæst. I, art. 3. et De ver. quæst. XXVI, art. 6 ad 16. et De malo, quæst. VII, art. 1 ad 7, et art. 3 corp. et ad 1, et 3, et art. 6 ad 5, et q. XIV, art. 2 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum veniale non sit dispositio ad mortale. Unum enim oppositum non disponit ad aliud. Sed peccatum veniale et mortale ex oppositio dividuntur, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo peccatum veniale non est dispositio ad mortale.

(1) Lib. De parad. cap. 14, a med.

(2) Censetur autem, ait Sylvius, finem ultimum in peccato veniali constituisse, qui propter illud paratus est aliquod peccatum mortale committere; ut qui furatur potius quam a parvo gulæ peccato abstinere.

(3) Ita optime codd. et editi passim; theologi *quod de se*.

(4) Ita ut ex genere venialia nunquam fieri possint; quamvis imperfectio actus venialia faciat per accidens.

(5) Ex dictis patet tria esse peccatorum venialium genera; quædam sunt venialia ex genere suo; alia ex levitate materiæ, ut rei parvæ furtum, quod esset mortale, si res esset majoris momenti; alia ex imperfectione actus, quando non adest plena advertentia aut sufficiens consensus.

2. Præterea, actus disponit ad aliquid simile in specie sibi; unde [1] dicitur quod " ex similibus actibus generantur similes dispositiones et habitus. „ Sed peccatum mortale et veniale differunt genere, seu specie, ut dictum est (art. præc.). Ergo peccatum veniale non disponit ad mortale.

3. Præterea, si peccatum dicatur veniale, quod disponit ad mortale, oportebit quod quæcumque disponunt ad mortale peccatum, sint peccata venialia. Sed omnia bona opera disponunt ad peccatum mortale; dicit enim Augustinus in regula, quod " superbia bonis operibus insidiatur, ut pereant. „ Ergo etiam bona opera erunt peccata venialia, quod est inconveniens.

Sed *contra* est, quod dicitur Eccli. XIX, vers. 1: *Qui spernit minima, paulatim defluit.* Sed ille qui peccat venialiter, videtur minima spernere. Ergo paulatim disponitur ad hoc quod totaliter defluat per peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Veniale et mortale peccatum eum differant specie, non potest veniale dispositio esse ad mortale, nisi forte ex dispositione agentis et indirecte, per modum removentis prohibens.

Respondeo dicendum quod disponens est quodammodo causa: unde secundum duplicem modum causæ est duplex dispositionis modus. Est enim causa quædam movens directe ad effectum, sicut calidum calefacit; est etiam causa indirecte movens, removendo prohibens, sicut removens columnam dicitur removere lapidem superpositum. Et secundum hoc actus peccati dupliciter ad aliquid disponit: uno quidem modo directe, et sic disponit ad actum similem secundum speciem: et hoc modo primo et per se peccatum veniale ex genere non disponit ad mortale ex genere, cum differant specie; sed per hunc modum peccatum veniale potest disponere per quamdam consequentiam [2] ad peccatum quod est mortale ex parte agentis. Augmentata enim dispositione vel habitu per actus peccatorum venialium, intantum potest libido peccandi crescere, quod ille qui peccat, finem suum constituet in peccato veniali. Nam unicuique habenti habitum, inquantum hujusmodi, finis est operatio secundum habitum; et sic multoties peccando venialiter, disponetur ad peccatum mortale. — Alio modo actus humanus disponit ad aliquid, removendo prohibens; et hoc modo peccatum veniale ex genere potest disponere ad mortale peccatum ex genere. Qui enim peccat venialiter ex genere, prætermittit aliquem ordinem; et ex hoc quod consuescit voluntatem suam in minoribus debito ordini non subjicere, disponitur ad hoc quod etiam voluntatem suam non subjiciat ordini ultimi finis, eligendo id quod est peccatum mortale ex genere.

Ad *primum* ergo dicendum, quod peccatum veniale et mortale non dividuntur ex opposito, sicut duæ species unius generis, ut dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 1); sed sicut accidens contra substantiam dividitur. Unde sicut accidens potest esse dispositio ad formam substantialem, ita et veniale peccatum ad mortale.

Ad *secundum* dicendum, quod peccatum veniale non est simile mortali in specie; est tamen simile ei in genere, inquantum utrumque importat defectum debiti ordinis, licet aliter et aliter, ut dictum est (art. 1 et 2 hujus quæst.).

Ad *tertium* dicendum, quod opus bonum non est per se dispositio ad mortale peccatum; potest tamen esse materia vel occasio peccati mortalis per accidens. Sed peccatum veniale per se disponit ad mortale, ut dictum est (in corp.).

ART. IV. — UTRUM PECCATUM VENIALE POSSIT FIERI MORTALE.

De his etiam supra, art. 2 corp. et Sent. II, dist. 24, quæst. III, art. 7, et De malo, quæst. VII, art. 3, et Psal. X.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum veniale possit fieri mortale. Dicit enim Augustinus exponens illud Joan. III: *Qui incredulus est Filio, non videbit vitam* [3]: " Peccata minima (id est venialia) si negligantur, occidunt. „ Sed ex hoc dicitur peccatum mortale, quia spiritualiter occidit animam. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

(1) Ethic. lib. II, cap. 1 et 2.

(2) Non tamen necessario, quia, ut ait ipse D. Thomas (Sent. II, dist. 24, art. ult.), quantumcumque excrescat pronitas ad peccandum per iterationem venialium, semper tamen manet libertas in voluntate ne in peccatum mortale delabatur.

(3) Tract. 12, circa fin.

2. Præterea, motus sensualitatis ante consensum rationis est peccatum veniale, post consensum vero est peccatum mortale, ut supra dictum est (qu. LXXIV, art. 8 ad 2). Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

3. Præterea, peccatum veniale et mortale differunt, sicut morbus curabilis et incurabilis, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed morbus curabilis potest fieri incurabilis. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

4. Præterea, dispositio potest fieri habitus. Sed peccatum veniale est dispositio ad mortale, ut dictum est (art. præc.). Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

Sed *contra*, ea quæ differunt in infinitum, non transmutantur in invicem. Sed peccatum mortale et veniale differunt in infinitum, ut ex prædictis patet (articulis præcedentibus). Ergo veniale non potest fieri mortale.

CONCLUSIO. — Licet nunquam fieri possit, ut unus idemque actus primum veniale sit, ac deinde mortale peccatum, neque etiam ut vel omnia totius mundi venialia, uni peccato mortali æquivaleant; tamen contingere potest, ut actus venialis per aliquam mutationem mortale fiat, aut multa venialia ad unum mortale disponant.

Respondeo dicendum quod peccatum veniale fieri mortale, potest tripliciter intelligi; uno modo sic quod idem actus numero primo sit peccatum veniale, et postea mortale, et hoc esse non potest [1]: quia peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, sicut et quilibet actus moralis. Unde non dicitur unus actus moraliter, si voluntas mutetur, quamvis etiam actio secundum naturam sit continua; si autem voluntas non mutetur, non potest esse quod de veniali fiat mortale. — Alio modo potest intelligi, ut id quod est veniale ex genere, fiat mortale; et hoc quidem possibile est, inquantum constituitur in eo finis [2], vel inquantum refertur ad mortale peccatum sicut ad finem [3], ut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Tertio modo potest intelligi ita quod multa venialia peccata constituant unum peccatum mortale. Quod si sic intelligatur quod ex multis peccatis venialibus integraliter constituatur unum peccatum mortale, falsum est [4]; non enim omnia peccata venialia de mundo possunt habere tantum de reatu, quantum unum peccatum mortale. Quod patet ex parte durationis; quia peccatum mortale habet reatum pœnæ æternæ, peccatum autem veniale reatum pœnæ temporalis, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Patet etiam ex parte pœnæ damni; quia peccatum mortale meretur carentiam visionis divinæ, cui nulla alia pœna comparari potest, ut Chrysostomus dicit [5]. Patet etiam ex parte pœnæ sensus, quantum ad vermem conscientiæ; licet forte quantum ad pœnam ignis non sint improportionabiles pœnæ. Si vero intelligatur quod multa peccata venialia faciunt unum mortale dispositive, sic verum est, sicut supra ostensum est (art. 3 hujus quæst.), secundum duos modos [6] dispositionis, quibus peccatum veniale disponit ad mortale.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus loquitur in illo sensu quod multa peccata venialia dispositive causant mortale.

Ad *secundum* dicendum, quod ille idem motus sensualitatis qui præcessit consensum rationis, nunquam fit peccatum mortale, sed ipse actus rationis consentientis.

Ad *tertium* dicendum, quod morbus corporalis non est actus, sed dispositio quædam permanens; unde eadem manens potest mutari. Sed peccatum veniale est actus transiens, qui resumi non potest; et quantum ad hoc non est simile.

Ad *quartum* dicendum, quod dispositio quæ fit habitus, est sicut imperfectum in eadem specie; sicut imperfecta scientia, dum perficitur, fit habitus. Sed veniale peccatum est dispositio alterius generis, sicut accidens ad formam substantialem, in quam nunquam mutatur.

(1) Quibus omnino similia habet D. Thomas (De malo, quæst. VII, art. 3, et Sent. II, dist. 21, art. ult.).

(2) Ut qui ludo se totum dat ita ut officium maximi momenti potius negligere malit quam a ludo se abstinere.

(3) Videlicet qui rem parvam furatur ad adulterium committendum.

(4) Quod patet ex doctrina Ecclesiæ quæ non necessario obligat peccata venialia confiteri, sive illa sint pauca, sive multa.

(5) Hom. XXIV in Matth. aliquant. ante fin.

(6) Scilicet directe vel indirecte.

ART. V. — UTRUM CIRCUMSTANTIA POSSIT FACERE DE VENIALI MORTALE.

De his etiam 2 2, quæst. CX, art. 4 ad 5, et Sent. IV, dist. 16, quæst III, art. 2 et 4, et De malo, quæst. II, art. 8, et quæst. VII, art. 4, per tot. et art. 7 corp. princ.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod circumstantia possit de veniali peccato facere mortale. Dicit enim Augustinus in serm. de Purgatorio, quod " si diu teneatur iracundia, et ebrietas, si assidua sit, transeunt in numerum peccatorum mortalium. „ Sed ira et ebrietas non sunt ex suo genere peccata mortalia, sed venialia; alioquin semper essent mortalia. Ergo circumstantia facit peccatum veniale esse mortale.

2. Præterea, Magister dicit [1], quod " delectatio, si sit morosa, est peccatum mortale: si autem non sit morosa, est peccatum veniale. „ Sed morositas est quædam circumstantia. Ergo circumstantia facit de peccato veniali mortale.

3. Præterea, plus differunt malum et bonum, quam veniale peccatum et mortale, quorum utrumque est in genere mali. Sed circumstantia facit de actu bono malum, sicut patet cum quis dat eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo multo magis potest facere de peccato veniali mortale.

Sed *contra* est, quod cum circumstantia sit accidens, quantitas ejus non potest excedere quantitatem ipsius actus, quam habet ex suo genere; semper enim subjectum præeminet accidenti. Si igitur actus ex suo genere sit peccatum veniale, non poterit per circumstantiam fieri peccatum mortale, cum peccatum mortale in infinitum quodammodo excedat quantitatem venialis, ut ex dictis patet (art. præc. in arg. *Sed cont.*).

CONCLUSIO. — Quoniam veniale ex genere, specie differt a mortali ex genere; fieri nullo modo potest, ut circumstantia faciat de veniali mortale, nisi quando illa circumstantia est quædam moralis actus differentia specifica, novam peccati speciem constituens.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. VII, art. 1), cum de circumstantiis ageretur, circumstantia, inquantum hujusmodi, est accidens moralis actus. Contingit tamen circumstantiam accipi ut differentiam specificam actus moralis; et tunc amittit rationem circumstantiæ, et constitnit speciem moralis actus. Hoc autem contingit in peccatis, quando circumstantia addit deformitatem alterius generis; sicut cum aliquis accedit ad non suam, est actus deformis deformitate opposita castitati; sed si accedat ad non suam quæ est alterius uxor, additur deformitas opposita justitiæ, contra qnam est ut aliquis usurpet rem alienam; et secundum hoc hujusmodi circumstantia constituit novam speciem peccati, quæ dicitur adulterium. Impossibile est autem quod circumstantia de peccato veniali [2] faciat mortale, nisi afferat deformitatem alterius generis. Dictum est enim (art. 1 hujus quæst.), quod peccatum veniale habet deformitatem per hoc quod importat deordinationem circa ea quæ sunt ad finem; peccatum autem mortale habet deformitatem per hoc quod importat deordinationem respectu ultimi finis. Unde manifestum est quod circnmstantia non potest de veniali peccato facere mortale, manens circumstantia; sed solum tunc quando transfert in aliam speciem, et fit qnodammodo differentia specifica moralis actus.

Ad *primum* ergo dicendnm, quod diuturnitas non est circumstantia trahens in aliam speciem; similiter nec frequentia vel assiduitas, nisi forte per accidens ex aliquo supervenienti. Non enim aliquid acquirit novam speciem ex hoc quod multiplicatur vel protelatnr; nisi forte in actu protelato vel multiplicato superveniat aliquid quod variet speciem, puta inobedientia, vel contemptus, vel aliquid hujusmodi. Dicendum est ergo quod cum ira sit motns animi ad nocendum proximo, si sit tale nocumentum, in quod tendit motus iræ, quod ex genere suo sit peccatum mortale (sicut homicidium, vel furtum), talis ira ex genere suo est peccatum mortale; sed quod sit peccatum veniale, habet ex imperfectione actus, inquantum est motus snbitus sensualitatis. Si vero sit diuturna, redit ad naturam sui generis per consensum rationis. Si vero nocumentum, in quod tendit motus iræ, es-

(1) Sent. lib. II, dist. 24.

(2) Sciendum est, ait Sylvius, B. Thomam in hoc articulo loqui de peccato veniali ex genere, sive ex objecto; sed non de peccato veniali ex levitate materiæ, sive ex imperfectione actus.

set veniale ex genere suo (puta cum aliquis in hoc irascitur contra aliquem, quod vult ei dicere aliquod verbum leve et jocosum, quod modicum ipsum contristet), non erit ira peccatum mortale, quantumcumque sit diuturna, nisi forte per accidens ; puta si ex hoc grave scandalum oriatur, vel propter aliquid hujusmodi. De ebrietate vero dicendum est, quod secundum suam rationem habet quod sit peccatum mortale [1]; quod enim homo absque necessitate reddat se impotentem ad utendum ratione, per quam homo in Deum ordinatur, et multa peccata occurrentia vitat, ex sola voluptate vini [2], expresse contrariatur virtuti. Sed quod sit peccatum veniale, contingit propter ignorantiam quamdam vel infirmitatem, puta cum homo nescit virtutem vini, aut propriam debilitatem, unde non putat se inebriari; tunc enim non imputatur ei ebrietas ad peccatum, sed solum superabundantia potus. Sed quando frequenter inebriatur, non potest per hanc ignorantiam excusari, quin videatur voluntas ejus eligere magis pati ebrietatem quam abstinere a vino superfluo; unde redit peccatum ad suam naturam.

Ad *secundum* dicendum, quod delectatio morosa non dicitur esse peccatum mortale, nisi in his quæ ex suo genere sunt peccata mortalia; in quibus si delectatio non morosa sit peccatum veniale, est ex imperfectione actus, sicut de ira dictum est (in solut. præc.); dicitur enim ira diuturna et delectatio morosa propter approbationem rationis deliberantis.

Ad *tertium* dicendum, quod circumstantia non facit de bono actu malum, nisi constituens speciem peccati, ut supra etiam habitum est (quæst. XVIII, art. 10 et 11).

ART. VI. — UTRUM PECCATUM MORTALE POSSIT FIERI VENIALE.

De his etiam De malo, qu. VII, art. 2 ad 18, et art. 3 ad 9.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum mortale possit fieri veniale. Æqualiter enim distat peccatum veniale a mortali, et e contrario. Sed peccatum veniale fit mortale, ut dictum est (art. 4 et 5 præc.). Ergo etiam peccatum mortale potest fieri veniale.

2. Præterea, peccatum veniale et mortale ponuntur differre secundum hoc quod peccans mortaliter diligit creaturam plusquam Deum; peccans autem venialiter diligit creaturam infra Deum. Contingit autem quod aliquis committens id quod est ex genere suo peccatum mortale, diligat creaturam infra Deum [3]: puta si aliquis nesciens fornicationem simplicem esse peccatum mortale, et contrariam divino amori, fornicetur; ita tamen quod propter divinum amorem paratus esset fornicationem prætermittere, si sciret fornicando se contra divinum amorem agere. Ergo peccabit venialiter; et sic peccatum mortale potest veniale fieri.

3. Præterea, sicut dictum est (art. præc., arg. 3), plus differt bonum a malo, quam veniale peccatum a mortali. Sed actus qui est de se malus, potest fieri bonus, sicut homicidium potest fieri actus justitiæ; sicut patet in judice, qui occidit latronem. Ergo multo magis peccatum mortale potest fieri veniale.

Sed *contra* est quod æternum nunquam potest fieri temporale. Sed peccatum mortale meretur pœnam æternam, peccatum autem veniale temporalem pœnam. Ergo peccatum mortale nunquam potest fieri veniale.

CONCLUSIO. — Licet veniale peccatum per additionem mortalis deformitatis, tanquam circumstantiæ speciem peccati mutantis, fiat mortale; tamen mortale peccatum per accessionem venialis deformitatis non fit veniale, sed gravius mortale. Dici tamen potest mortale ex genere; fieri veniale ex imperfectione actus.

Respondeo dicendum quod veniale et mortale differunt sicut perfectum et imperfectum in genere peccati, ut dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 1). Imperfectum autem per aliquam additionem potest ad perfectionem venire. Unde et veniale per hoc quod additur ei deformitas pertinens ad genus peccati mortalis, efficitur mortale; sicut cum aliquis dicit verbum otiosum, ut fornicetur. Sed id quod est perfectum,

(1) Cf. quod D. Thomas dicit 2 2, quæst. CL, art. 1 et 2.

(2) Sive plenius construendo : *quod enim homo ex sola vini voluptate absque necessitate reddat se impotentem*, etc.

(3) Id est minus quam Deum; quia non ita illam amat ut finem suum constituere in ea velit.

non potest fieri imperfectum per additionem. Et ideo peccatum mortale non fit veniale per hoc quod additur ei aliqua deformitas pertinens ad genus peccati venialis. Non enim diminuitur peccatum ejus qui fornicatur ut dicat verbum otiosum; sed magis aggravatur propter deformitatem adjunctam. Potest tamen id quod est ex genere mortale, esse veniale propter imperfectionem actus; quia non perfecte pertingit ad rationem actus moralis, cum non sit deliberatus, sed subitus, ut ex dictis patet (art. 2 hujus quæst.). Et hoc fit per subtractionem quamdam [1], scilicet deliberatæ rationis. Et quia a ratione deliberata habet speciem moralis actus, inde est quod per talem subtractionem solvitur species [2].

Ad *primum* ergo dicendum, quod veniale differt a mortali sicut imperfectum a perfecto, ut puer a viro. Fit autem ex puero vir, sed non convertitur [3]. Unde ratio non cogit.

Ad *secundum* dicendum, quod si sit talis ignorantia quæ peccatum omnino excuset, sicut est furiosi vel amentis, tunc ex tali ignorantia fornicationem committens nec venialiter nec mortaliter peccat. Si vero sit ignorantia non invincibilis, tunc ignorantia ipsa est peccatum, et continet in se defectum divini amoris, inquantum negligit homo addiscere ea per quæ potest se in divino amore conservare.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in libro contra mendacium [4], " ea quæ sunt secundum se mala, nullo fine bene fieri possunt. „ Homicidium autem est occisio innocentis; et hoc nullo modo bene fieri potest. Sed judex qui occidit latronem, vel miles qui occidit hostem reipublicæ, non appellantur homicidæ, ut Augustinus dicit [5].

QUÆSTIO LXXXIX.

DE PECCATO VENIALI SECUNDUM SE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccato veniali secundum se, et circa hoc quæruntur sex: 1. Utrum peccatum veniale causet maculam in anima. — 2. De distinctione peccati venialis, prout figuratur *per lignum, fœnum et stipulam*, I. Corinth. III. — 3. Utrum homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter — 4. Utrum angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. — 5. Utrum primi motus infidelium sint peccata venialia. — 6. Utrum veniale possit esse in aliquo simul cum solo peccato originali.

ART. I. — UTRUM PECCATUM VENIALE CAUSET MACULAM IN ANIMA.

De his etiam part. III, quæst. LXXXVII, art. 2 ad 3, et Sent. IV, dist. 16, quæst. II ad 3, et quæst I ad 1, et art. 2, quæst. I ad 1, et De malo, qu. VII, art. 2 corp., et Psalm. XXXIV, com. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum veniale causet maculam in anima. Dicit enim Augustinus in lib. De pœnitentia [6], quod " peccata venialia, si multiplicentur, decorem nostrum ita exterminant, ut a cælestis sponsi amplexibus nos separent. „ Sed nihil aliud est macula quam detrimentum decoris. Ergo peccata venialia causant maculam in anima.

2. Præterea, peccatum mortale causat maculam in anima propter inordinationem actus et affectus ipsius peccantis. Sed in peccato veniali est quædam deordinatio actus et affectus. Ergo peccatum veniale causat maculam in anima.

3. Præterea, macula animæ causatur ex contactu rei temporalis per amorem, ut supra dictum est (quæst. LXXXVI, art. 1). Sed in peccato veniali anima inordinato amore contingit rem temporalem. Ergo peccatum veniale inducit maculam in anima.

Sed *contra* est quod dicitur Eph. V, 27: *Ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam, aut rugam;* Glossa interl. " Id est, aliquod peccatum criminale. „ Ergo proprium peccati mortalis esse videtur quod maculam in anima causet.

CONCLUSIO. — Peccatum veniale, cum non tollat habitum charitatis, neque aliarum virtutum, sed magis impediat actus illarum, non inducit maculam in anima, nisi inquantum nitorem, qui est ex virtutum actibus, impedit.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet (qu. LXXXVI, art. 1), macula importat detrimentum nitoris ex aliquo contactu, sicut in corporalibus patet, ex quibus per similitudinem nomen ma-

(1) Scilicet ex eo quod non accedat perfecta deliberatio.

(2) Illius non est sensus, ait Sylvius, quod actus fuerit prius mortalis, et postea desinat esse talis, sed quod illud quod est ex genere seu ex specie sua mortale, sit veniale, dum absque perfecta deliberatione non committitur.

(3) Sive puer ex viro non fit. (4 Cap. 7, ante med. (5) De lib. arbit lib. I, cap. 4 et 5.

(6) Scilicet hom. ult. inter 50, cap. 2, circa fin.

culæ ad animam transfertur. Sicut autem in corpore est duplex nitor, unus quidem ex intrinseca dispositione membrorum et coloris; alius autem ex exteriori claritate superveniente: ita etiam in anima est duplex nitor; unus quidem habitualis, quasi intrinsecus; alius autem actualis, quasi exterior fulgor. Peccatum autem veniale impedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem; quia non excludit neque diminuit habitum charitatis et aliarum virtutum, ut infra patebit (2 2, qu. XXIV, art. 10), sed solum impedit earum actum. Macula autem importat aliquid manens in re maculata; unde magis videtur pertinere ad detrimentum habitualis nitoris quam actualis. Unde, proprie loquendo, peccatum veniale non causat maculam in anima. Et si alicubi dicatur maculam inducere, hoc est secundum quid, inquantum impedit nitorem qui est ex actibus virtutum [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus loquitur in eo casu in quo multa peccata venialia dispositive inducunt ad mortale; aliter autem non separarent ab amplexu cælestis sponsi.

Ad *secundum* dicendum quod inordinatio actus in peccato mortali corrumpit habitum virtutis, non autem in peccato veniali.

Ad *tertium* dicendum, quod in peccato mortali anima per amorem contingit rem temporalem quasi finem, et per hoc totaliter impeditur influxus splendoris gratiæ, qui provenit in eos qui Deo adhærent ut ultimo fini per charitatem. Sed in peccato veniali non adhæret homo creaturæ tanquam fini ultimo [2]. Unde non est simile.

ART. II. — UTRUM CONVENIENTER PECCATA VENIALIA PER LIGNUM, FŒNUM ET STIPULAM DESIGNENTUR.

De his etiam Sent. IV, dist. 21, quæst I, art. 2, quæst. II, art. 1 corp. et dist. 46, quæst. II, art. 3, quæst. III ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter peccata venialia per *lignum, fœnum*, et *stipulam* designentur. *Lignum* enim, *fœnum et stipula* dicuntur superædificari spirituali fundamento. Sed peccata venialia sunt præter spirituale ædificium; sicut etiam quælibet falsæ opiniones sunt præter scientiam. Ergo peccata venialia non convenienter designantur per *lignum, fœnum et stipulam.*

2. Præterea, ille qui ædificat *lignum, fœnum et stipulam*, sic *salvus erit quasi per ignem.* Sed quandoque ille qui committit peccata venialia, non erit salvus etiam per ignem; puta cum peccata venialia inveniuntur in eo qui decedit cum peccato mortali. Ergo inconvenienter per *lignum, fœnum* et *stipulam* peccata venialia designantur.

3. Præterea, secundum Apostolum alii sunt qui *ædificant aurum, argentum et lapides pretiosos*, id est, amorem Dei et proximi, et bona opera; et alii qui *ædificant lignum, fœnum et stipulam.* Sed peccata venialia committunt etiam illi qui diligunt Deum et proximum, et bona opera faciunt; dicitur enim I. Joan. I, 8: *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus.* Ergo non convenienter designantur peccata venialia per ista tria.

4. Præterea, multo plures differentiæ et gradus sunt peccatorum venialium quam tres. Ergo inconvenienter sub his tribus comprehenduntur.

Sed *contra* est quod Apostolus [3] dicit de eo qui superædificat *lignum, fœnum et stipulam*, quod *salvus erit quasi per ignem;* et sic patietur pœnam, sed non æternam. Reatus autem pœnæ temporalis proprie pertinet ad peccatum veniale, ut dictum est (quæst. LXXXVII, art. 5, et quæst. LXXXVIII, art. 2). Ergo per illa tria significantur peccata venialia.

CONCLUSIO. — Venialia peccata recte Apostolus ligno, fœno et stipulæ comparavit, quoniam tria ista levia sunt celeritcrque igne absumuntur, licet alia aliis celerius; unde quod peccatorum venialium alia aliis citius purgantur, ostenditur.

Respondeo dicendum quod quidam intellexerunt fundamentum esse fidem informem, super quam aliqui ædificant bona opera, quæ figurantur per *aurum, argentum* et *lapides pretiosos;* quidam vero peccata etiam mortalia, quæ figu-

(1) In eo sensu intelligendum est loqui Scripturas et sanctos Patres qui volunt a peccato veniali maculam ipsam quamdam in anima imprimi, quod fatetur ipse D. Thomas (part. III, q. LXXXVII, art 2 ad 3

(2) Qui peccat venialiter, finem suum ultimum in Deo constituit, sed finem proximum in bono creato ponit. (3) I. Cor. III, 12.

rantur, secundum eos, per *lignum, fœnum et stipulam.* Sed hanc expositionem improbat Augustinus [1], quia, ut Apostolus dicit [2], qui opera carnis facit, regnum Dei non consequetur, quod est salvum fieri. Apostolus autem dicit quod *ille qui ædificat lignum, fœnum et stipulam, salvus erit quasi per ignem.* Unde non potest intelligi quod per *lignum, fœnum et stipulam* peccata mortalia designentur. Dicunt ergo quidam, quod per *lignum, fœnum et stipulam* significantur opera bona, quæ superædificantur quidem spirituali ædificio, sed tamen commiscent se eis peccata venialia; sicut cum aliquis habet curam rei familiaris, quod bonum est, commiscet se superfluus amor vel uxoris, vel filiorum, vel possessionum, sub Deo tamen; ita scilicet quod pro his homo nihil vellet facere contra Deum. Sed hoc iterum non videtur convenienter dici. Manifestum est enim quod omnia opera bona referuntur ad charitatem Dei et proximi; unde pertinent ad *aurum, argentum* et *lapides pretiosos;* non ergo ad *lignum, fœnum et stipulam.* Et ideo dicendum est quod ipsa peccata venialia, quæ admiscent se procurantibus terrena, significantur per *lignum, fœnum et stipulam.* Sicut enim hujusmodi congregantur in domo, et non pertinent ad substantiam ædificii, et possunt comburi ædificio remanente: ita etiam peccata venialia multiplicantur in homine, manente spirituali ædificio; et pro istis patitur ignem vel temporalis tribulationis in hac vita, vel purgatorii post hanc vitam; et tamen salutem consequitur æternam [3].

Ad *primum* ergo dicendum, quod peccata venialia non dicuntur superædificari spirituali fundamento, quasi directe supra ipsum posita, sed quia ponuntur juxta ipsum [4], sicut accipitur Psal. CXXXVI, 1: *Super flumina Babylonis,* id est, juxta; quia peccata venialia non destruunt spirituale ædificium, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod non dicitur de quocumque ædificante *lignum, fœnum et stipulam,* quod *salvus sit quasi per ignem;* sed solum de eo qui ædificat supra fundamentum, quod quidem non est fides informis, ut quidam existimabant, sed fides formata charitate, secundum illud Ephes. III, 17: *In charitate radicati et fundati.* Ille ergo qui decedit cum peccato mortali et venialibus, habet quidem *lignum, fœnum et stipulam,* sed non sunt superædificata [5] supra fundamentum spirituale: et ideo non erit salvus sic quasi per ignem.

Ad *tertium* dicendum, quod illi qui sunt abstracti a cura temporalium rerum, etsi aliquando venialiter peccent, tamen levia peccata venialia committunt, et frequentissime per fervorem charitatis purgantur; unde tales non superædificant venialia, quia in eis modicum manent. Sed peccata venialia ipsorum qui circa terrena occupantur, diutius manent; quia non ita frequenter recurrere possunt ad hujusmodi peccata venialia delenda per charitatis fervorem.

Ad *quartum* dicendum, quod, sicut Philosophus dicit [6], " omnia tribus includuntur, scilicet principio, medio et fine. " Et secundum hoc omnes gradus venialium peccatorum ad tria reducuntur, scilicet ad *lignum,* quod diutius manet in igne; ad *stipulam,* quæ citissime expeditur; ad *fœnum,* quod medio modo se habet: secundum enim quod peccata venialia sunt majoris vel minoris adhærentiæ vel gravitatis, citius vel tardius per ignem purgantur.

ART. III. — UTRUM HOMO IN STATU INNOCENTIÆ POTUERIT PECCARE VENIALITER.

De his etiam Sent. II, dist. 21, quæst II, art. 3, et III, dist. 31, art. 4 ad 4, et De malo, quæst. II, art. 8 ad 1, et quæst. VII, art. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter. Quia super illud I. ad Timoth. II: *Adam non est seductus,* dicit Glossa ord. Aug. [7]: " Inexpertus divinæ severitatis in eo falli potuit, ut crederet veniale esse commissum. " Sed hoc non

(1) Lib. De fide et operibus, c. 15. 2) Galat. v.
(3) Aliam verborum Apostoli explicationem indicat D. Thomas (lect. II, in cap. 3 Epist. I ad Cor.): quam ut bene probabilem tenet Sylvius. Per lignum, fœnum et stipulam intelligit peccata venialia quæ committunt doctores et Patres in docendo vel prædicando, cum super fundamentum rectæ fidei superstruant doctrinam parum solidam, humanis rationibus magis quam litteris divinis immixtam, curiosam ac vanam potius quam utilem et piam.
(4) Scilicet jacto fundamento superveniunt, et simul cum eo existunt.
(5) Nicolai, *sed non superædificat.*
(6) De cælo, lib. I, text. 2.
(7) De civ. Dei, lib. XIV, cap. 11, in fin.

credi[illegible]isset nisi venialiter peccare potuisset. Ergo venialiter peccare potuit non peccando mortaliter.

2. Præterea, Augustinus dicit [1]: " Non est arbitrandum quod esset hominem dejecturus tentator, nisi præcessisset in anima hominis quædam elatio comprimenda. „ Elatio autem dejectionem præcedens, quæ [2] facta est per peccatum mortale, non potuit esse nisi peccatum veniale. Similiter etiam Augustinus dicit [3], quod " virum sollicitavit aliqua experiendi cupiditas, cum mulierem vidisset, sumpto vetito pomo, non esse mortuam. „ Videtur etiam fuisse in Eva aliquis infidelitatis motus in hoc quod de verbis Domini dubitavit, ut patet per hoc quod dixit: *Ne forte moriamur,* ut habetur Gen. III, 3. Hæc autem videntur venialia peccata. Ergo homo potuit venialiter peccare, antequam mortaliter peccaret.

3. Præterea, peccatum mortale magis opponitur integritati primi status quam peccatum veniale. Sed homo potuit peccare mortaliter, non obstante integritate primi status. Ergo etiam potuit peccare venialiter.

Sed *contra* est quod cuilibet peccato debetur aliqua pœna. Sed nihil pœnale esse potuit in statu innocentiæ, ut Augustinus dicit [4]. Ergo non potuit peccare aliquo peccato quo non ejiceretur ab illo integritatis statu. Sed peccatum veniale non mutat statum hominis. Ergo non potuit peccare venialiter.

CONCLUSIO. — Quia non committitur veniale peccatum nisi ex hoc, quod corpus animæ, et sensualitas rationi non perfecte subjicitur, et talis imperfectio perdurante innocentiæ statu non erat; propterea non potuit homo in statu innocentiæ venialiter peccare antequam peccaret mortaliter.

Respondeo dicendum quod communiter [5] ponitur quod homo in statu innocentiæ non potuit venialiter peccare. Hoc autem non est sic intelligendum quasi id quod nobis est veniale, si ipse committeret, esset sibi mortale propter altitudinem sui status. Dignitas enim personæ est quædam circumstantia aggravans peccatum; non tamen transfert in aliam speciem, nisi forte superveniente deformitate inobedientiæ, vel voti, vel alicujus hujusmodi; quod in proposito dici non potest. Unde id quod est de se veniale, non potuit transferri in mortale propter dignitatem primi status. Sic ergo intelligendum est quod non potuit peccare venialiter, quia non potuit esse ut committeret aliquid quod esset de se peccatum veniale, antequam integritatem primi status amitteret, peccando mortaliter. Cujus ratio est, quia peccatum veniale in nobis contingit vel propter imperfectionem actus, sicut subiti motus in genere peccatorum mortalium, vel propter inordinationem existentem circa ea quæ sunt ad finem, servato debito ordine ad finem. Utrumque autem horum contingit propter quemdam defectum ordinis ex eo quod inferius non continetur firmiter sub superiori. Quod ergo in nobis insurgat subitus motus sensualitatis, contingit ex hoc quod sensualitas non est omnino subdita rationi; quod vero insurgat subitus motus in ratione ipsa, provenit in nobis ex hoc quod ipsa executio actus rationis non subditur deliberationi, quæ est ex altiori bono, ut supra dictum est (quæst. LXXIV, art. 10); quod vero humanus animus inordinetur circa ea quæ sunt ad finem, servato debito ordine ad finem, provenit ex hoc quod ea quæ sunt ad finem, non ordinantur infallibiliter sub fine, qui tenet summum locum quasi principium in appetibilibus, ut supra dictum est (quæst. LXXII, art. 5). In statu autem innocentiæ, ut habitum est (pars I, quæst. XCV, art. 1), erat infallibilis ordinis firmitas, ut semper inferius contineretur sub superiori, quamdiu summum hominis continerotur sub Deo, ut etiam Augustinus dicit [6]; et ideo oportebat quod inordinatio in homine non esset, nisi incideret ab hoc quod summum hominis non subderetur Deo; quod fit per peccatum mortale. Ex quo patet quod homo in statu innocentiæ non potuit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter [7].

(1) Super Gen. ad litt. lib. XI, cap. 5, in princ.
(2) Supple dejectis *a justitia vel a rectitudine sui status*, ait Nicolai.
(3) In eod. lib. cap. ult. circa fin.
(4) De civ. Dei, lib. XIV, cap. 10.
(5) Hæc quæstio inter theologos controvertitur. Communior equidem est D. Thomæ sententia, et eam tenent Bonav. (Sent. II, dist. 21, art. 3, quæst. 1), Durandus (quæst. IV), Conradus, Medina, Valentia, Granadus, plerique alii.
(6) De civit. Dei, lib. XIV, cap. 13.
(7) Illa primi hominis impeccabilitas fit ex virtute justitiæ originalis, juxta divum Thomam, ut

Ad *primum* ergo dicendum, quod veniale non sumitur ibi secundum quod nunc de veniali loquimur; sed dicitur veniale quod est facile remissibile.

Ad *secundum* dicendum, quod illa elatio quæ præcessit in animo hominis, fuit primum hominis peccatum mortale; dicitur autem præcessisse dejectionem ejus in exteriorem actum peccati. Hujusmodi autem elationem subsecuta est et experiendi cupiditas in viro, et dubitatio in muliere [1], quæ ex hoc solo in quamdam aliam elationem prorupit, quod præcepti mentionem a serpente audivit, quasi nolletsub præcepto contineri.

Ad *tertium* dicendum, quod peccatum mortale intantum opponitur integritati primi status, quod corrumpit ipsum; quod peccatum veniale facere non potest. Et quia non potest simul esse quæcumque inordinatio cum integritate primi status, consequens est quod primus homo non potuerit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter.

ART. IV. — UTRUM ANGELUS BONUS VEL MALUS POSSIT PECCARE VENIALITER.

De his etiam De malo, quæst. VII, art. 9.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. Homo enim cum angelis convenit in superiori animæ parte, quæ mens vocatur, secundum illud Gregorii [2]: " Homo intelligit cum angelis. „ Sed homo secundum superiorem partem animæ potest peccare venialiter. Ergo et angelus.

2. Præterea, quicumque potest quod est plus, potest etiam quod est minus. Sed angelus potuit diligere bonum creatum plus quam Deum, quod fecit peccando mortaliter. Ergo etiam potuit bonum creatum diligere infra Deum inordinate, venialiter peccando.

3. Præterea, angeli mali videntur aliqua facere quæ sunt ex genere suo venialia peccata, provocando homines ad risum et ad alias hujusmodi levitates. Sed circumstantia personæ non facit de veniali mortale, ut dictum est (quæst. LXXXVIII, art. 5), nisi speciali prohibitione superveniente; quod non est in proposito. Ergo angelus potest peccare venialiter.

Sed *contra* est quod major est perfectio angeli quam perfectio hominis in primo statu. Sed homo in primo statu non potuit peccare venialiter. Ergo multo minus angelus.

CONCLUSIO. — Quoniam boni angeli in gratia confirmati sunt, nullo modo peccare possunt: mali autem et in malitia sua obstinati (quia quidquid eligunt, ad finem indebitum eligunt, nimirum ad superbiam suam) non venialiter, sed mortaliter in omnibus, quæcumque propria voluntate agunt, peccant.

Respondeo dicendum quod intellectus angeli, sicut dictum est (pars I, qu. LVIII, art. 3), non est discursivus, ut scilicet procedat a principiis in conclusiones, seorsum utrumque intelligens, sicut in nobis contingit; unde oportet quod quandocumque considerat conclusiones, consideret eas prout sunt in principiis. In appetibilibus autem, sicut multoties dictum est (quæst. VIII, art. 2, et q. LXXII, art. 5), fines sunt sicut principia: ea vero quæ sunt ad finem, sunt sicut conclusiones. Unde mens angeli non fertur in ea quæ sunt ad finem, nisi secundum quod stant sub ordine finis [3]. Propter hoc ex natura sua habent quod non possit in eis esse deordinatio circa ea quæ sunt ad finem, nisi simul sit deordinatio circa finem ipsum, quod est per peccatum mortale. Sed angeli boni non moventur in ea quæ sunt ad finem nisi in ordine ad finem debitum, qui est Deus; et propter hoc omnes eorum actus sunt actus charitatis; et sic in eis non potest esse peccatum veniale. Angeli vero mali in nihil moventur nisi in ordine ad finem peccati superbiæ ipsorum; et ideo in omnibus peccant mortaliter, quæcumque propria voluntate agunt. Secus autem est de appetitu naturalis boni, qui est in eis, ut dictum est (pars I, qu. LXIII, art. 1 ad 3, et art. 4).

Ad *primum* ergo dicendum, quod homo convenit quidem cum angelis in mente, sive in intellectu; sed differt in modo intelligendi, ut dictum est (in corp. et part. I, quæst. LV, art. 2).

patet ex his dictis, eam vero Suarez attribuit providentiæ Dei speciali quæ in hoc statu a peccato veniali hominem avertisset.

(1) Cf. 2 2, quæst. CLXIII, art. 1.

(2 In homil. XXIX in Evang., parum a princ.

(3) Juxta Sylvium D. Doctor in hoc articulo agit tantum de angelo in gratia constituto: et illi probabile videtur quod, si angelus fuisset creatus in puris naturalibus, potuisset venialiter peccare, quemadmodum docent Valent (t. II, disp. 6, quæst. XIX, punct. 1), Tanner. (disp. 4, quæst. V, dub. 4) et Granad. (part. I, quæst. LXIII).

Ad *secundum* dicendum, quod angelus non potuit minus diligere creaturam quam Deum, nisi simul referens eam in Deum sicut in ultimum finem vel in aliquem finem inordinatum, ratione jam dicta (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod omnia illa quæ videntur esse venialia, dæmones procurant, ut homines ad sui familiaritatem attrahant, et sic deducant eos in peccatum mortale; unde in omnibus talibus mortaliter peccant propter intentionem finis.

ART. V. — UTRUM PRIMI MOTUS SENSUALITATIS IN INFIDELIBUS SINT PECCATA MORTALIA [1].

De his etiam 2 2, quæst. CLVIII, art. 2 ad 3, et Sent. II, dist. 14, quæst. III, art 2 corp, et III, dist. 23, quæst. I, art. 3, quæst. II ad 3, et IV, dist. 33, quæst. I, art. 3, quæst. II ad 3, et De ver qu. XXVI, art. 6 ad 16, et De malo, qu. VII, art 8, et quol. VIII, art. 21, et Rom. VIII, in princ.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia. Dicit enim Apostolus [2], quod *nihil est damnationis his qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant;* et loquitur ibi de concupiscentia sensualitatis, ut ex præmissis apparet. Hæc ergo causa est quare concupiscere non sit damnabile his qui non secundum carnem ambulant, consentiendo scilicet concupiscentiæ, quia sunt in Christo Jesu. Sed infideles non sunt in Christo Jesu. Ergo in infidelibus est damnabile. Primi igitur motus infidelium sunt peccata mortalia.

2. Præterea, Anselmus dicit [3]: " Qui non sunt in Christo, sentientes carnem, sequuntur damnationem, etiamsi non secundum carnem ambulant. „ Sed damnatio non debetur nisi peccato mortali. Ergo, cum homo sentiat carnem secundum primum motum concupiscentiæ, videtur quod primus motus concupiscentiæ in infidelibus sit peccatum mortale.

3. Præterea, Anselmus dicit [4]: " Sic est factus homo ut concupiscentiam sentire non deberet. „ Hoc autem debitum videtur homini remissum per gratiam baptismalem, quam infideles non habent. Ergo quandocumque infidelis concupiscit, etiamsi non consentiat, peccat mortaliter contra debitum faciens.

Sed *contra* est quod dicitur Act. x, 34: *Non est personarum acceptor Deus.* Quod ergo uni non imputat ad damnationem, nec alteri. Sed primos motus fidelibus non imputat ad damnationem. Ergo etiam nec infidelibus.

CONCLUSIO. — Quum sensualitas non sit subjectum peccati mortalis, nec sine consensu rationis fiat culpa mortalis; consequens est primos motus, tam fidelium quam infidelium, nisi eis consentiant, non esse peccata mortalia.

Respondeo dicendum quod irrationabiliter dicitur quod primi motus infidelium sint peccata mortalia, si eis non consentiant. Et hoc patet dupliciter: primo quidem, quia ipsa sensualitas non potest esse subjectum peccati mortalis, ut supra est habitum (qu. LXXIV, art. 4); est autem eadem natura sensualitatis in infidelibus et fidelibus; unde non potest esse quod solus motus sensualitatis in infidelibus sit peccatum mortale. Alio modo ex statu ipsius peccantis; nunquam enim dignitas personæ diminuit peccatum, sed magis auget, ut ex supra dictis patet (qu. LXXIII, art. 10); unde nec peccatum est minus in fideli quam in infideli; sed multo majus. Nam et infidelium peccata magis merentur veniam propter ignorantiam, secundum illud I. ad Tim. I, 13: *Misericordiam Dei consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea;* et peccata fidelium aggravantur propter gratiæ sacramenta, secundum illud Hebr. x, 29: *Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui.... sanguinem testamenti, in quo sanctificatus est, pollutum duxerit?*

Ad *primum* ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de damnatione debita peccato originali, quæ aufertur per gratiam Jesu Christi, quamvis maneat concupiscentiæ fomes [5]; unde hoc quod fideles concupiscunt, non est in eis signum damnationis originalis peccati, sicut est in infidelibus. Et hoc etiam modo intelligendum est dictum Anselmi [6].

Unde patet solutio ad *secundum*.

(1) Movet hanc quæstionem S. Doctor propter quosdam qui posuerunt primos motus sensualitatis in infidelibus esse peccata mortalia, primos motus vocantes eos quibus infideles non consentiunt (2) Rom. VIII, 1.

(3) Lib. De grat. et lib arb. sive De concord. grat. et lib. arb, a med. (4) In eod. lib. ibid.

(5) Docet quoque synod. Trid. (sess. v), *Manere in baptizatis concupiscentiam vel fomitem.*

(6) Cit. in arg. 2.

Ad *tertium* dicendum, quod illud debitum non concupiscendi erat per originalem justitiam; unde id quod opponitur tali debito, non pertinet ad peccatum actuale, sed ad peccatum originale.

ART. VI. — UTRUM PECCATUM VENIALE POSSIT ESSE IN ALIQUO CUM SOLO ORIGINALI.

De his etiam part. I, quæst. XC, art. 4 ad 3, et Sent. II, dist. 28, art. 3 ad 5, et dist. 42, quæst. I, art. 5 ad 7, et IV, dist. 45, quæst. I, art. 3 ad 5, et De ver. qu. XXIV, art. 12 ad 2, et qu. XXVIII, art. 3 ad 4, et De malo, quæst. V, art. 1 ad 8, et quæst. VII, art. 10 ad 8.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali. Dispositio enim præcedit habitum. Sed veniale est dispositio ad mortale, ut supra dictum est (quæst. LXXXVIII, art. 3). Ergo veniale in infideli, cui non remittitur originale, invenitur ante mortale. Et sic quandoque infidelcs habent peccata venialia cum originali sine mortalibus.

2. Præterea, minus habet de connexione et convcniontia veniale cum mortali, quam mortale peccatum cum mortali. Sed infidelis subjectus originali peccato potest committere unum peccatum mortale, et non aliud. Ergo et potest committere peccatum venialo, et non mortale.

3. Præterea, determinari potest tempus in quo puer primo potest esso actor peccati actualis; ad quod tempus cum pervenerit, potest ad minus per aliquod breve spatium stare, quin peccet mortaliter; quia hoc etiam in maximis sceleratis contingit. In illo autem spatio quantumcumque brevi potest peccare venialiter. Ergo peccatum venialo potest esse in aliquo cum originali peccato absque mortali.

Sed *contra* est, quia pro peccato originali puniuntur homines in limbo puerorum, ubi non est pœna sensus, ut infra dicetur [1]; in inferno autem detruduntur hominos propter solum peccatum mortale. Ergo non erit locus in quo possit puniri ille qui habet peccatum veniale cum originali solo.

CONCLUSIO. — Cum defectus ætatis prohibens rationis usum, a mortali excuset, multo magis a veniali excusare credendus est: unde fieri non potest, ut peccatum veniale in aliquo sit cum solo originali absque mortali.

Respondeo dicendum quod impossibile est quod peccatum veniale sit in aliquo cum originali peccato absque mortali. Cujus ratio est, quia antequam ad annos discretionis perveniat, defectus ætatis prohibens usum rationis excusat eum a peccato mortali; unde multo magis excusat eum a peccato veniali, si committat aliquid quod sit ex genere suo tale. Cum vero usum rationis habere inceperit, non omnino excusatur a culpa venialis et mortalis peccati; sed primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso. Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati; si vero non ordinet seipsum ad debitum finem [2], secundum quod in illa ætate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non facions quod in se est; et ex tunc non erit in eo peccatum veniale sine mortali, nisi postquam totum fuerit ei per gratiam remissum [3].

Ad *primum* ergo dicendum, quod veniale non est dispositio ex necessitate præcedens mortale, sed contingenter; sicut quandoque labor disponit ad febrem, non autem sicut calor disponit ad formam ignis.

Ad *secundum* dicendum, quod non impeditur peccatum veniale esse simul cum solo originali propter distantiam ejus vel convenientiam, sed propter defectum usus rationis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* diceudum, quod ab aliis peccatis mortalibus potest puer incipiens habere usum rationis per aliquod tempus abstinere; sed a peccato omissionis prædictæ non liberatur, nisi, quam cito potest, se convertat ad Deum. Primum enim quod occurrit homini discre-

(1) In parte quam non complevit. Vid. Suppl. quæst. LXIX, art. 5.

(2) Valde probabile est, ait Sylvius, atque adeo tutum in conscientia quod nullum sit præceptum convertendi se in Deum statim ac homo incipit habere vim rationis, ac per consequens quod cum solo originali possit esse peccatum veniale, quemadmodum docent Bonavent. (IV, dist. 21, quæst. I), Durand. (Sent. IV, dist. 16, quæst. II), Richard. (II, dist. 42) et alii recentiorum non pauci.

(3) D. Thomæ sententia est quoque probabilis, et eam multi sustinuerunt, inter quos S. Antoninus (part. I, tit. 10, cap. 1, § 1, et tit. 13, c. 2, § 3), Capreolus (IV, dist. 16, p. I, art. 3), Abulensis (quæst. CCCLIX in cap. 25), Cajetanus, Conradus, Medina, Curiel, Granad et omnes thomistæ.

tionem habenti, est quod de ipso cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem. Finis enim est prior in intentione. Et ideo hoc est tempus pro quo obligatur ex Dei præcepto affirmativo, quo Dominus dicit: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos* [1].

QUÆSTIO XC.

DE LEGIBUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum. Principium autem exterius ad malum inclinans est diabolus, de cujus tentatione in primo dictum est (quæst. CXI, art. 2 et 3). Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et juvat per gratiam. — Unde primo de lege, secundo de gratia dicendum est. — Circa legem autem primo oportet considerare de ipsa lege in communi; 2. de partibus ejus. — Circa legem autem in communi tria occurrunt consideranda: primo quidem de essentia ipsius; secundo de differentia legum; tertio de effectibus legis. — Circa primum quæruntur quatuor: 1. Utrum lex sit aliquid rationis. — 2. De fine legis. — 3. De causa ejus. — 4. De promulgatione ipsius.

ART. I. — UTRUM LEX SIT ALIQUID RATIONIS [2].

De his etiam infra, quæst. XCI, art. 1 corp., et quæst. XCII, art. 1 corp., et qu. XCIV, art. 1 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex non sit aliquid rationis. Dicit enim Apostolus [3]: *Video aliam legem in membris meis*, etc. Sed nihil quod est rationis, est in membris; quia ratio non utitur organo corporali. Ergo lex non est aliquid rationis.

2. Præterea, in ratione non est nisi potentia, habitus et actus. Sed lex non est ipsa potentia rationis; similiter etiam non est aliquis habitus rationis, quia habitus rationis sunt virtutes intellectuales, de quibus supra dictum est (quæst. LVII); nec etiam actus rationis est, quia cessante rationis actu lex cessaret, puta in dormientibus. Ergo lex non est aliquid rationis.

3. Præterea, lex movet eos qui subjiciuntur legi, ad recte agendum. Sed movere ad agendum proprie pertinet ad voluntatem, ut patet ex præmissis (quæst. IX, art. 1). Ergo lex non pertinet ad rationem, sed magis ad voluntatem, secundum quod etiam Jurisperitus dicit [4]: *Quod placuit principi, legis habet vigorem.*

Sed *contra* est quod ad legem pertinet præcipere et prohibere. Sed imperare est rationis, ut supra habitum est (quæst. XVII, art. 1). Ergo lex est aliquid rationis.

CONCLUSIO. — Cum lex sit quædam regula, et humanorum actuum mensura, necessario ad ipsam rationem spectat.

Respondeo dicendum quod lex quædam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur. Dicitur enim lex a ligando [5], quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quæ est principium primum actuum humanorum, ut ex prædictis patet (qu. LXVI, art. 1). Rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis, secundum Philosophum [6]. In unoquoque autem genere id quod est primum principium, est mensura et regula illius generis; sicut unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum. Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem [7].

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum lex sit regula quædam et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo: uno modo sicut in mensurante et regulante, et quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in ratione sola. Alio modo sicut in regulato et mensurato; et sic lex est in omnibus quæ inclinantur in aliquid ex aliqua lege; ita quod quælibet inclinatio proveniens ex aliqua lege potest dici lex non essentialiter, sed quasi participative. Et hoc modo inclinatio ipsa membrorum ad concupiscendum *lex membrorum* vocatur.

(1) Zach. I, 3.
(2) Circa hanc quæstionem tres sunt sententiæ: quidam censent legem essentialiter esse actum voluntatis, alii actum intellectus, alii utriusque. Juxta D. Thomam lex est aliquid rationis, præsupponens tamen, addit Billuart, saltem in legibus positivis, actum voluntatis.
(3) Rom VII, 23.
(4) Lib. I, ff. De constit. princ.
(5) Eam derivationem tradunt Major (Sent. IV, dist. I, quæst. IV), Gabriel (III, dist. 37, art. 1), Dominic. Sotus (De jure, lib. I, et just. art. 1). Juxta Isid. (Orig. lib. II, cap. 10) dicitur *a legendo*, quia scribi solet et legi. Juxta Augustin. (quæst. XX in Levit.) dicitur ab *eligendo* quia ostendit quid sit eligendum; Cicero hanc ex verbo *legere* derivat, quod idem sonat (De leg. lib. I, n. 19).
(6) Eth. lib. VII, cap. 8, a med.
(7) Ita Richard. (Sent. III, dist 37), Conrad., Medina, Valentia, Vasquez, Tannerus, Granad. et alii.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta ædificationem et ædificatum; ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari; et aliquid per hujusmodi actum constitutum; quod quidem in speculativa ratione primo quidem est definitio, secundo enuntiatio, tertio vero syllogismus vel argumentatio. Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus, ut supra habitum est (quæst. XIII, art. 3, et quæst. LXXVII, art. 2 ad 4), secundum quod Philosophus docet [1], ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones; et hujusmodi propositiones universales rationis practicæ ordinatæ ad actiones habent rationem legis; quæ quidem propositiones aliquando actualiter considerantur, aliquando vero habitualiter a ratione tenentur.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio habet vim movendi a voluntate, ut supra dictum est (qu. XVII, art. 1). Ex hoc enim quod aliquis vult finem, ratio imperat de his quæ sunt ad finem. Sed voluntas de his quæ imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata: et hoc modo intelligitur quod " voluntas principis habet vigorem legis; " alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex.

ART. II. — UTRUM LEX ORDINETUR SEMPER AD BONUM COMMUNE [2].

De his etiam infra, quæst. XCI, art. 1 corp., et art. 6 ad 3, et quæst. XCVI, art. 1, 2, 3, 4 et 6 corp., et 2 2, qu. LVIII, art. 5 corp., et part. III, quæst. LXX, art. 2 ad 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 103, fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex non ordinetur semper ad bonum commune sicut ad finem. Ad legem enim pertinet præcipere et prohibere. Sed præcepta ordinantur ad quædam singularia bona. Non ergo semper finis legis est bonum commune.

2. Præterea, lex dirigit hominem ad agendum. Sed actus humani sunt in particularibus. Ergo et lex ad aliquod particulare bonum ordinatur.

3. Præterea, Isidorus dicit [3]: " Si ratione lex constat, lex erit omne quod ratione constiterit. " Sed ratione consistit non solum quod ordinatur ad bonum commune, sed etiam quod ordinatur ad privatum bonum unius. Ergo, etc.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit [4], quod " lex est nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscripta. "

CONCLUSIO. — Cum lex sit regula humanorum actuum, quorum ultimus finis est beatitudo, et quidem communis; necesse est, eam semper ad bonum commune ordinari.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quod est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum; unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanæ vitæ felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est (qu. I, art. 6 et 7, et quæst. II, art. 5 et 7). Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudine. Rursus cum omnis pars ordinetur ad totum, sicut imperfectum ad perfectum (unus autem homo est pars communitatis perfectæ), necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem. Unde et Philosophus, præmissa definitione legalium, mentionem facit de felicitate et communione politica; dicit enim [5], quod " legalia justa dicimus factiva et conservativa felicitatis et particularium ipsius politica communicatione. " Perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur [6]. In quolibet autem genere id quod maxime dicitur, est principium aliorum, et alia dicuntur secundum ordinem ad ipsum; sicut ignis qui est maxime calidus, est causa caliditatis in corporibus mixtis, quæ intan-

(1) Ethic. lib. VII, cap. 3.
(2) Duplex hujus articuli sensus reddi potest; unus utrum lex semper ad aliquam communitatem dirigi debeat; alter, an lex semper ordinari debeat in bonum commune tanquam in finem; in utroque responsio est affirmativa.
(3) Etymologiarum lib. V, cap. 3.
(4) Ibid. c. 21. (5) Ethic. lib. V, c. 1, a med
(6) Polit. lib. I, cap. 1.

tum dicuntur calida, inquantum participant de igne. Unde oportet, cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quod quodcumque aliud præceptum de particulari opere non habeat rationem legis, nisi secundum ordinem ad bonum commune [1]. Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur.

Ad *primum* ergo dicendum quod præceptum importat applicationem legis ad ea quæ lege regulantur. Ordo autem ad bonum commune, qui pertinet ad legem, est applicabilis ad singulares fines; et secundum hoc etiam de particularibus quibusdam præcepta dantur.

Ad *secundum* dicendum, quod operationes quidem sunt in particularibus; sed illa particularia referri possunt ad bonum commune, non quidem communitate generis vel speciei, sed communitate causæ finalis, secundum quod bonum commune dicitur finis communis.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam, nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia; ita firmiter nihil constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune. Quod autem hoc modo ratione constat, legis rationem habet.

ART. III. — UTRUM RATIO CUJUSLIBET SIT FACTIVA LEGIS [2].

De his etiam infra, quæst. XCII, art. 2 ad 2, et quæst. XLV, art. 4 corp., et quæst. XCVI, art. 1 et 4 corp., et 2 2, quæst. L, art. 1 ad 3, et quæst. LVII, art. 2 corp., et quæst. LX, art. 6 corp., et quæst. LXVII, art. 1 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod cujuslibet ratio sit factiva legis. Dicit enim Apostolus [3], quod *cum gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt, ipsi sibi sunt lex.* Hoc autem communiter de omnibus dicit. Ergo quilibet potest facere sibi legem.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit [4], " intentio legislatoris est ut inducat hominem ad virtutem. " Sed quilibet homo potest alium inducere ad virtutem. Ergo cujuslibet hominis ratio est factiva legis.

3. Præterea, sicut princeps civitatis est civitatis gubernator, ita quilibet paterfamilias est gubernator domus. Sed princeps civitatis potest in civitate legem facere. Ergo quilibet paterfamilias potest in sua domo facere legem.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit [5] et habetur in Decretis [6]: " Lex est constitutio populi, secundum [7] quam majores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt. " Non est ergo cujuslibet facere legem.

CONCLUSIO. — Cum lex ordinet hominem in bonum commune, non cujuslibet ratio facere potest legem, sed multitudinis, vel principis vicem multitudinis gerentis.

Respondeo dicendum quod lex proprie primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem [8] totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam, quæ totius multitudinis curam habet; quia et in omnibus aliis ordinare in finem est ejus, cujus est proprius ille finis [9].

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 1), lex est in aliquo non solum sicut in regulante, sed etiam participative sicut in regulato. Et hoc modo unusquisque sibi est lex, inquantum participat ordinem alicujus regulantis; unde et ibidem subditur: *Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis.*

Ad *secundum* dicendum, quod persona privata non potest inducere efficaciter ad virtutem; potest enim solum monere; sed si sua monitio non recipiatur, non habet vim coactivam, quam debet habere lex, ad hoc quod efficaciter inducat ad virtutem, ut Philosophus di-

(1) In hoc differt rex a tyranno quod rex bonum commune, tyrannus bonum privatum spectet. Hinc conc. Tolet. VIII (can. 10) statuit quod *reges nulla vi aut factione contractus a subditis exigant, neque sint prospectantes proprii jura commodi, sed consulentes patriæ atque genti.*

(2) Hujus articuli sensus est: an quilibet legem condere possit. (3) Rom. II, 14.

(4) Ethic. lib. II, cap. 1 a princ.

(5) Etymol. lib. V, cap. 10. (6) Cap. I, dist. II.

(7) Ita editi passim. Cod. Alcan. cum aliis, *inquantum.* Textus Decret., *qua majores.*

(8) Quibus verbis B. Thomas non intelligit vicarium multitudinis, sed eum cui cura multitudinis commissa est, ut ex sequentibus patet.

(9) Hanc potestatem legislativam in christianos maxime justos non agnoscunt lutherani et calvinistæ, secuti in hoc Valdenses, Wicleffum et Joannem Huss damnatos in conc. Constant. (sess. VI, can. 15).

cit [1]. Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo, vel persona publica, ad quam pertinet pœnas infligere, ut infra dicetur (2 2, quæst. LXIV, art. 3), et ideo solius ejus est leges facere.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis; civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur [2]. Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ad commune bonum ordinatur; ita etiam bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quæ est communitas perfecta. Unde ille qui gubernat aliquam familiam, potest quidem facere aliqua præcepta vel statuta, non tamen quæ proprie habeant rationem legis.

ART. IV. — UTRUM PROMULGATIO SIT DE RATIONE LEGIS [3].

De his etiam Sent. III, dist. 24. quæst. III, art. 3 corp., et ad 1, et IV, dist. 3, art. 5, qu. III corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod promulgatio non sit de ratione legis. Lex enim naturalis maxime habet rationem legis. Sed lex naturalis non indiget promulgatione. Ergo non est de ratione legis quod promulgetur.

2. Præterea, ad legem pertinet proprie obligare ad aliquid faciendum, vel non faciendum. Sed non solum obligantur ad implendam legem illi coram quibus promulgatur lex, sed etiam alii. Ergo promulgatio non est de ratione legis.

3. Præterea, obligatio legis extenditur etiam in futurum; quia " leges futuris negotiis necessitatem imponunt, " ut jura dicunt [4]. Sed promulgatio fit ad præsentes. Ergo promulgatio non est de necessitate legis.

Sed *contra* est quod dicitur in Decretis [5], quod " leges instituuntur, cum promulgantur. "

CONCLUSIO. — Cum lex per modum regulæ, quæ iis quibus imponitur applicari debet, constituatur; eam, ut obligandi vim habeat, promulgari, et ad eorum qui legi subjiciuntur, notitiam deduci, oportet.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), lex imponitur aliis per modum regulæ et mensuræ. Regula autem et mensura imponitur per hoc quod applicatur his quæ regulantur et mensurantur. Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem [6]. Et sic ex quatuor prædictis potest colligi definitio legis, quæ nihil est aliud quam " quædam rationis ordinatio ad bonum commune, et ab eo qui curam communitatis habet, promulgata. "

Ad *primum* ergo dicendum, quod promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam.

Ad *secundum* dicendum quod illi coram quibus lex non promulgatur, obligantur ad legem observandam, inquantum in eorum notitiam devenit per alios, vel devenire potest promulgatione facta.

Ad *tertium* dicendum, quod promulgatio præsens in futurum extenditur per firmitatem scripturæ, quæ quodammodo semper eam promulgat. Unde Isidorus dicit [7], quod " lex a legendo vocata est, quia scripta est. "

QUÆSTIO XCI.

DE LEGUM DIVERSITATE [8], IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de diversitate legum; et circa hoc quæruntur sex: 1. Utrum sit aliqua lex æterna. — 2. Utrum sit aliqua lex na-

(1) Ethic. lib. x, cap. ult.
(2) Polit. lib. I, cap. 1.
(3) Consentiunt omnes theologi promulgationem esse legi necessariam; sed subtilior movetur quæstio utrum promulgatio ita sit legi necessaria ut sit de ejus essentia, an tantum conditio necessario requisita ut actus obliget; sed ea parvi momenti nobis videtur controversia.
(4) Lib. I Cod., tit. De leg. et constit.
(5) Distinct. 4, in append. Grat. ad cap. *In istis*.
(6) Diversa requiritur promulgatio pro diversitate legum Lex æterna et naturalis promulgatur unicuique per rationis dictamen. Lex divina positiva quandoque promulgatur per internam revelationem ut in prophetis, quandoque per externam propositionem sine solemnitate, sicut eam Christus promulgavit suis apostolis; aliquando cum solemnitate, ut lex vetus in monte Sinai, lex nova in die Pentecostes. Lex humana autem semper promulgatur cum aliqua solemnitate et sic usus obtinuit (Billuart, De leg., dissert. 1, art. 3).
(7) Etymol. lib. v, cap. 3, et lib. II, cap. 10.
(8) Quadruplicem fecit S. Doctor legem proprie dictam, scilicet æternam, naturalem, humanam et divinam

turalis. — 3. Utrum sit aliqua lex humana. — 4. Utrum sit aliqua lex divina. — 5. Utrum sit una tantum, vel plures. — 6. Utrum sit aliqua lex peccati.

ART. I. — UTRUM SIT ALIQUA LEX ÆTERNA [1].

De his etiam infra, quæst. XCIII, art. 1, per tot., et art. 3 et 4 corp. et art. 5 ad 3, et Sent. IV, dist. 33, quæst. I, art. 1, et Cont. gent. lib. III, cap. 115, et Rom. VIII, com. 3 fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliqua lex æterna. Omnis enim lex aliquibus imponitur. Sed non fuit ab æterno cui aliqua lex posset imponi; solus enim Deus fuit ab æterno. Ergo nulla lex est æterna.

2. Præterea, promulgatio est de ratione legis. Sed promulgatio non potuit esse ab æterno; quia non erat ab æterno cui promulgaretur. Ergo nulla lex potest esse æterna.

3. Præterea, lex importat ordinem ad finem. Sed nihil est æternum, quod ordinetur ad finem: solus enim ultimus finis est æternus. Ergo nulla lex est æterna.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [2]: " Lex, quæ summa ratio nominatur, non potest cuipiam intelligenti non incommutabilis æternaque videri. „

CONCLUSIO. — Est aliqua lex æterna, ratio videlicet gubernativa totius universi in mente divina existens.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. præced. art. 1 et 4), nihil est aliud lex quam dictamen practicæ rationis in principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut habitum est (pars I, qu. XXII, art. 1 et 2), quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet æternum conceptum, ut dicitur Prov. VIII, inde est quod hujusmodi legem oportet dicere æternam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ea quæ in seipsis non sunt, apud Deum existunt, inquantum sunt ab ipso cognita et præordinata, secundum illud Rom. IV, 17: *Qui vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt.* Sic igitur æternus divinæ legis conceptus habet rationem legis æternæ, secundum quod a Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab ipso præcognitarum.

Ad *secundum* dicendum, quod promulgatio fit et verbo et scripto; et utroque modo lex æterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis; quia et Verbum divinum est æternum, et scriptura libri vitæ est æterna [3]. Sed ex parte creaturæ audientis aut inspicientis non potest esse promulgatio æterna.

Ad *tertium* dicendum, quod lex importat ordinem ad finem active, inquantum scilicet per eam ordinantur aliqua in finem; non autem passive, id est, quod ipsa lex ordinetur ad finem, nisi per accidens in gubernante, cujus finis est extra ipsum, ad quem etiam necesse est ut lex ejus ordinetur. Sed finis divinæ gubernationis est ipse Deus; nec ejus lex est aliud ab ipso; unde lex æterna non ordinatur in alium finem.

ART. II. — UTRUM SIT IN NOBIS ALIQUA LEX NATURALIS [4].

De his etiam infra, quæst. XCVI, art. 2 ad 3, et qnæst. XCVII, art. 1 ad 1, et Sent. IV, dist. 33, quæst. II, art. 1 corp., et Rom. VIII, fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit in nobis aliqua lex naturalis. Sufficienter enim homo gubernatur per legem æternam. Dicit enim Augustinus [5], quod " lex æterna est qua justum est ut omnia sint ordinatissima. „ Sed natura non abundat in superfluis, sicut nec deficit in necessariis. Ergo non est homini aliqua lex naturalis.

(1) Lex æterna est ratio gubernationis rerum prima et originalis. Quamvis lex æterna et providentia sint realiter unum in Deo, ratione tamen differunt. Unde S. Doctor dicit (quæst. V De verit., art. 1 ad 6): *In Deo lex æterna non est providentia, sed providentiæ quasi principium; unde et convenienter legi æternæ attribuuntur actus providentiæ.*

(2) De lib. arb. lib. I, cap. 6, parum a med.

(3) Quod magis intelligendum est secundum appropriationem quam secundum proprietatem, siquidem legem æternam ponit S. Doctor inter attributa essentialia (quæst. XCIII, art. 1 ad 2 et art. 4 in corp. et ad 1), dicitque Filium Dei, qui est ipsum Verbum æternum, esse legem æternam per quamdam appropriationem, in resp. ad 2. Hic liber vitæ pro divinorum præceptorum collectione usurpatur.

(4) Legem naturalem agnoscunt omnes philosophi et theologi, ut videre est Arist. (Eth. l. V, cap. 7); Cicer. (De legib. lib. I et lib. II); S. August. (Conf. lib. II, cap. 4, et De serm. Dom. lib. II, cap. 9); S. Isid. (Etym. lib. II et III). Sed non inter se consentiunt ad definiendum quid sit lex ista.

(5) De lib. arbit. lib. I, cap. 6, circa fin.

2. Præterea, per legem ordinatur homo in suis actibus ad finem, ut supra habitum est (quæst. præc., art. 2). Sed ordinatio humanorum actuum ad finem non est per naturam, sicut accidit in creaturis irrationalibus, quæ solo appetitu naturali agunt propter finem, sed agit homo propter finem per rationem et voluntatem. Ergo non est aliqua lex homini naturalis.

3. Præterea, quanto aliquis est liberior, tanto minus est sub lege. Sed homo est liberior omnibus aliis animalibus propter liberum arbitrium, quod præ aliis animalibus habet. Cum igitur alia animalia non subdantur legi naturali, nec homo alicui legi naturali subdetur.

Sed *contra* est quod Roman. II, super illud: *Cum gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt,* dicit Glossa ordin., quod " si non habent legem scriptam, habent tamen legem naturalem, qua quilibet intelligit, et sibi conscius est quid sit bonum et quid malum. „

CONCLUSIO. — Est in hominibus lex quædam naturalis, participatio videlicet legis æternæ, secundum quam bonum et malum discernunt.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XC, art. 1 ad 1), lex, cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo: uno modo sicut in regulante et mensurante; alio modo sicut in regulato et mensurato; quia inquantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur. Unde cum omnia quæ divinæ providentiæ subduntur, a lege æterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet (art. præc.), manifestum est quod omnia participant aliqualiter legem æternam, inquantum scilicet ex impressione ejus habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cætera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinæ providentiæ subjacet, inquantum et ipsa fit providentiæ particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio æterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem; et talis participatio legis æternæ in rationali creatura *lex naturalis* dicitur. Unde cum Psalmista dixisset [1]: *Sacrificate sacrificium justitiæ,* quasi quibusdam quærentibus quæ sunt justitiæ opera, subjungit: *Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona?* Cui quæstioni respondens, dicit: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine;* quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis æternæ in rationali creatura.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si lex naturalis esset aliquid diversum a lege æterna [2]; non autem est nisi quædam participatio ejus, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod omnis operatio rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam, ut supra habitum est (quæst. X, art. 1). Nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis; et omnis appetitus eorum quæ sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis; et sic etiam oportet quod prima directio actuum nostrorum ad finem fiat per legem naturalem.

Ad *tertium* dicendum, quod etiam animalia irrationalia participant rationem æternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis æternæ in creatura rationali proprie lex vocatur; nam lex est aliquid rationis, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 1); in creatura autem irrationali non participatur rationaliter; unde non potest dici lex nisi per similitudinem.

ART. III. — UTRUM SIT ALIQUA LEX HUMANA [3].

De his etiam infra, quæst. XCV, art. 1, et Sent. II, dist. 9, art. 2 corp. et ad 5, et III, dist. 40, art. 2 et art. 8 corp., et Rom. VIII, corp. et fin., et III, dist. 37, art. 2, quæst. II, et Met. lib. I, lect. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliqua lex humana. Lex

(1) Psal. IV, 6.

(2) Monet Conradus ex his non esse colligendum quod lex æterna et lex naturalis non sint diversa entia, quippe sunt res diversæ sicut creator et creatura: sed vult tantum B. Thomas legem æternam et legem naturalem non esse leges simpliciter diversas.

(3) Quamvis lex divina positiva sit excellentior lege humana, prius tamen, ait Billuart, S. Doctor agit de lege humana, quia est nobis notior et naturæ propinquior, ideoque quasi ordine generationis prior.

enim naturalis est participatio legis æternæ, ut dictum est (art. præc.). Sed per legem æternam omnia sunt ordinatissima, ut Augustinus dicit [1]. Ergo lex naturalis sufficit ad omnia humana ordinanda. Non est ergo necessarium quod sit aliqua lex humana.

2. Præterea, lex habet rationem mensuræ, ut dictum est (quæst. præc., art. 1 et 2). Sed ratio humana non est mensura rerum, sed potius e converso, ut [2] dicitur. Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

3. Præterea, mensura debet esse certissima, ut dicitur [3]. Sed dictamen humanæ rationis de rebus gerendis est incertum, secundum illud Sap. IX, 14: *Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ*. Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

Sed *contra* est quod Augustinus [4] ponit duas leges, unam æternam, et aliam temporalem, quam dicit esse humanam.

CONCLUSIO. — Præter æternam et naturalem legem est lex quædam ab hominibus inventa, secundum quam in particulari disponuntur quæ in lege naturæ continentur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. in corp. et ad 2), lex est quoddam dictamen practicæ rationis. Similis autem processus esse invenitur rationis practicæ et speculativæ; utraque enim ex quibusdam principiis ad quasdam conclusiones procedit, ut superius habitum est (loc. cit.). Secundum hoc ergo dicendum est quod sicut in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producuntur conclusiones diversarum scientiarum, quarum cognitio non est nobis naturaliter indita, sed per industriam rationis inventa; ita etiam ex præceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda; et istæ particulares dispositiones adinventæ secundum rationem humanam dicuntur *leges humanæ*, observatis aliis conditionibus quæ pertinent ad rationem legis, ut supra dictum est (quæst. præc.). Unde Tullius dicit in sua Rhet. [5], quod " initium juris est a natura profectum; deinde quædam in consuetudinem ex utilitatis ratione [6] venerunt; postea res a natura profectas et consuetudine probatas legum metus et religio sanxit [7]. "

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio humana non potest participare ad plenum dictamen rationis divinæ, sed suo modo et imperfecte. Et ideo sicut ex parte rationis speculativæ per naturalem participationem divinæ sapientiæ inest nobis cognitio quorumdam communium principiorum, non autem cujuslibet veritatis propria cognitio, sicut in divina sapientia continetur; ita etiam ex parte rationis practicæ naturaliter homo participat legem æternam secundum quædam communia principia, non autem secundum particulares directiones singulorum, quæ tamen in æterna lege continentur; et ideo necesse est ulterius quod ratio humana procedat ad particulares quasdam legum sanctiones.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio humana secundum se non est regula rerum, sed principia ei naturaliter indita sunt regulæ quædam generales et mensuræ omnium eorum quæ sunt per hominem agenda, quorum ratio naturalis est regula et mensura, licet non sit mensura eorum quæ sunt a natura.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio practica est circa operabilia, quæ sunt singularia et contingentia, non autem circa necessaria, sicut ratio speculativa. Et ideo leges humanæ non possunt illam infallibilitatem habere quam habent conclusiones demonstrativæ scientiarum. Nec oportet quod omnis mensura sit omnino infallibilis et certa, sed secundum quod est possibile in genere suo [8].

ART. IV. — UTRUM FUERIT NECESSARIUM ESSE ALIQUAM LEGEM DIVINAM [9].

De his etiam part. I, quæst. I, art. 2, et part. III, quæst. LX, art. 5 ad 3, et Sent. III, dist. 37, art. 5, et Rom. VIII, fin.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit necessarium esse ali-

(1) De lib. arb. lib. I, cap. 6, circa fin. (2) Met. lib. X, text. 5. (3) Ibid. text. 3. (4) De lib arb. lib. I, cap. 6 et seq. (5) De invent. lib. II, aliquant. ante fin. (6) Al., *ex utilitate rationis*.

(7) Omnis lex humana derivatur a lege naturali, non quidem ut conclusio necessaria, sed ut convenienter et probabiliter ex legis naturalis principiis deducta vel ut illorum determinativa.

(8) Lex humana definiri potest: « Ordinatio rationis humanæ legi naturali conveniens, ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata. »

(9) Lex divina positiva de qua hic agitur de-

quam legem divinam. Quia, ut dictum est (art. 2 hujus qu.), lex naturalis est quædam participatio legis æternæ in nobis. Sed lex æterna est lex divina, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo non oportet quod præter legem naturalem, et leges humanas ab ea derivatas, sit aliqua alia lex divina.

2. Præterea, Eccli. xv, 14 dicitur quod *Deus dimisit hominem in manu consilii sui.* Consilium autem est actus rationis, ut supra habitum est (quæst. XIV, art. 1). Ergo homo dimissus est gubernationi suæ rationis. Sed dictamen rationis humanæ est lex humana, ut dictum est (art. præc.). Ergo non oportet quod homo aliqua lege divina gubernetur.

3. Præterea, natura humana est sufficientior irrationalibus creaturis. Sed irrationales creaturæ non habent aliquam legem divinam præter inclinationem naturalem eis inditam. Ergo multo minus creatura rationalis debet habere aliquam legem divinam præter naturalem legem.

Sed *contra* est quod David expetit legem a Deo sibi poni, dicens [1]: *Legem pone mihi, Domine, viam justificationum tuarum.*

CONCLUSIO. — Præter naturalem et humanam legem, divina quædam lex necessaria fuit, per quam homo in supernaturalem suum finem, qui est æterna beatitudo, ordinaretur, atque infallibiliter dirigeretur.

Respondeo dicendum quod præter legem naturalem et legem humanam, necessarium fuit ad directionem humanæ vitæ haberc legem divinam. Et hoc propter quatuor rationes; primo quidem, quia per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem. Et si quidem homo ordinaretur tantum ad finem qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis supra legem naturalem et legem humanitus positam quæ ab ea derivatur. Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis æternæ, quæ excedit proportionem naturalis facultatis humanæ, ut supra habitum est (qu. v, art. 5), ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data. Secundo, quia propter incertitudinem humani judicii, præcipue de rebus contingentibus et particularibus, contingit de actibus humanis diversorum esse diversa judicia, ex quibus etiam diversæ et contrariæ leges procedunt. Ut ergo homo absque omni dubitatione scire possit quid ei sit agendum et quid vitandum, necessarium fuit ut in actibus propriis dirigeretur per legem divinitus datam, de qua constat quod non potest errare. Tertio, quia de his potest homo legem facere, de quibus potest judicare. Judicium autem hominis esse non potest de interioribus actibus, qui latent, sed solum de exterioribus motibus, qui apparent; et tamen ad perfectionem virtutis requiritur quod in utrisque actibus homo rectus existat. Et ideo lex humana non potuit cohibere et ordinare sufficienter interiores actus, sed necessarium fuit quod ad hoc superveniret lex divina. Quarto, quia, sicut Augustinus dicit [2], lex humana non potest omnia quæ male fiunt, punire, vel prohibere; quia dum auferre vellet omnia mala, sequeretur quod etiam multa bona tollerentur, et impediretur utilitas boni communis, quod est necessarium ad conservationem humanam [3]. Ut ergo nullum malum improhibitum et impunitum remaneat, necessarium fuit supervenire legem divinam, per quam omnia peccata prohibentur. Et istæ quatuor causæ tanguntur Psalmo XVIII, 8, ubi dicitur: *Lex Domini immaculata*, id est, nullam peccati turpitudinem permittens: *convertens animas*, quia non solum exteriores actus, sed etiam interiores dirigit: *testimonium Domini fidele*, propter certitudinem veritatis et rectitudinis; *sapientiam præstans parvulis*, inquantum ordinat hominem ad supernaturalem finem et divinum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod per naturalem legem participatur lex æterna secundum proportionem capacitatis humanæ naturæ. Sed oportet ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem

uniri potest: ea lex quæ a Deo immediate procedit, seu quam Deus immediate dedit. In eo differt a lege æterna quod lex æterna sit increata, quippe Deus est ipse, dum e contra lex divina positiva sit effectus, siquidem eam in tempore tulit ac promulgavit.

(1) Psal. CXVIII, 33.
(2 De lib. arb. lib. I, cap. 5 et 6.
(3) Similibus argumentis revelationis necessitatem demonstrat S. Doctor (Cf. quæ in append. 1 vol. rejecimus).

supernaturalem. Et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex æterna participatur altiori modo.

Ad *secundum* dicendum, quod consilium est inquisitio quædam; unde oportet quod procedat ex aliquibus principiis. Nec sufficit quod procedat ex principiis naturaliter inditis, quæ suut præcepta legis naturæ, propter prædicta (in corp. art.), scd oportet quod superaddantur quædam alia principia, scilicet præcepta legis divinæ.

Ad *tertium* dicendum, quod creaturæ irrationales non ordinantur ad altiorem finem quam sit finis qui est proportionatus naturali virtuti ipsarum. Et ideo non est similis ratio.

ART. V. — UTRUM LEX DIVINA SIT UNA TANTUM [1].

De his etiam infra, quæst. CVII, art. 1, et Galat. III, lect. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod lex divina sit una tantum. Unius enim regis in uno regno est una lex. Sed totum humanum genus comparatur ad Deum sicut ad unum regem, secundum illud Psal. XLVI, 8: *Rex omnis terræ Deus.* Ergo est una tantum lex divina.

2. Præterea, lex omnis ordinatur ad finem quem legislator intendit in eis quibus legem fert. Scd unum et idem est quod Deus intendit in omnibus hominibus, secundum illud I. ad Tim. II, 4: *Vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.* Ergo una tantum est lex divina.

3. Præterea, lex divina propinquior esse videtur legi æternæ, quæ est una, quam lex naturalis, quanto altior est revelatio gratiæ quam cognitio naturæ. Sed lex naturalis est una omnium hominum. Ergo multo magis lex divina.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [2]: *Translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat.* Sed sacerdotium est duplex, ut ibidem dicitur, scilicet sacerdotium Leviticum, et sacerdotium Christi. Ergo etiam duplex est lex divina, scilicet lex vetus et lex nova.

CONCLUSIO. — Sicuti eumdem dicimus hominem puerum et virum, sic veterem legem et legem novam, tantum unam esse legem divinam (secundum imperfectum et perfectum divisam) dicimus.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (pars I, quæst. XXX, art. 2 et 3), distinctio est causa numeri. Dupliciter autem inveniuntur aliqua distingui; uno modo sicut ea quæ sunt omnino specie diversa, ut equus et bos; alio modo sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, sicut puer et vir. Et hoc modo lex divina distinguitur in legem veterem et legem novam. Unde Apostolus [3] comparat statum veteris legis statui pueri existentis sub pædagogo: statum autem novæ legis comparat statui viri perfecti, qui jam non est sub pædagogo. Attenditur autem perfectio et imperfectio legis secundum tria quæ ad legem pertinent, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2, 3 et 4). Primo enim ad legem pertinet ut ordinetur ad bonum commune sicut ad finem, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 2). Quod quidem potest esse duplex; scilicet bonum sensibile et terrenum; et ad tale bonum ordinabat directe lex vetus; unde statim [4] in principio legis invitatur populus ad regnum terrenum Chananæorum; et iterum bonum intelligibile, et cæleste: et ad hoc ordinat lex nova; unde statim Christus ad regnum cælorum in suæ prædicationis principio invitavit, dicens: *Pœnitentiam agite, appropinquabit enim regnum cælorum* [5]. Et ideo Augustinus dicit [6], quod temporalium rerum promissiones in Testamento veteri continentur, et ideo Vetus appellatur: sed æternæ vitæ promissio ad novum pertinet Testamentum. Secundo ad legem pertinet dirigere humanos actus secundum ordinem justitiæ; in quo etiam superabundat lex nova legi veteri, interiores actus animi ordinando, secundum illud Matth. V, 20: *Nisi abundaverit justitia vestra plus quam Scribarum et Pharisæorum, non intrabitis in regnum cælorum;* et ideo dicitur quod lex vetus cohibet [7] manum,

(1) Ante Moysem non fuit lex positiva divina, quod ore unanimi confitentur omnes theologi (Cf. Suarez. De leg. lib. IX, cap. I).
(2) Hebr. 7, 12.
(3) Galat. III. (4) Exod. III. (5) Matth. IV, 17.
(6) Contra Faustum, lib IV. cap. 2, in princ.
(7) Observandum est, ait Sylvius, prohibere et cohibere non esse eadem: nam prohibere nudam operis alicujus inhibitionem importat; cohibere autem importat inhibitionem cum adjoctione pœnæ; hinc ait ipse S. Doctor (Sent. III, dist. ult., art. 2 ad 1) de veteri lege dissereus. « Lex præceptis affirmativis et negativis animam ordinabat ad virtutem et a vitio retrahebat; non tamen contra transgressores hujusmodi præceptorum pœnam aliquam ordinare poterat, so-

lex nova animum. Tertio ad legem pertinet inducere homines ad observantias mandatorum; et hoc quidem lex vetus faciebat timore pœnarum; lex autem nova facit hoc per amorem, qui in cordibus nostris infunditur per gratiam Christi, quæ in lege nova confertur, sed in lege veteri figurabatur. Et ideo dicit Augustinus contra Adamantium Manichæi discipulum [1], quod " brevis differentia est legis et Evangelii, timor et amor. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut paterfamilias in domo alia mandata proponit pueris, et alia adultis; ita etiam unus rex Deus in uno suo regno aliam legem dedit hominibus adhuc imperfectis existentibus, et aliam perfectiorem jam manuductis per priorem legem ad majorem capacitatem divinorum.

Ad *secundum* dicendum, quod salus hominum non poterat esse nisi per Christum, secundum illud Act. IV, 12: *Non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.* Et ideo lex perfecte omnes ad salutem inducens dari non potuit nisi post Christi adventum; antea vero dari oportuit populo ex quo Christus erat nasciturus legem præparatoriam ad Christi susceptionem, in qua quædam rudimenta salutaris justitiæ continentur.

Ad *tertium* dicendum, quod lex naturalis dirigit hominem secundum quædam præcepta communia, in quibus conveniunt tam perfecti quam imperfecti: et ideo est una omnium. Sed lex divina dirigit hominem etiam in particularibus quibusdam, ad quæ non similiter se habent perfecti et imperfecti; et ideo oportuit legem divinam esse duplicem, sicut jam dictum est (in corp.).

ART. VI. — UTRUM SIT ALIQUA LEX FOMITIS [2].

De his etiam infra, quæst. XCIII, art. 3 ad 1, et Rom. VII, lect. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliqua lex fomitis. Dicit enim Isidorus [3], quod " lex in ratione consistit. „ Fomes autem non consistit in ratione, sed magis a ratione deviat. Ergo fomes non habet rationem legis.

2. Præterea, omnis lex obligatoria est ita quod qui eam non servant, transgressores dicuntur. Sed fomes non constituit aliquem transgressorem ex hoc quod ipsum non sequitur; sed magis transgressor redditur, si quis ipsum sequatur. Ergo fomes non habet rationem legis.

3. Præterea, lex ordinatur ad bonum commune, ut supra habitum est (quæst. præc., art. 2). Sed fomes non inclinat ad bonum commune, sed magis ad bonum privatum. Ergo fomes non habet rationem legis.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [4]: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.*

CONCLUSIO. — Ipsa sensualitas inordinata inclinatio ex destitutione originalis justitiæ proveniens, lex carnis seu lex fomitis dicitur, legisque rationem habet, inquantum est pœnalis, et ex lege divina hominem propria dignitate destitutum consequens.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 1 ad 1), lex essentialiter invenitur in regulante et mensurante, participative autem in eo quod mensuratur et regulatur; ita quod omnis inclinatio vel ordinatio quæ invenitur in his quæ subjecta sunt legi, participative dicitur lex, ut ex supra dictis patet (art. 2 hujus quæst.). Potest autem in his quæ subduntur legi aliqua inclinatio inveniri dupliciter a legislatore: uno modo inquantum directe suos inclinat subditos ad aliquid, et interdum ad diversos actus; secundum quem modum potest dici quod alia est lex militum, et alia est lex mercatorum. Alio modo indirecte, inquantum scilicet per hoc quod legislator destituit aliquem sibi subditum aliqua dignitate, sequitur quod transeat in alium ordinem, et quasi in aliam legem; puta si miles ex militia destituatur, transibit in legem rusticorum vel mercatorum. Sic igitur sub Deo legislatore diversæ creaturæ diversas habent naturales inclinationes, ita ut quod uni est quodammodo lex, alteri sit contra legem: ut si dicam quod furibundum esse est quodammodo lex canis, est

cundum quam cohibere vel cogere dicitur: et ideo non sequitur quod animam cohiberet. »

(1) Cap. 17, aliquant. a princ.

(2) Occasionem hujus dubii dederunt ista verba Apost (Rom. VII): *Video aliam legem in membris meis*, etc. Nam per legem fomitis beatus Thomas intelligit ipsum fomitem, id est, inclinationem sensualitatis seu appetitus sensitivi ad sectandum ea quæ sensibus sunt delectabilia, etiam repugnante ratione.

(3) Etymolog. lib. II, cap. 3.

(4) Rom. VII, 23.

autem contra legem ovis, vel alterius mansueti animalis. Est ergo hominis lex, quam sortitur ex ordinatione divina, secundum propriam conditionem, ut secundum rationem operetur. Quæ quidem lex fuit tam valida in primo statu, ut nihil vel præter rationem, vel contra rationem, posset subrepere homini. Sed dum homo a Deo recessit, incurrit in hoc quod feratur secundum impetum sensualitatis; et unicuique etiam particulariter hoc contingit, quanto magis a ratione recesserit; ut sic quodammodo bestiis assimiletur, quæ sensualitatis impetu feruntur, secundum illud Ps. XLVIII, vers. 21: *Homo cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis.* Sic igitur ipsa sensualitatis inclinatio, quæ *fomes* dicitur, in aliis quidem animalibus simpliciter habet rationem legis, illo tamen modo quo in talibus lex dici potest, secundum directam inclinationem legis. In hominibus autem secundum hoc non habet rationem legis, sed magis est deviatio a lege rationis. Sed inquantum per divinam justitiam homo destituitur originali justitia et vigore rationis, ipse impetus sensualitatis, qui cum ducit, habet rationem legis, inquantum est pœnalis, et ex lege divina consequens hominem destitutum propria dignitate [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit de fomite secundum se considerato, prout inclinat ad malum; sic enim non habet rationem legis, ut dictum est (in corp. art.), sed secundum quod sequitur ex divinæ legis justitia; tanquam si diceretur lex esse quod aliquis nobilis propter suam culpam ad servilia opera induci permitteretur.

Ad *secundum* dicendum, quod objectio illa procedit de eo quod est lex, quasi regula et mensura; sic enim deviantes a lege transgressores constituuntur. Sic autem fomes non est lex, sed per quamdam participationem, ut supra dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa procedit de fomite quantum ad inclinationem propriam, non autem quantum ad suam originem. Et tamen si consideretur inclinatio sensualitatis, prout est in aliis animalibus, sic ordinatur ad bonum commune, id est, ad conservationem naturæ in specie vel in individuo; et hoc est etiam in homine, prout sensualitas subditur rationi; sed fomes dicitur, secundum quod exit rationis ordinem.

(1) Ea de re conf. conc. Trid. sess. v, De peccat. origin. circa finem illius decreti.
(2) Ethic. lib. II. cap. 6. in princ.

QUÆSTIO XCII.

DE EFFECTIBUS LEGIS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus legis; et circa hoc quæruntur duo: 1. Utrum effectus legis sit homines facere bonos. — 2. Utrum effectus legis sint imperare, vetare, permittere et punire, sicut Legisperitus dicit.

ART. I. — UTRUM EFFECTUS LEGIS SIT FACERE HOMINES BONOS.

De his etiam infra, art. 2 ad 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 116, § 2, 3 et 4, et Rom. x.

Ad primum sic procedituR. 1. Videtur quod legis effectus non sit facere homines bonos. Homines enim sunt boni per virtutem; virtus enim est quæ " bonum facit habentem, „ ut dicitur [2]. Sed virtus est homini a solo Deo; ipse enim " eam facit in nobis sine nobis, „ ut supra dictum est in definitione virtutis (quæst. LV, art. 4). Ergo legis non est homines facere bonos.

2. Præterea, lex non prodest homini, nisi legi obediat. Sed hoc ipsum quod homo obedit legi, est ex bonitate. Ergo bonitas præexigitur in homine ad legem. Non igitur lex facit bonos homines [3].

3. Prætcrea, lex ordinatur ad bonum commune, ut supra dictum est (qu. XC. art. 2). Sed quidam bene se habent in his quæ ad commune pertinent, qui tamen in propriis non bene se habent. Non ergo ad legem pertinet, quod faciat homines bonos.

4. Præterea, quædam leges sunt tyrannicæ, ut Philosophus dicit in sua Politica [4]. Sed tyrannus non intendit ad bonitatem subditorum, sed solum ad propriam utilitatem. Non ergo legis est facere homines bonos.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [5], quod " voluntas cujuslibet legislatoris hæc est ut faciat homines bonos. „

CONCLUSIO. — Sicut principis est bene imperare, sic subditorum propria

(3) Id est, non facit ut sint boni, qui jam præsupponuntur boni ut legem servent.
(4) Lib. III. cap. 7, in fin., et lib. IV, cap. 10.
(5) Ethic. lib. I, cap. ult. circa princ.

virtus quæ eos bonos facit, est bene obedire, ad quod lex inducit: unde proprius legis effectus est, homines vel secundum quid, vel simpliciter bonos efficere.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XC, art. 1 et 4), lex nihil aliud est quam dictamen rationis in præsidente, quo subditi gubernantur. Cujuslibet autem subditi virtus est ut bene subdatur ei a quo gubernatur; sicut virtus irascibilis et concupiscibilis in hoc consistit quod sint bene obedientes rationi. Et per hunc modum " virtus cujuslibet subjecti est ut bene subjiciatur principanti, „ ut Philosophus dicit [1]. Ad hoc autem ordinatur unaquæque lex ut obediatur ei a subditis. Unde manifestum est quod hoc sit proprium legis inducere subjectos ad propriam ipsorum virtutem. Cum igitur virtus sit quæ facit bonum habentem, sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter, vel secundum quid. Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum quod est bonum commune secundum justitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter. Si vero intentio legislatoris feratur ad id quod non est bonum simpliciter, sed utile, vel delectabile sibi, vel repugnans justitiæ divinæ, tunc lex non bonos facit homines simpliciter, sed secundum quid, scilicet in ordine ad tale regimen [2]. Sic autem bonum invenitur etiam in per se malis; sicut aliquis dicitur bonus latro, quia operatur accommode ad finem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod duplex est virtus, ut ex supra dictis patet (quæst. LXIII, art. 3 et 4), scilicet acquisita et infusa. Ad utramque autem aliquid operatur operum assuetudo, sed diversimode; nam virtutem quidem acquisitam causat; ad virtutem autem infusam disponit, et eam jam habitam conservat et promovet. Et quia lex ad hoc datur ut dirigat actus humanos, inquantum actus humani operantur ad virtutem, intantum lex facit homines bonos. Unde et Philosophus dicit [3], quod " legislatores assuefacientes [4] faciunt bonos. „

Ad *secundum* dicendum, quod non semper aliquis obedit legi ex bonitate perfecta virtutis; sed quandoque quidem ex timore pœnæ, quandoque autem ex solo dictamine rationis, quod est quoddam principium virtutis, ut supra habitum est (quæst. LXIII, art. 1 et 2).

Ad *tertium* dicendum, quod bonitas cujuslibet partis consideratur in proportione ad suum totum; unde et Augustinus dicit [5], quod " turpis est omnis pars quæ suo toti non congruit. „ Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi; nec totum potest bene existere nisi ex partibus sibi [6] proportionatis. Unde impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosi, ad minus illi quibus convenit principari. Sufficit autem quantum ad bonum communitatis quod alii intantum sint virtuosi, quod principum mandatis obediant. Et ideo Philosophus dicit [7], quod " eadem est virtus principis et boni viri; non autem eadem est virtus cujuscumque civis et boni viri. „

Ad *quartum* dicendum, quod lex tyrannica, cum non sit secundum rationem, non est simpliciter lex, sed magis est quædam perversitas legis; et tamen inquantum habet aliquid de ratione legis, intendit ad hoc quod cives sint boni; non enim habet de ratione legis, nisi secundum hoc quod est dictamen alicujus præsidentis in subditis [8], et ad hoc tendit ut subditi legi sint bene obedientes; quod est eos esse bonos, non simpliciter, sed in ordine ad tale regimen.

(1) Polit. lib. I, cap ult.

(2) Non D. Thomæ sensus est quod lex hominem faciat bonum ex omni parte et in omni genere virtutum, hoc enim proprium est collectionis omnium legum, sed sensus est quod ipsum faciat bonum secundum aliquam veram rationem boni honesti; sic lex temperantiæ facit bonum, quia inducit ad actum temperantiæ qui est simpliciter bonus.

(3) Polit. lib. II, cap. 6, parum ante finem, et Ethic. lib. II, cap. 1.

(4) Nicolai, *assuefaciendo*.

(5) Confess. lib. III, cap. 8, paulo a princ.

(6) Supple toti, ait Nicolai, quamvis etiam ut sint proportionatæ toti, debent et esse proportionatæ sibi invicem.

(7) Polit lib. III, cap. 3.

(8) Ita Mss. et exempla omnia quæ vidimus. Theologi: *Nisi hoc quod est dictamen alicujus præsidentis in subditos.*

ART. II — UTRUM LEGIS ACTUS CONVENIENTER ASSIGNENTUR [1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod legis actus non sint convenienter assignati in hoc quod dicitur, quod legis actus est *imperare, vetare, permittere* et *punire*. Lex enim omnis præceptum commune est, ut legisconsultus Papinianus dicit [2]. Sed idem est imperare quod præcipere. Ergo alia tria superfluunt.

2. Præterea, effectus legis est ut inducat subditos ad bonum, sicut supra dictum est (art. præc.). Sed consilium est de meliori bono quam præceptum. Ergo magis pertinet ad legem consulere quam præcipere.

3. Præterea, sicut homo aliquis incitatur ad bonum per pœnas, ita etiam et per præmia. Ergo sicut punire ponitur effectus legis, ita etiam et præmiare.

4. Præterea, intentio legislatoris est ut homines faciat bonos, sicut supra dictum est (art. præc.). Sed ille qui solo metu pœnarum obedit legi, non est bonus; nam " timore servili, qui est timor pœnarum, etsi bonum aliquis faciat, non tamen aliquid bene facit, „ ut Augustinus dicit [3]. Non ergo videtur esse proprium legis quod puniat.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit [4]: " Omnis lex aut permittit aliquid, ut vir fortis præmium petat; aut vetat, ut sacrarum virginum nuptias nulli liceat petere; aut punit, ut qui cædem fecerit, capite plectatur. „

CONCLUSIO. — Secundum tres humanorum actuum, quos lex dirigit, differentias, tres etiam nominantur legis actus: imperat siquidem lex actus virtuosos, prohibet vitiosos, permittit indifferentes; quartus autem legis actus, qui est punire, secundum hoc sumitur, per quod lex ad obediendum inducit, quod est timor pœnæ.

Respondeo dicendum quod, sicut enuntiatio [5] est rationis dictamen per modum enuntiandi, ita etiam lex per modum præcipiendi. Rationis autem proprium est ut ex aliquo ad aliquid inducat. Unde sicut in demonstrativis scientiis ratio inducit ut assentiatur conclusioni per quædam principia, ita etiam inducit ut assentiatur legis præcepto per aliquid. Præcepta autem legis sunt de actibus humanis, in quibus lex dirigit, ut supra dictum est (quæst. XC, art. 1, et quæst. XCI, art. 4). Sunt autem tres differentiæ humanorum actuum: nam, sicut supra dictum est (qu. XVIII, art. 5 et 8), quidam actus sunt boni ex genere, qui sunt actus virtutum; et respectu horum ponitur legis actus *præcipere* vel *imperare;* præcipit enim lex omnes actus virtutum, ut dicitur [6]. Quidam vero sunt actus mali ex genere, sicut actus vitiosi; et respectu horum lex habet *prohibere*. Quidam vero ex genere suo sunt actus indifferentes; et respectu horum lex habet *permittere;* et possunt etiam indifferentes dici omnes illi actus qui sunt vel parum boni, vel parum mali. Id autem per quod inducit lex ad hoc quod sibi obediatur, est timor pœnæ; et quantum ad hoc ponitur legis effectus *punire*.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut cessare a malo habet quamdam rationem boni, ita etiam prohibitio habet quamdam rationem præcepti; et secundum hoc, large accipiendo præceptum, universaliter lex *præceptum* dicitur.

Ad *secundum* dicendum quod consulere non est proprius actus legis, sed potest pertinere etiam ad personam privatam, cujus non est condere legem. Unde etiam Apostolus [7], cum consilium quoddam daret, dixit: *Ego dico, non Dominus*. Et ideo non ponitur inter effectus legis.

Ad *tertium* dicendum, quod etiam præmiare potest ad quemlibet pertinere; sed punire non pertinet nisi ad ministrum legis, cujus auctoritate pœna infertur; et ideo præmiare non ponitur actus legis, sed solum punire.

Ad *quartum* dicendum, quod per hoc quod aliquis incipit assuefieri ad vitandum mala et ad implendum bona propter metum pœnæ, perducitur quandoque ad hoc quod delectabiliter et ex propria voluntate hoc faciat, et secundum hoc lex etiam puniendo perducit ad hoc quod homines sint boni.

(1) Actus illi numerantur quatuor; scilicet præcipere, prohibere, permittere et punire. Hæc quatuor dicuntur actus, non quod a lege eliciantur: non enim lex est habitus aut potentia, sed dicuntur actus legis quasi integraliter, quia quodammodo lex in communi ex istis quatuor integratur.

(2) Lib. I ff., tit. 3, De legib. et senatuscons.

(3) Enchir. cap. 121. (4) Etym. lib. V, cap. 19.

(5) Enuntiatio idem sonat ac propositio.

(6) Ethic. lib. V, c. 1, a med. (7) I. Cor. VII

QUÆSTIO XCIII.

DE LEGE ÆTERNA, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de singulis; et primo de lege æterna; secundo de lege naturali; tertio de lege humana; quarto de lege veteri; quinto de lege nova, quæ est lex Evangelii. — De sexta autem lege, quæ est lex fomitis, sufficiat quod dictum est (qu. LXXXI, LXXXII et LXXXIII), cum de peccato originali ageretur. — Circa primum quæruntur sex: 1. Quid sit lex æterna. — 2. Utrum sit omnibus nota. — 3. Utrum omnis lex ab ea derivetur. — 4. Utrum necessaria subjiciantur legi æternæ. — 5. Utrum contingentia naturalia subjiciantur legi æternæ. — 6. Utrum omnes res humanæ ei subjiciantur.

ART. I. — UTRUM LEX ÆTERNA SIT SUMMA RATIO IN DEO EXISTENS.

De his etiam supra, quæst. XCI, art. 1, et infra, præs. quæst. art. 3 et 4 corp., et Sent IV, dist. 33, quæst. I, art. 1, et Cont. gent. lib. III, cap. 115.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex æterna non sit summa ratio in Deo existens. Lex enim æterna est una tantum. Sed rationes rerum in mente divina sunt plures; dicit enim Augustinus [1], quod " Deus singula fecit propriis rationibus. „ Ergo lex æterna non videtur esse idem quod ratio in mente divina existens.

2. Præterea, de ratione legis est quod verbo promulgetur, ut supra dictum est (quæst. XC, art. 4). Sed *verbum* in divinis dicitur personaliter, ut habitum est (part. I, quæst. XXXIV, art. 1); ratio autem dicitur essentialiter. Non igitur idem est lex æterna quod ratio divina.

3. Præterea, Augustinus dicit in libro De vera relig. [2]: " Apparet supra mentem nostram legem esse, quæ veritas dicitur. „ Lex autem supra mentem nostram existens est lex æterna. Ergo veritas est lex æterna. Sed non est eadem ratio veritatis et rationis. Ergo lex æterna non est idem quod ratio summa.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [3], quod " lex æterna est summa ratio, cui semper obtemperandum est. „

CONCLUSIO. — Divinæ sapientiæ ratio, sicut ex eo quod cuncta per eam creata sint, artis vel exemplaris, vel ideæ rationem habet; ita etiam ex eo quod ad debitum finem cuncta per eam moveantur, rationem æternæ legis habere dicenda est.

Respondeo dicendum quod, sicut in quolibet artifice præexistit ratio eorum quæ constituuntur per artem, ita etiam in quolibet gubernante oportet quod præexistat ratio ordinis eorum quæ agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur. Et sicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars, vel exemplar rerum artificiatarum, ita etiam ratio gubernantis actus subditorum rationem legis obtinet, servatis aliis quæ supra (quæst. XC) esse diximus de legis ratione. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur sicut artifex ad artificiata, ut habitum est (part. I, qu. XIV, art. 8). Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quæ inveniuntur in singulis creaturis, ut etiam habitum est (part. I, quæst. CIII, art. 5). Unde, sicut ratio divinæ sapientiæ, inquantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis, vel exemplaris, vel ideæ; ita ratio divinæ sapientiæ moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis. Et secundum hoc lex æterna nihil aliud est quam " ratio divinæ sapientiæ, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum [4]. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de rationibus idealibus, quæ respiciunt proprias naturas singularum rerum; et ideo in eis invenitur quædam distinctio et pluralitas, secundum diversos respectus ad res, ut habitum est (part. I, quæst. XV, art. 2 et 3). Sed lex dicitur directiva actuum in ordine ad bonum commune, ut supra dictum est (quæst. XC, art. 2). Ea autem quæ sunt in seipsis diversa, considerantur ut unum, secundum quod ordinantur ad aliquod commune; et ideo lex æterna est una [5], quæ est ratio hujus ordinis.

(1) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 46, post med.
(2) Cap. 30, in fin., et 31, in princ.
(3) De lib. arb. lib. I, cap. 6, circa med.
(4) Hinc, ait Billuart, lex æterna differt ab idea et a divina providentia; ab idea, quia idea divina est exemplar rerum faciendarum seu creandarum; lex æterna autem ordo rerum gubernandarum: a providentia, quia 1° lex habet vim obligandi, non providentia; 2° lex respicit bonum commune totius universi, providentia bonum particulare cujusque; 3° se habet providentia ad legem, sicut conclusio ad principium universale.
(5) Una est lex æterna, sicut una est in Deo providentia, sed ea unitas non impedit quin in lege æterna plures leges ratione distinctæ includantur, ut observat Suarez (De leg. lib. II, cap. 3).

Ad *secundum* dicendum, quod circa verbum quodcumque duo possunt considerari, scilicet ipsum verbum, et ea quæ verbo exprimuntur. Verbum enim vocale est quiddam ab orc hominis prolatum; sed hoc verbo exprimuntur quæ verbis humanis significantur; et eadem ratio est de verbo homiuis mentali, quod nihil est aliud quam quiddam mente conceptum, quo homo exprimit mentaliter ca de quibus cogitat. Sic igitur in divinis ipsum Verbum, quod est conceptio paterni intellectus, personaliter dicitur; sed omnia, quæcumque sunt in scientia Patris, sive essentialia, sive personalia, sive etiam Dei opera, exprimuntur hoc Verbo, ut patet per Augustinum [1]; et inter cætera quæ hoc Verbo exprimuntur, etiam ipsa lex æterna Verbo ipso exprimitur. Nec tamen propter hoc sequitur quod lex æterna personaliter in divinis dicatur; appropriatur tamen Filio propter convenientiam quam habet ratio ad verbum.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio intellectus divini aliter se habet ad res quam ratio humani intellectus. Iutellectus enim humanus est mensuratus a rebus, ut scilicet conceptus hominis non sit verus propter seipsum, sed dicitur verus ex hoc quod consonat rebus. Ex hoc enim quod res est, vel non est, opinio vera, vel falsa est. Intellectus vero divinus est mensura rerum; quia unaquæque res intantum habet de veritate, inquantum imitatur intellectum divinum, ut dictum est (part. I, quæst. XVI, art. 1). Et ideo intellectus divinus est verus secundum se; unde ratio ejus est ipsa veritas.

ART. II. — UTRUM LEX ÆTERNA SIT OMNIBUS NOTA [2].

De his etiam supra, quæst. XIX, art. 4 ad 3, et art. 5 et 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex æterna non sit omnibus nota. Quia, ut dicit Apostolus [3], *Quæ sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei.* Sed lex æterna est quædam ratio in mente divina existens. Ergo omnibus est ignota, nisi soli Deo.

(1) De Trin lib. XV, cap. 14.
(2) Hujus quæstionis sensus est: an omnibus notum sit quæ et qualis sit lex æterna.
(3) I. Cor. II, 11.
(4) De lib. arb., lib. I, cap. 6, circa fin.
(5) Lib. De vera relig. cap. 31, non longe a fin.
(6) Ethic. lib. I, cap. 3, a med.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit [4], " lex æterna est qua justum est ut omnia sint ordinatissima. „ Sed non omnes cognoscunt qualiter omnia sint ordinatissima. Ergo non omnes cognoscunt legem æternam.

3. Præterea, Augustinus dicit [5], quod " lex æterna est de qua homines judicare non possunt. „ Sed sicut [6] dicitur, " unusquisque bene judicat quæ cognoscit. „ Ergo lex æterna non est nobis nota.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [7], quod " æternæ legis notio nobis impressa est. „

CONCLUSIO. — Quamvis æternam legem, prout in seipsa est et in mente divina, solus Deus, et beati qui Deum per essentiam vident, cognoscant; tamen omnes rationis participes, cum aliquid veritatis, ut minimum principiorum naturalium notitiam habeant, etiam legis æternæ, quæ est veritas incommutabilis, aliquam notitiam habere censentur.

Respondeo dicendum quod dupliciter aliquid cognosci potest: uno modo in seipso; alio modo in suo effectu, in quo aliqua similitudo ejus invenitur; sicut aliquis non videns solem in sua substantia, cognoscit ipsum in sua irradiatione. Sic igitur dicendum est, quod legem æternam nullus potest cognoscere, secundum quod in seipsa est, nisi solus Deus, et beati, qui Deum per essentiam vident; sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam ejus irradiationem vel majorem, vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis est quædam irradiatio et participatio legis æternæ, quæ est veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit [8]; veritatem autem omnes aliqualiter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis; in aliis vero quidam plus et quidam minus participant de cognitione veritatis; et secundum hoc etiam plus vel minus cognoscunt legem æternam [9].

Ad *primum* ergo dicendum quod ea quæ sunt Dei, in seipsis quidem cognosci a nobis non possunt, sed tamen

(7) De lib. arb. lib. I, cap. 6, circa fin.
(8) Lib. De vera relig cap. 31.
(9) Notandum tamen quod etsi omnes materialiter aliquam notitiam legis æternæ habeant, quatenus cognoscunt aliqua eorum quæ sunt participationes legis æternæ, non omnes tamen habent notitiam legis æternæ formaliter.

in effectibus suis nobis manifestantur, secundum illud Rom. I, 20: *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.*

Ad *secundum* dicendum, quod legem æternam etsi unusquisque cognoscat pro sua capacitate secundum modum prædictum, nullus tamen eam comprehendere potest; non enim totaliter manifestari potest per suos effectus. Et ideo non oportet quod quicumque cognoscit legem æternam secundum modum prædictum, cognoscat totum ordinem rerum, quo omnia sunt ordinatissima.

Ad *tertium* dicendum, quod judicare de aliquo potest intelligi dupliciter: uno modo, sicut vis cognitiva dijudicat de proprio objecto, secundum illud Job cap. XII, 11: *Nonne auris verba dijudicat, et fauces comedentis saporem?* Et secundum istum modum judicii Philosophus dicit [1], quod " unusquisque bene dijudicat quæ cognoscit, „ judicando scilicet an sit verum quod proponitur. Alio modo, secundum quod superior judicat de inferiori quodam practico judicio, an scilicet ita debeat esse, vel non ita; et sic nullus potest judicare de lege æterna [2].

ART. III. — UTRUM OMNIS LEX A LEGE ÆTERNA DERIVETUR [3].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis lex a lege æterna derivetur. Est enim quædam lex fomitis, ut supra dictum est (quæst. XCI, art. 6). Ipsa autem non derivatur a lege divina quæ est lex æterna; ad ipsam enim pertinet prudentia carnis, de qua Apostolus dicit [4] quod *legi Dei non potest esse subjecta.* Ergo non omnis lex procedit a lege æterna.

2. Præterea, a lege æterna nihil iniquum procedere potest; quia, sicut dictum est (art. præc., arg. 2), " lex æterna est secundum quam justum est ut omnia sint ordinatissima. „ Sed quædam leges sunt iniquæ, secundum illud Isai. X, 1: *Væ qui condunt leges iniquas!* Ergo non omnis lex procedit a lege æterna.

3. Præterea, Augustinus dicit [5], quod " lex quæ populo regendo scribitur, recte multa permittit quæ per divinam providentiam vindicantur. „ Sed ratio divinæ providentiæ est lex æterna, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo nec etiam omnis lex recta procedit a lege æterna.

Sed *contra* est quod [6] divina Sapientia dicit: *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt.* Ratio autem divinæ sapientiæ est lex æterna, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo omnes leges a lege æterna procedunt.

CONCLUSIO. — Quoniam, teste B. Augustino, in temporali lege nihil est justum ac legitimum quod non sit ex lege æterna profectum; certum est omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum a lege æterna derivari.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XC, art. 1 et 2), lex importat rationem quamdam directivam actuum ad finem. In omnibus autem moventibus ordinatis oportet quod virtus secundi moventis derivetur a virtute moventis primi; quia movens secundum non movet nisi inquantum movetur a primo. Unde in omnibus gubernantibus idem videmus, quod ratio gubernationis a primo gubernante ad secundos derivatur; sicut ratio eorum quæ sunt agenda in civitate, derivatur a rege per præceptum in inferiores administratores; et in artificialibus etiam ratio artificialium actuum derivatur ab architectore ad inferiores artifices, qui manu operantur. Cum ergo lex æterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis quæ sunt in inferioribus gubernantibus a lege æterna deriventur. Hujusmodi autem rationes inferiorum gubernantium sunt quæcumque aliæ leges præter æternam. Unde omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege æterna; et propter hoc Augustinus dicit [7] quod " in temporali lege nihil est justum ac legitimum, quod non ex lege æterna homines sibi derivaverint [8]. „

(1) Ethic. lib. I, cap. 3, a med.
(2) Siquidem nullus Deo est superior.
(3) Omnis lex quæcumque sit, sive humana, sive divina, a lege æterna derivatur, siquidem quædam participatio est legis æternæ, ut ex supra dictis patet. (4) Rom. VIII, 7.
(5) De lib. arb. lib. I, cap. 5, sub fine.
(6) Prov. VIII, 15.
(7) De lib. arb. lib. I, cap. 6, ad fin.
(8) Triplici modo potest intelligi leges alias ab æterna derivari: 1° tanquam ab exemplari; quia omnes leges ut sint justæ debent esse conformes legi æternæ; 2° tanquam a causa efficiente, quia omnis potestas legislativa est a

Ad *primum* ergo dicendum, quod fomes habet rationem legis in homine, inquantum est pœna consequens divinam justitiam ; et secundum hoc manifestum est quod derivatur a lege æterna. Inquantum vero inclinat ad peccatum, sic contrariatur legi Dei, et non habet rationem legis, ut ex supra dictis patet (quæst. XCI, art. 6).

Ad *secundum* dicendum, quod lex humana intantum habet rationem legis, inquantum est secundum rationem rectam ; et secundum hoc manifestum est quod a lege æterna derivatur. Inquantum vero a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua ; et sic non habet rationem legis, sed magis violentiæ cujusdam. Et tamen in ipsa lege iniqua inquantum servatur aliquid de similitudine legis, propter ordinem potestatis ejus qui legem fecit, secundum hoc etiam derivatur a lege æterna. *Omnis enim potestas a Domino Deo est,* ut dicitur Rom. cap XIII, 1.

Ad *tertium* dicendum, quod lex humana dicitur aliqua permittere, non quasi approbans, sed quasi ea dirigere non potens. Multa autem diriguntur lege divina quæ dirigi non possunt lege humana ; plura enim subduntur causæ superiori quam inferiori. Unde hoc ipsum quod lex humana non se intromittit de his quæ dirigere non potest, ex ordine legis æternæ provenit. Secus autem esset, si approbaret ea quæ lex æterna reprobat. Unde ex hoc non habetur quod lex humana non derivetur a lege æterna, sed quod non perfecte eam assequi possit.

ART. IV. — UTRUM NECESSARIA ET ÆTERNA SUBJICIANTUR LEGI ÆTERNÆ [1].

De his etiam part. I, quæst. XXII, art. 2 ad 3, et art. 4 ad 3, et quæst. CIII, art. 1 ad 3, et 2 2, quæst. XLIX, art. 6 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod necessaria et æterna subjiciantur legi æternæ. Omne enim quod rationabile est, rationi subditur. Sed voluntas divina est rationabilis, cum sit justa. Ergo rationi subditur. Sed lex æterna est ratio divina. Ergo voluntas Dei subditur legi æternæ. Voluntas autem Dei est aliquid æternum. Ergo etiam æterna et necessaria legi æternæ subduntur.

2. Præterea, quidquid subjicitur regi, subjicitur legi regis. Filius autem, ut dicitur I. Corinth. XV, 25 et 28, *subjectus erit Deo et Patri, cum tradiderit ei regnum.* Ergo Filius, qui est æternus, subjicitur legi æternæ.

3. Præterea, lex æterna est ratio divinæ providentiæ. Sed multa necessaria subduntur divinæ providentiæ, sicut permanentia substantiarum incorporalium et corporum cælestium. Ergo legi æternæ subduntur etiam necessaria.

4. Sed *contra,* ea quæ sunt necessaria, impossibile est aliter se habere, unde cohibitione non indigent. Sed imponitur homini lex, ut cohibeatur a malis, ut ex supra dictis patet (quæst. XCII, art. 2). Ergo ea quæ sunt necessaria, legi non subduntur.

CONCLUSIO. — Quum lex æterna sit divinæ gubernationis ratio, omnia creata sive contingentia sive necessaria illi subjecta sunt.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), lex æterna est ratio divinæ gubernationis. Quæcumque ergo divinæ gubernationi subduntur, subjiciuntur etiam legi æternæ ; quæ vero gubernationi divinæ non subduntur, neque legi æternæ subduntur. Horum autem distinctio attendi potest ex his quæ circa nos sunt. Humanæ enim gubernationi subduntur ea quæ per homines fieri possunt ; quæ vero ad naturam hominis pertinent, non subduntur gubernationi humanæ, scilicet quod homo habeat animam, vel manum aut pedes. Sic igitur legi æternæ subduntur omnia quæ sunt in rebus a Deo creatis, sive sint contingentia, sive sint necessaria ; ea vero quæ pertinent ad naturam vel essentiam divinam, legi æternæ non subduntur, sed sunt realiter ipsa lex æterna.

Ad *primum* ergo dicendum, quod de voluntate Dei dupliciter possumus loqui : uno modo quantum ad ipsam voluntatem ; et sic cum voluntas Dei sit ipsa essentia ejus, non subditur gubernationi divinæ, neque legi æternæ, sed idem est quod lex æterna. Alio modo possumus loqui de voluntate divina quantum ad

Deo ; 3° inquantum lex æterna, mediante lumine rationis aut fidei, præcipit et approbat ut aliquæ fiant leges, eaque pro diversitate temporum, locorum, personarum, etc.

(1) De duobus hic quæritur, scilicet de necessariis, etiamsi non sint æterna, et de æternis.

ipsa quæ Deus vult circa creaturas; quæ quidem subjecta [1] sunt legi æternæ, inquantum horum ratio est in divina sapientia; et ratione horum voluntas Dei dicitur rationabilis; alioquin ratione sui ipsius magis est dicenda ipsa ratio.

Ad *secundum* dicendum, quod Filius Dei non est a Deo factus, sed naturaliter ab ipso genitus, et ideo non subditur divinæ providentiæ aut legi æternæ, sed magis ipse est lex æterna per quamdam appropriationem, ut patet per Augustinum [2]. Dicitur autem esse subjectus Patri ratione humanæ naturæ, secundum quam etiam Pater dicitur esse major eo.

Tertium concedimus, quia procedit de necessariis creatis.

Ad *quartum* dicendum, quod, sicut Philosophus dicit [3], " quædam necessaria habent causam suæ necessitatis; „ et sic hoc ipsum quod impossibile est ea aliter se habere, habent ab alio [4]; et hoc ipsum est cohibitio quædam efficacissima. Nam quæcumque cohibentur in communi, intantum cohiberi dicuntur, inquantum non possunt aliter facere quam de eis disponatur.

ART. V. — UTRUM NATURALIA CONTINGENTIA SUBSINT LEGI ÆTERNÆ [5].

De his etiam part. I, quæst. XXII. art. 2 et Sent. I, dist. 39, quæst. II, art. 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 71, 72, 73, et De ver. quæst. V, art. 3 et 4; et Opusc. III, cap. 132 usque 136, et Opusc. XV, cap 12 usque 16, et Job XI.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod naturalia contingentia non subsint legi æternæ. Promulgatio enim est de ratione legis, ut supra dictum est (quæst. XC, art. 4). Sed promulgatio non potest fieri nisi ad creaturas rationales quibus potest aliquid denuntiari. Ergo solæ creaturæ rationales subsunt legi æternæ; non ergo naturalia contingentia.

2. Præterea, " ea quæ obediunt rationi, participant aliqualiter ratione, „ ut dicitur [6]. Lex autem æterna est ratio summa, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.). Cum igitur naturalia contingentia non participent aliqualiter ratione, sed penitus sint irrationabilia, videtur quod non subsint legi æternæ.

3. Præterea, lex æterna est efficacissima. Sed in naturalibus contingentibus accidit defectus. Non ergo subsunt legi æternæ.

Sed *contra* est quod dicitur Prov. VIII, vers. 29: *Quando circumdabat mari terminum suum, et legem ponebat aquis, ne transirent fines suos.*

CONCLUSIO. — Cum Deus omnibus rebus naturalibus quosdam instinctus, quibus in suos fines ferantur, impresserit; etiam naturalia contingentia æternæ legi subesse perspicuum est.

Respondeo dicendum quod aliter est de lege hominis dicendum, et aliter de lege æterna, quæ est lex Dei. Lex enim hominis non se extendit nisi ad creaturas rationales, quæ homini subjiciuntur Cujus ratio est, quia lex est directiva actuum qui conveniunt subjectis gubernationi alicujus; unde nullus, proprie loquendo, suis actibus legem imponit. Quæcumque autem aguntur circa usum rerum irrationalium homini subditarum, aguntur per actum ipsius hominis moventis hujusmodi res: nam hujusmodi irrationales creaturæ non agunt seipsas, sed ab aliis aguntur, ut supra habitum est (quæst. I, art. 2). Et ideo rebus irrationalibus homo legem imponere non potest, quantumcumque ei subjiciantur; rebus autem rationalibus sibi subjectis potest imponere legem, inquantum suo præcepto vel denuntiatione quacumque imprimit menti earum quamdam regulam, quæ est principium agendi. Sicut autem homo imprimit denuntiando quoddam interius principium actuum homini sibi subjecto, ita etiam Deus imprimit toti naturæ principia propriorum actuum; et ideo per hunc modum Deus dicitur præcipere toti naturæ, secundum illud Psalm. CXLVIII, 6: *Præceptum posuit, et non præteribit.* Et per hanc etiam rationem omnes motus et actiones totius naturæ legi æternæ subduntur. Unde aliquo modo creaturæ irrationales subduntur legi æternæ, inquantum moventur a

(1) Hinc patet quod non ipsa divina voluntas legi æternæ subjecta sit, sed quod volita isti legi sint subjecta. Dicitur tamen voluntas Dei rationabilis, quia ex parte volitorum invenitur quod unum sit propter alterum, atque ita unum est ratio alterius, secundum ea quæ dicta sunt (part. I, quæst. XIX, art. 3).

(2) Lib. De vera relig. cap. 31.

(3) Metaph. lib. V, text. 6.

(4) Eorum necessitas est a lege æterna.

(5) Postquam quæsivit S. Doctor de necessariis, nunc quærit de contingentibus, et primo quidem de contingentibus naturalibus; articulo sequenti quæsiturus de contingentibus humanis.

(6) Ethic. lib. I, cap. ult.

divina providentia; non autem per intellectum divini præcepti, sicut creaturæ rationales [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc modo se habet impressio activi principii intrinseci quantum ad res naturales, sicut se habet promulgatio legis quantum ad homines; quia per legis promulgationem imprimitur hominibus quoddam directivum principium humanorum actuum, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod creaturæ irrationales non participant ratione humana, nec ei obediunt; participant tamen per modum obedientiæ ratione divina; ad plura enim se extendit virtus rationis divinæ quam virtus rationis humanæ. Et sicut membra corporis humani moventur ad imperium rationis, non tamen participant ratione, quia non habent aliquam apprehensionem ordinatam ad rationem; ita etiam creaturæ irrationales moventur a Deo, nec tamen propter hoc sunt rationales.

Ad *tertium* dicendum, quod defectus qui accidunt in rebus naturalibus, quamvis sint præter ordinem causarum particularium, non tamen sunt præter ordinem causarum universalium, et præcipue causæ primæ, quæ Deus est, cujus providentiam nihil subterfugere potest, ut dictum est (part. I, qu. XXII, art. 2). Et quia lex æterna est ratio divinæ providentiæ, ut dictum est (art. 1 huj. qu.), ideo defectus rerum naturalium legi æternæ subduntur [2].

ART. VI. — UTRUM OMNES RES HUMANÆ SUBJICIANTUR LEGI ÆTERNÆ.

De his etiam part. I, quæst. XXII, art. 2 corp. et ad 2, et Sent. III, dist. 9, q. II, art. 2 corp. et ad 5, et Cont. gent. lib. III, cap. 1, 64, 90, 111 et 112, et De ver. q. V, art. 5 et Opusc. III, c. 243.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes res humanæ subjiciantur legi æternæ. Dicit enim Apostolus [3]: *Si spiritu Dei ducimini, non estis sub lege.* Sed viri justi, qui sunt filii Dei per adoptionem, spiritu Dei aguntur, secundum illud Rom. VIII, 14: *Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt.* Ergo non omnes homines sunt sub lege æterna.

2. Præterea, Apostolus dicit [4]: *Prudentia carnis inimica est Deo, legi enim Dei subjecta non est.* Sed multi homines sunt in quibus prudentia carnis dominatur. Ergo legi æternæ, quæ est lex Dei, non subjiciuntur omnes homines.

3. Præterea, Augustinus dicit [5], quod " lex æterna est qua mali miseriam, boni vitam beatam merentur. „ Sed homines jam beati vel jam damnati non sunt in statu merendi. Ergo non subsunt legi æternæ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [6]: " Nullo modo aliquid legibus summi Creatoris, ordinationique subtrahitur, a quo pax universitatis administratur. „

CONCLUSIO. — Res omnes humanæ æternæ legi subjiciuntur, tametsi aliter homines boni, aliter mali homines gubernentur.

Respondeo dicendum quod duplex est modus quo aliquid subditur legi æternæ, ut ex supra dictis patet (art. præc.): uno modo inquantum participatur lex æterna per modum cognitionis; alio modo per modum actionis et passionis, inquantum participatur per modum interioris principii motivi. Et hoc secundo modo subduntur legi æternæ irrationales creaturæ, ut dictum est (art. præc.) Sed quia rationalis natura cum eo quod est commune omnibus creaturis habet aliquid sibi proprium, inquantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi æternæ subditur; quia et notionem legis æternæ aliquo modo habet, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.), et iterum unicuique rationali creaturæ inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi æternæ. " Sumus enim innati [7] ad habendum virtutes, „ ut dicitur [8]. Uterque tamen modus imperfectus quidem est, et quodammodo corruptus in malis; in quibus et inclinatio naturalis ad virtutem depravatur per habitum vitiosum, et iterum ipsa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per passiones et habitus peccatorum. In bonis autem uterque modus invenitur perfectior; quia et supra cognitionem naturalem boni superadditur eis cognitio fidei et

(1) Lex illa apparet in animalibus per instinctum quo ducuntur, et in corporibus inferioribus per leges physicas quibus subjiciuntur.

(2) Ex his colligi potest quod fortuita et casualia quæ accidunt, talia sint relata ad causas particulares, sed non relata ad Deum, quandoquidem in causis vel effectibus naturalibus nihil contingat, præter ordinem divinæ gubernationis.

(3) Galat. V, 18. (4) Rom. VIII, 7.

(5) De lib. arb. lib. I, cap. 6, circa med.

(6) De civ. Dei, lib. XIX, cap. 12, circa fin.

(7) Ita codd. et editi passim. Theologi, *nati*.

(8) Ethic. lib. II, circa princ.

sapientiæ, et supra naturalem inclinationem ad bonum superadditur eis interius motivum gratiæ et virtutis. Sic igitur boni perfecte subsunt legi æternæ, tanquam semper secundum eam agentes; mali autem subsunt quidem legi æternæ, imperfecte quidem quantum ad actiones ipsorum, prout imperfecte cognoscunt [1], et imperfecte inclinantur ad bonum; sed quantum deficit ex parte actionis, suppletur ex parte passionis, prout scilicet intantum patiuntur quod lex æterna dictat de eis, inquantum deficiunt facere quod legi æternæ convenit. Unde Augustinus dicit [2]: " Justos sub æterna lege agere existimo; „ et in libro De catechizandis rudibus [3] dicit quod " Deus ex justa miseria animarum se deserentium convenientissimis legibus inferiores partes creaturæ suæ novit ordinare. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod illud verbum Apostoli potest intelligi dupliciter: uno modo, ut esse sub lege intelligatur ille qui nolens obligationem legis, subditur ei quasi cuidam ponderi: unde Glossa [4] ibidem dicit quod " sub lege est qui timore supplicii, quod lex minatur, non amore justitiæ a malo opere abstinet; „ et hoc modo spirituales viri non sunt sub lege; quia per charitatem, quam Spiritus sanctus cordibus eorum infundit, voluntarie id quod legis est implent. Alio modo potest etiam intelligi, inquantum hominis opera, qui Spiritu sancto agitur, magis dicuntur esse opera Spiritus sancti quam ipsius hominis. Unde cum Spiritus sanctus non sit sub lege, sicut nec Filius, ut supra dictum est (art. 4 hujus quæst. ad 2), sequitur quod hujusmodi opera, inquantum sunt Spiritus sancti, non sint sub lege. Et huic attestatur quod Apostolus dicit [5]: *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas.*

Ad *secundum* dicendum, quod prudentia carnis non potest subjici legi Dei ex parte actionis [6], quia inclinat ad actiones contrarias legi divinæ; subjicitur tamen legi Dei ex parte passionis, quia meretur pati pœnam secundum legem divinæ justitiæ. Nihilominus tamen in nullo homine ita prudentia carnis dominatur, quod totum bonum naturæ corrumpatur; et ideo remanet in homine inclinatio ad agendum ea quæ sunt legis æternæ [7]. Habitum est enim supra (quæst. LXXXV, art. 2), quod peccatum non tollit totum bonum naturæ.

Ad *tertium* dicendum, quod idem est per quod aliquid conservatur in fine, et per quod movetur ad finem; sicut corpus grave gravitate quiescit in loco inferiori, per quam etiam ad locum ipsum movetur. Et sic dicendum est quod sicut secundum legem æternam aliqui merentur beatitudinem vel miseriam; ita per eamdem legem in beatitudine vel miseria conservantur. Et secundum hoc beati et damnati subsunt legi æternæ.

(1) Imperfecte cognoscunt bonum in particulari et practice; et imperfecte inclinantur in illud, quoad affectum et effectum.
(2) De lib. arb. lib. I, cap. 15, aliquant. a princ.
(3) Cap. 18, parum ante fin.
(4) Ordinar. August. lib. de nat. et grat. c. 57.
(5) II. Cor. III, 17.
(6) Inquantum non inclinat ad agendum ea quæ lex Dei jubet.
(7) Proinde habet aliquam legis æternæ participationem, ac per consequens etiam ea ratione legi æternæ subjicitur.

QUÆSTIO XCIV.

DE LEGE NATURALI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de lege naturali; et circa hoc quæruntur sex: 1. Quid sit lex naturalis. — 2. Quæ sint præcepta legis naturalis. — 3. Utrum omnes actus virtutum sint de lege naturæ. — 4. Utrum lex naturalis sit una apud omnes. — 5. Utrum sit mutabilis. — 6. Utrum possit a mente hominis deleri.

ART. I. — UTRUM LEX NATURALIS SIT HABITUS [8].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex naturalis sit habitus. Quia, ut Philosophus dicit [9], " tria sunt in anima: potentia, habitus et passio. „ Sed naturalis lex non est aliqua potentiarum animæ, nec aliqua passionum, ut patet enumerando per singula. Ergo lex naturalis est habitus.

2. Præterea, Basilius dicit [10], quod " conscientia sive synderesis, est lex intellectus nostri; „ quod non potest intelligi nisi de lege naturali. Sed synderesis est habitus quidam, ut habitum est (p. I,

(8) Circa hanc quæstionem dissentiunt theologi. Quidam dicunt legem naturalem esse ipsam naturam rationalem secundum se, prout ipsi, ratione suæ essentiæ, aliqui actus conveniunt vel disconveniunt; alii volunt eam esse habitum. Sunt qui existimant dictamen esse actuale rationis naturalis. Verius videtur, juxta D. Thomam, legem naturalem nihil aliud esse quam lumen naturale ut impressum et participatum a lege seu ratione æterna.
(9) Ethic. lib. II, cap. 5, in princ.
(10) Damascenus, Orth. fid. lib. IV. cap. 23

qu. LXXIX, art. 12). Ergo lex naturalis est habitus.

3. Præterea, lex naturalis semper in homine manet, ut infra patebit (art. 5 hujus quæst.). Sed non semper ratio hominis, ad quam lex pertinet, cogitat de naturali lege. Ergo lex naturalis non est actus, sed habitus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [1], quod " habitus est quo aliquid agitur cum opus est. „ Sed naturalis lex non est hujusmodi; est enim in parvulis et damnatis, qui per eam agere non possunt. Ergo lex naturalis non est habitus.

CONCLUSIO. — Lex naturalis proprie non est habitus aliquis, sed improprie; eatenus dicitur habitus, quatenus continet aliqua præcepta, quæ habitu in ipsa ratione sunt.

Respondeo dicendum quod aliquid potest dici esse habitus dupliciter: uno modo proprie et essentialiter; et sic lex naturalis non est habitus. Dictum est enim supra (quæst. XC, art. 1 ad 2) quod lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis. Non est autem idem quod quis agit, et quo quis agit; aliquis enim per habitum grammaticæ agit orationem congruam. Cum igitur habitus sit quo quis agit, non potest esse quod lex aliqua sit habitus proprie et essentialiter. Alio modo potest dici habitus id quod habitu tenetur, sicut dicitur fides id quod fide tenetur. Et hoc modo, quia præcepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum, secundum hunc modum potest dici quod lex naturalis sit habitus; sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipsi habitus principiorum, sed sunt principia, quorum est habitus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus intendit ibi investigare genus virtutis: et cum manifestum sit quod virtus sit quoddam principium actus, illa tantum ponit quæ sunt principia humanorum actuum, scilicet " potentias, habitus et passiones. „ Præter hæc autem tria sunt quædam alia in anima, sicut quidam actus, ut velle est in volente, et etiam cognita sunt in cognoscente, et proprietates naturales animæ insunt ei, ut immortalitas et alia hujusmodi.

Ad *secundum* dicendum, quod synderesis [2] dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens præcepta legis naturalis, quæ sunt prima principia operum humanorum.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa concludit quod lex naturalis habitualiter tenetur; et hoc concedimus.

Ad id vero quod in *contrarium* objicitur, dicendum quod eo quod habitualiter inest, quandoque aliquis uti non potest propter aliquod impedimentum, sicut homo non potest uti habitu scientiæ propter somnum; et similiter puer non potest uti habitu intellectus principiorum, vel etiam lege naturali, quæ ei habitualiter inest, propter defectum ætatis.

ART. II. — UTRUM LEX NATURALIS CONTINEAT PLURA PRÆCEPTA, VEL UNUM TANTUM.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex naturalis non contineat plura præcepta, sed unum tantum. Lex enim continetur in genere præcepti, u supra habitum est (quæst. XCII, art. 2). Si igitur essent multa præcepta legis naturalis, sequeretur quod etiam essent multæ leges naturales.

2. Præterea, lex naturalis consequitur hominis naturam. Sed humana natura est una secundum totum, licet sit multiplex secundum partes. Aut ergo est unum præceptum tantum legis naturæ propter unitatem totius, aut sunt multa secundum multitudinem partium naturæ humanæ; et sic oportebit quod etiam ea quæ sunt de inclinatione concupiscibilis, pertineant ad legem naturalem.

3. Præterea, lex est aliquid ad rationem pertinens, ut supra dictum est (quæst. XC, art. 1). Sed ratio in homine est una tantum. Ergo solum unum præceptum est legis naturalis.

Sed *contra* est, quia sic se habent præcepta legis naturalis in homine quantum ad operabilia, sicut se habent pri-

(1) Lib. de bono conjugali, cap. 21, a princ.

(2) Synderesis est habitus nos inclinans ad assentiendum principiis practicis, ut dicitur (part. I, quæst. LXXIX, art. 12). Lex vero naturæ non est habitus, sed actus, ut ex dictis patet. Synderesis tamen aliquando dicitur lex improprie, quia virtute continet legem seu præcepta legis naturalis.

ma principia in demonstrativis. Sed prima principia indemonstrabilia sunt plura. Ergo etiam præcepta legis naturæ sunt plura.

CONCLUSIO. — Licet multa in seipsis sint legis naturæ præcepta, ad unum tamen primum præceptum quo bonum prosequendum, et malum vitandum esse decernitur, referri singula possunt.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XC, art. 1 ad 2, et quæst. XCI, art. 3), præcepta legis naturæ hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam; utraque enim sunt quædam principia per se nota [1]. Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter: uno modo secundum se, alio modo quoad nos. Secundum se quidem quælibet propositio dicitur per se nota, cujus prædicatum est de ratione subjecti; contingit tamen quod ignoranti definitionem subjecti talis propositio non erit per se nota; sicut ista propositio: *Homo est rationale* [2], est per se nota secundum sui naturam; quia qui dicit hominem, dicit rationale; et tamen ignoranti quid sit homo, hæc propositio non est per se nota. Et inde est quod, sicut dicit Boetius [3], " quædam sunt dignitates [4], vel propositiones per se notæ communiter omnibus; „ et hujusmodi sunt illæ propositiones quarum termini sunt omnibus noti, ut: *Omne totum est majus sua parte;* et: *Quæ uni et eidem sunt æqualia, sibi invicem sunt æqualia.* Quædam vero propositiones sunt per se notæ solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significent; sicut intelligenti quod angelus non est corpus, per se notum est quod non est circumscriptive [5] in loco; quod non est manifestum rudibus, qui hoc non capiunt. In his autem quæ in apprehensione hominum cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quæcumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur ut dicit Philosophus [6]. Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicæ rationis, quæ ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni: quæ est: *Bonum est quod omnia appetunt.* Hoc est ergo primum præceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum; et super hoc fundantur omnia alia præcepta legis naturæ, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad præcepta legis naturæ, quæ ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quæ homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo præceptorum legis naturæ. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam, in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quælibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam; et secundum hanc inclinationem pertinent ad legem naturalem ea per quæ vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundum naturam, in qua communicat cum cæteris animalibus; et secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturali quæ natura omnia animalia docuit, ut est commixtio maris et feminæ, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quæ est sibi propria; sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat; et secundum hoc ad legem naturalem pertinent ea quæ ad hujusmodi inclinationem

(1) Per se nota, id est, evidentia.
(2) Nicolai, *homo est animal rationale.*
(3) In lib. De hebdomad. circa princ.
(4) Dignitates, id est, axiomata.
(5) *Circumscriptive;* hoc verbo designatur talis existendi modus rei in loco, ut partes illius correspondeant partibus spatii, quod angelo repugnat, quippe qui immaterialis est.
(6) Met. lib. IV, text. 9 et seq.

spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat, cum quibus debet conversari, et cætera hujusmodi quæ ad hoc spectant [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod omnia ista præcepta legis naturæ, inquantum referuntur ad unum primum præceptum, habent rationem unius legis naturalis.

Ad *secundum* dicendum, quod omnes hujusmodi inclinationes quarumcumque partium naturæ humanæ, puta concupiscibilis et irascibilis. secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem, et reducuntur ad unum primum præceptum, ut dictum est (in corp.); et secundum hoc sunt multa præcepta legis naturæ in seipsis, quæ tamen communicant in una radice.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio etsi in se una sit, tamen est ordinativa omnium quæ ad homines spectant; et secundum hoc sub lege rationis continentur omnia ea quæ ratione regulari possunt.

ART. III. — UTRUM OMNES ACTUS VIRTUTUM SINT DE LEGE NATURÆ.

De his etiam Sent. IV, dist. 13, quæst. I, art. 3, quæst. I ad 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes actus virtutum sint de lege naturæ. Quia, ut supra dictum est (quæst. XC, art. 2), de ratione legis est ut ordinetur ad bonum commune. Sed quidam virtutum actus ordinantur ad bonum privatum alicujus, ut patet præcipue in actibus temperantiæ. Non ergo omnes actus virtutum legi subduntur naturali.

2. Præterea, omnia peccata aliquibus virtuosis actibus opponuntur. Si igitur omnes actus virtutum sint de lege naturæ, videtur ex consequenti quod omnia peccata sint contra naturam; quod tamen specialiter de quibusdam peccatis dicitur.

3 Præterea, in his quæ sunt secundum naturam, omnes conveniunt. Sed in actibus virtutum non omnes conveniunt; aliquid enim est virtuosum uni, quod est alteri vitiosum. Ergo non omnes actus virtutum sunt de lege naturæ.

(1) Hinc tres sunt gradus appetitus seu inclinationis naturalis; non autem sunt tres appetitus; una enim voluntas hominis diverso modo considerata ad hæc omnia se extendit.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit [2], quod " virtutes suut naturales. " Ergo et actus virtuosi subjacent legi naturæ.

CONCLUSIO. — Cum naturaliter hoc unicuique propria ratio dictet, ut virtuose agat; fatendum quidem est omnes virtutum actus secundum generalem quamdam rationem, qua ut virtuosi sunt considerantur, ad naturæ legem pertinere: non omnes autem ut secundum seipsos in propriis speciebus considerantur.

Respondeo dicendum quod de actibus virtuosis dupliciter loqui possumus: uno modo, inquantum sunt virtuosi; alio modo, inquantum sunt tales actus in propriis speciebus considerati. Si igitur loquamur de actibus virtutum, inquantum sunt virtuosi, sic omnes actus virtuosi pertiuent ad legem naturæ. Dictum est enim (art. præc.) quod ad legem naturæ pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam, sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem; et hoc est agere secundum virtutem. Unde secundum hoc omnes actus virtutum sunt de lege naturali; dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio ut virtuose agat. Sed si loquamur de actibus virtuosis secundum seipsos, prout scilicet in propriis speciebus considerantur, sic non omnes actus virtuosi sunt de lege naturæ. Multa enim secundum virtutem fiunt ad quæ natura non primo inclinat; sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerunt quasi utilia ad bene vivendum [3].

Ad *primum* ergo dicendum, quod temperantia est circa concupiscentias naturales cibi et potus, et venereorum, quæ quidem ordinantur ad bonum commune naturæ, sicut et alia legalia ordinantur ad bonum commune morale.

Ad *secundum* dicendum, quod natura hominis potest dici vel illa quæ est pro-

(2) Orth. fid. lib. III, cap. 4, circa fin.
(3) Talia sunt jejunia, mortificationes carnis perpetua castitas et alia hujusmodi quæ ad consilia evangelica pertinent.

pria hominis, et secundum hoc omnia peccata, inquantum sunt contra rationem, sunt etiam contra naturam, ut patet per Damascenum [1]; vel illa quæ est communis homini et aliis animalibus; et secundum hoc quædam specialia peccata dicuntur esse contra naturam, sicut contra commixtionem maris et feminæ, quæ est naturalis omnibus animalibus, est concubitus masculorum, quod specialiter dicitur vitium contra naturam.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa procedit de actibus secundum seipsos consideratis. Sic enim propter diversas hominum conditiones contingit quod aliqui actus sunt aliquibus virtuosi, tamquam eis proportionati et convenientes, qui tamen sunt aliis vitiosi, tamquam eis non proportionati [2].

ART. IV. — UTRUM LEX NATURÆ SIT UNA APUD OMNES.

De his etiam Sent. III, dist. 37, art. 3 corp. et IV, dist. 33, quæst. I, art. 1 corp. et art. 2 ad 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lex naturæ non sit una apud omnes. Dicitur enim in Decretis [3], quod " jus naturale est quod in lege et in Evangelio continetur. „ Sed hoc non est commune omnibus, quia, ut dicitur Rom. x, 16, *non omnes obediunt Evangelio.* Ergo lex naturalis non est una apud omnes.

2. Præterea, " quæ sunt secundum legem, justa esse dicuntur, „ ut dicitur in Ethic. lib. v [4]. Sed in eodem lib. [5] dicitur quod " nihil est ita justum apud omnes quin apud aliquos diversificetur. „ Ergo etiam lex naturalis non est apud omnes eadem.

3. Præterea, ad legem naturæ pertinet id ad quod homo secundum naturam suam inclinatur, ut supra dictum est (art. 2 hujus qu.). Sed diversi homines naturaliter ad diversa inclinantur, alii quidem ad concupiscentiam voluptatum, alii ad desideria honorum, alii ad alia. Ergo non est una lex naturalis apud omnes.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit [6]: " Jus naturale est commune omni nationi. „

CONCLUSIO. — Una est apud omnes lex naturæ quoad prima principia omnibus communia, et secundum rectitudinem, et secundum notitiam; licet quoad propria aliqua ex communibus deducta, eadem apud omnes non sit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2 hujus qu.), ad legem naturæ pertinent ea ad quæ homo naturaliter inclinatur: inter quæ homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem. Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere [7]. Aliter tamen circa hoc se habet ratio speculativa et aliter practica; quia enim ratio speculativa præcipue negotiatur circa necessaria, quæ impossibile est aliter se habere, absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus propriis, sicut et in principiis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanæ; et ideo, si in communibus sit aliqua necessitas [8], quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus. Sic igitur in speculativis est eadem veritas apud omnes tam in principiis quam in conclusionibus, licet veritas non apud omnes cognoscatur in conclusionibus, sed solum in principiis, quæ dicuntur communes conceptiones. In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia; et apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est æqualiter omnibus nota. Sic igitur patet quod quantum ad communia principia rationis sive speculativæ sive practicæ, est eadem veritas seu rectitudo apud omnes et æqualiter nota. Quantum vero ad proprias conclusiones rationis speculativæ, est eadem veritas apud omnes non tamen æqualiter omnibus nota: apud omnes enim verum est quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum. Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicæ [9], nec est

(1) Orth. fid. lib. II, cap. 30.
(2) Sicut abstinere a venereis virtuosum est soluto, votum castitatis habenti: vitiosum autem conjugato, si uxor repugnet.
(3) Dist. 1, seu in Præludio, dist. 1.
(4) Cap. 1 et 2. (5) Cap. 10.
(6) Lib. V Etymolog., cap. 4.
(7) Ut patet Phys. lib. I, text. 2, 3 et 4.
(8) Ita codd. Tarrac., Alcan. aliique cum edit. passim. Al., *veritas.*
(9) Inter ea quæ ad legem naturæ pertinent distinguendum est cum theologis: 1° principia quæ sunt per se nota: 2° conclusiones ex eis

eadem veritas seu rectitudo apud omnes, nec etiam apud quos est eadem, est æqualiter nota. Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda; et hoc quidem ut in pluribus verum est; sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum et per consequens irrationabile, si deposita reddantur; puta si aliquis petat ad impugnandam patriam; et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur: puta si dicatur quod deposita sunt reddenda cum tali cautione vel tali modo. Quanto enim plures conditiones particulares apponuntur, tanto pluribus modis poterit deficere ut non sit rectum vel in reddendo vel non reddendo. Sic igitur dicendum est quod lex naturæ, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem et secundum notitiam. Sed quantum ad quædam propria, quæ sunt quasi conclusiones principiorum communium. est eadem apud omnes ut in pluribus, et secundum rectitudinem, et secundum notitiam; sed ut in paucioribus potest deficere, et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturæ generabiles et corruptibiles deficiunt ut in paucioribus propter impedimenta), et etiam quantum ad notitiam; et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturæ; sicut apud Germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturæ, ut refert Julius Cæsar [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod verbum illud non est sic intelligendum, quasi omnia quæ in lege et in Evangelio continentur, sint de lege naturæ, cum multa tradantur ibi supra naturam; sed ea quæ sunt de lege naturæ, plenarie ibi traduntur. Unde cum dixisset Gratianus quod " jus naturale est quod in lege et in Evangelio continetur, " statim explicando subjunxit: " Quo quisque jubetur alii facere quod sibi vult fieri, et prohibetur alii inferre quod sibi nolit fieri. "

Ad *secundum* dicendum, quod verbum Philosophi est intelligendum de his quæ sunt naturaliter justa, non sicut principia communia, sed sicut quædam conclusiones ex his derivatæ, quæ ut in pluribus habent rectitudinem, et ut in paucioribus deficiunt [2].

Ad *tertium* dicendum, quod sicut ratio in homine dominatur et imperat aliis potentiis; ita oportet quod omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinentur secundum rationem. Unde hoc est apud omnes communiter receptum [3], ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes.

ART. V. — UTRUM LEX NATURÆ MUTARI POSSIT.

De his etiam supra, art. 4 corp., et ad 2, et infra quæst. XCVII, art. 1 ad 1, et Sent. III, dist. 37, art 3 corp. et 4, dist. 33, quæst. 1, art. 1 corp. et art. 2 ad 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod lex naturæ mutari possit. Quia super illud Eccli. XVII, 9: *Addidit eis disciplinam et legem vitæ*, dicit Glossa ordin.: " Legem litteræ, quantum ad correctionem legis naturalis, scribi voluit. " Sed illud quod corrigitur, mutatur. Ergo lex naturalis potest mutari.

2. Præterea, contra legem naturalem est occisio innocentis, et etiam adulterium et furtum. Sed ista inveniuntur esse mutata a Deo: puta cum Deus præcepit Abrahæ quod occideret filium innocentem, ut habetur Genes. XXII; et cum præcepit Judæis ut mutuata Ægyptiorum vasa subriperent, ut habetur Exod. XII; et cum præcepit Oseæ ut uxorem fornicariam acciperet, ut habetur Oseæ I. Ergo lex naturalis potest mutari.

3. Præterea, Isidorus dicit [4], quod

necessario et proxime deductas; 3° conclusiones remotas quarum relatio cum primis principiis non evidenter patet.

(1) De bello gallico, lib. VI, circa med. — Ejus verba, quæ leguntur cap. 23 citati libri: « Latrocinia nullam habent infamiam, quæ extra fines civitatis fiunt; atque ea juventutis exercendæ ac desidiæ minuendæ causa fieri prædicant. »

(2) Juxta theologos ignoratio invincibilis circa conclusiones proxime deductas non admittitur apud homines qui lumine Evangelii illustrantur; sed reperiri potest apud populos omnino incultos.

(3) Ita codd. et edit. passim, Edit. Rom. *rectum*.

(4) Etymolog. lib. V, cap. 4.

" communis omnium possessio et una libertas est de jure naturali. „ Sed hæc videmus esse mutata per leges humanas. Ergo videtur quod lex naturalis sit mutabilis.

Sed *contra* est quod dicitur in Decretis [1]: " Naturale jus ab exordio rationalis creaturæ cœpit, nec variatur tempore, sed immutabile permanet. „

CONCLUSIO. — Lex naturæ quamvis sit immutabilis quoad communia legis naturæ præcepta, quia nihil ei subtrahi potest; mutabilis tamen dicitur esse, dum multa ei utilia superaddi possunt, et nonnulla propria subtrahi quæ legis observantiam pro temporum varietate, impedire possent.

Respondeo dicendum quod lex naturalis potest intelligi mutari dupliciter: uno modo per hoc quod aliquid ei addatur; et sic nihil prohibet legem naturalem mutari; multa enim supra legem naturalem superaddita sunt ad humanam vitam utilia tam per legem divinam, quam etiam per leges humanas. Alio modo potest intelligi mutatio legis naturalis per modum subtractionis; ut scilicet aliquid desinat esse de lege naturali quod prius fuit secundum legem naturalem; et sic, quantum ad prima principia legis naturæ, lex naturæ est omnino immutabilis; quantum autem ad secunda præcepta, quæ diximus esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis, sic lex naturalis non immutatur, quin ut in pluribus sit rectum semper quod lex naturalis habet; potest tamen mutari et in aliquo particulari et in paucioribus propter aliquas speciales causas impedientes observantiam talium præceptorum [2], ut supra dictum est (articulo præced.).

Ad *primum* ergo dicendum, quod lex scripta dicitur esse data ad correctionem legis naturalis, vel quia per legem scriptam suppletum est quod legi naturæ deerat, vel quia lex naturæ in aliquorum cordibus quantum ad aliqua corrupta erat, intantum ut existimarent esse bona quæ naturaliter sunt mala [3], et talis corruptio correctione indigebat.

Ad *secundum* dicendum, quod naturali morte moriuntur omnes communiter tam nocentes quam innocentes; quæ quidem naturalis mors divina potestate inducitur propter peccatum originale, secundum illud I. Reg. II, 6: *Dominus mortificat et vivificat.* Et ideo absque aliqua injustitia secundum mandatum Dei potest infligi mors cuicumque homini vel nocenti vel innocenti. Similiter etiam adulterium est concubitus cum uxore aliena, quæ quidem est ei deputata secundum legem Dei divinitus traditam: unde ad quamcumque mulierem aliquis accedat ex mandato divino, non est adulterium nec fornicatio. Et eadem ratio est de furto quod est acceptio rei alienæ; quidquid enim accipit aliquis ex mandato Dei, qui est dominus universorum, non accipit absque voluntate domini; quod est furari [4]. Nec solum in rebus humanis quidquid a Deo mandatur, hoc ipso est debitum; sed etiam in rebus naturalibus quidquid a Deo fit, est naturale quodammodo, ut dictum est (part. I, quæst. CV, art. 6 ad 1).

Ad *tertium* dicendum, quod aliquid dicitur esse de jure naturali dupliciter: uno modo quia ad hoc natura inclinat, sicut non esse injuriam alteri faciendam; alio modo quia natura non inducit contrarium, sicut possemus dicere quod hominem esse nudum est de jure naturali, quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adinvenit. Et hoc modo " communis omnium possessio et una libertas „ dicitur esse de jure naturali, quia scilicet distinctio possessionum et servitus non sunt inductæ a natura [5], sed per hominum rationem ad utilitatem humanæ vitæ; et sic etiam in hoc lex naturæ non est mutata nisi per additionem.

ART. VI. — UTRUM LEX NATURÆ POSSIT A CORDE HOMINIS ABOLERI.

De his etiam infra, quæst. XCIX, art. 2 ad 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod lex naturæ possit a corde hominis

(1) Dist. 5, seu in Præludio, dist. 5.

(2) Hæc verba, juxta mentem D. Thomæ, se referunt ad depositum de cujus redditione mentio est art. præc. Sed ex his patet quod lex ipsa non proprie mutetur, sed illius mutatio fit per mutationem materiæ, ita ut materia quæ ea objectum legis mutetur ac proinde desinat esse res objectum.

(3) Quod revera fuit non tantum in ethnicis, verum etiam in Judæis, ut patet ex scribis et pharisæis quos sæpissime Christus arguit.

(4) In his et in aliis hujusmodi circumstantiis agit Deus, non tanquam legislator, sed tanquam rerum omnium supremus auctor et dominator.

(5) Ex his ergo non sequitur quod rerum ac possessionum distinctio sit contra legem na-

aboleri. Quia super illud Rom. II: *Cum gentes, quæ legem non habent,* etc., dicit Glossa ordin., quod " in interiori homine per gratiam innovato lex justitiæ inscribitur, quam deleverat culpa. „ Sed lex justitiæ est lex naturæ. Ergo lex naturæ potest deleri.

2. Præterea, lex gratiæ est efficacior quam lex naturæ. Sed lex gratiæ deletur per culpam. Ergo multo magis lex naturæ potest deleri.

3. Præterea, illud quod lege statuitur inducitur quasi justum. Sed multa sunt ab hominibus statuta contra legem naturæ. Ergo lex naturæ potest a cordibus hominum aboleri.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [1]: " Lex tua scripta est in cordibus hominum, quam nec ulla quidem delet iniquitas. „ Sed lex scripta in cordibus hominum est lex naturalis. Ergo lex naturalis deleri non potest.

CONCLUSIO. — Non potest lex naturæ, quoad ejus communia et universalia omnibus nota principia, ex cordibus hominum aboleri: sed quoad particularia quædam, et ut in paucioribus.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 4 hujus quæst.), ad legem naturalem pertinent primo quidem quædam præcepta communissima, quæ sunt omnibus nota; secundario autem quædam secundaria præcepta magis propria, quæ sunt quasi conclusiones propinquæ principiis. Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali; deletur tamen in particulari operabili, secundum quod ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile, propter concupiscentiam, vel aliquam aliam passionem, ut supra dictum est (qu. LXXVII, art. 2). Quantum vero ad alia præcepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones (eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias), vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos, sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam [2], ut etiam Apostolus dicit [3].

Ad *primum* ergo dicendum, quod culpa delet legem naturæ in particulari, non autem in universali; nisi forte quantum ad secundaria præcepta legis naturæ, eo modo quo dictum est (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quod gratia, etsi sit efficacior quam natura, tamen natura essentialior est homini, et ideo magis permanens.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa procedit de secundis præceptis legis naturæ, contra quæ aliqui legislatores statuta aliqua fecerunt quæ sunt iniqua [4].

QUÆSTIO XCV.

DE LEGE HUMANA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de lege humana; et primo quidem de ipsa lege secundum se; secundo de potestate ejus; tertio de ejus mutabilitate. — Circa primum quæruntur quatuor: 1 De utilitate ipsius. — 2. De origine ejus — 3. De qualitate ipsius. — 4. De divisione ejusdem.

ART. I. — UTRUM FUERIT UTILE ALIQUAS LEGES PONI AB HOMINIBUS [5].

De his etiam supra, quæst. XCI, art. 3, et Sent. II, dist. 9, art. 3 corp. ad 2 et ad 5, et III, dist. 40, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus. Intentio enim cujuslibet legis est ut per eam homines fiant boni, sicut supra dictum est (qu. XCII, art. 1). Sed homines magis inducuntur ad bonum voluntarii per monitiones quam coacti per leges. Ergo non fuit necessarium leges ponere.

2. Præterea, sicut dicit Philosophus [6], " ad judicem confugiunt homines sicut ad justum animatum. „ Sed justitia animata est melior quam inanimata quæ legibus continetur. Ergo melius fuisset ut executio justitiæ committeretur arbitrio judicum, quam quod super hoc lex aliqua conderetur.

turæ, siquidem lex naturæ non prohibuit fieri hanc rerum divisionem, ubi expediret.

(1) Confess. lib. II, cap. 4, in princ.

(2) Si populorum annales consulantur, varia errorum istorum exempla reperiri poterunt apud ethnicos, priusquam doctrina Christi in mundo fuerit propagata. (3) Rom. I.

(4) Eo cæcitatis aliqui devenerunt ut licitum existimarent parentes senio confectos interficere, filios et filias dæmoniis vovere, latrocinia exercere, fornicationem, aliaque abominanda luxuriæ opera committere.

(5) Leges humanæ sunt necessariæ non quidem simpliciter et absolute, sed sic, ut attenta hominum pervicacia, corruptione et pronitate in malum, sine legibus humanis, nec multitudo virtutum, nec respublica pacem habere et conservare posset (Billuart).

(6) Ethic. lib. V, cap. 4, circa med.

3. Præterea, lex omnis directiva est actuum humanorum, ut ex supradictis patet (qu. XC, art. 1 et 2). Sed cum humani actus consistant in singularibus, quæ sunt infinita non possunt ea quæ ad directionem humanorum actuum pertinent, sufficienter considerari, nisi ab aliquo sapiente, qui inspiciat singula. Ergo melius fuisset arbitrio sapientum dirigi actus humanos quam aliqua lege posita. Ergo non fuit necessarium leges humanas ponere.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit [1]: " Factæ sunt leges, ut earum metu humana coerceatur audacia, tutaque sit inter improbos innocentia et in ipsis improbis formidato supplicio refrenetur nocendi facultas. „ Sed hæc sunt necessaria maxime humano generi. Ergo necessarium fuit ponere leges humanas.

CONCLUSIO. — Necessarium fuit ad quietam et pacificam hominum vitam, aliquas ab hominibus leges imponi, quibus homines improbi metu pœuæ a vitiis cohiberentur, et virtutem assequi possent.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (quæst. LXIII, art. 1), homini naturaliter inest quædam aptitudo ad virtutem; sed ipsa virtutis perfectio necesse est quod homini adveniat per aliquam disciplinam; sicut etiam videmus quod per aliquam industriam subvenitur homini in suis necessitatibus, puta in cibo et vestitu; quorum initia quædam habet a natura, scilicet rationem et manus; non autem ipsum complementum, sicut cætera animalia, quibus natura dedit sufficienter tegumentum et cibum. Ad hanc autem disciplinam non de facili invenitur homo sibi sufficiens: quia perfectio virtutis præcipue consistit in retrahendo hominem ab indebitis delectationibus, ad quas præcipue homines sunt proni, et maxime juvenes, circa quos est efficacior disciplina. Et ideo oportet quod hujusmodi disciplinam, per quam ad virtutem pervenitur, homines ab alio sortiantur. Et quidem quantum ad illos juvenes qui sunt proni ad actus virtutum ex bona dispositione naturæ, vel consuetudine, vel magis ex divino munere, sufficit disciplina paterna, quæ est per monitiones. Sed quia inveniuntur quidam protervi, et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt; necessarium fuit quod per vim vel metum cohiberentur a malo, ut saltem sic malefacere desistentes, et aliis quietam vitam redderent, et ipsi tandem per hujusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur quod voluntarie facerent quæ prius metu implebant, et sic fierent virtuosi. Hujusmodi autem disciplina cogens metu pœnæ est disciplina legum. Unde necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, quod leges pouerentur: quia, sicut Philosophus dicit [2], " sicut homo si sit perfectus virtute, est optimum animalium, sic si sit separatus a lege et justitia, est pessimum omnium; „ quia homo habet arma rationis ad expellendas concupiscentias et sævitias, quæ non habent alia animalia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod homines bene dispositi melius inducuntur ad virtutem monitionibus voluntariis quam coactione; sed quidam male dispositi non ducuntur ad virtutem, nisi cogantur.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Philosophus dicit [3], " melius est omnia ordinari lege, quam dimittere judicum arbitrio; „ et hoc propter tria. Primo quidem, quia facilius est invenire paucos sapientes, qui sufficiant ad rectas leges ponendas, quam multos qui requirerentur ad recte judicandum de singulis. Secundo, quia illi qui leges ponuut, ex multo tempore considerant quid lege ferendum sit; sed judicia de singularibus factis fiunt ex casibus subito exortis. Facilius autem ex multis consideratis potest homo videre quid rectum sit, quam solum ex aliquo uno facto. Tertio, quia legislatores judicant in universali et de futuris; sed homines judiciis præsidentes judicant de præsentibus, ad quæ afficiuntur amore vel odio, aut aliqua cupiditate; et sic eorum depravatur judicium. Quia ergo justitia animata judicis non invenitur in multis, et quia flexibilis est, ideo necessarium fuit, in quibuscumque est possibile, legem determinare quid judicandum sit, et paucissima arbitrio hominum committere.

Ad *tertium* dicendum, quod quædam singularia, quæ non possunt lege com-

(1) Etymol. lib. v, cap. 20

(2) Polit. lib. I, cap. 2, in fin.
(3) Rhet. lib. I, cap. I, aliquant. a princ.

prehendi, necesse est committere judicibus; ut ibidem Philosophus dicit [1], puta de eo quod est factum esse vel non esse, et de aliis hujusmodi.

ART. II. — UTRUM OMNIS LEX HUMANITUS POSITA A LEGE NATURALI DERIVETUR.

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap 123.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur. Dicit enim Philosophus [2], quod " justum legale est quod principio quidem nihil differt utrum sic vel aliter fiat. „ Sed in his quæ oriuntur ex lege naturali, differt utrum sic vel aliter fiat. Ergo ea quæ sunt legibus humanis statuta, non omnia derivantur a lege naturæ.

2. Præterea, jus positivum dividitur contra jus naturale, ut patet per Isidorum [3], et per Philosophum [4]. Sed ea quæ derivantur a principiis communibus legis naturæ, sicut conclusiones, pertinent ad legem naturæ, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 3 et 4). Ergo ea quæ sunt de lege humana, non derivantur a lege naturæ.

3. Præterea, lex naturæ est eadem apud omnes; dicit enim Philosophus [5], quod " naturale jus est quod ubique habet eamdem potentiam. „ Si igitur leges humanæ a naturali lege derivarentur, sequeretur etiam quod ipsæ essent eædem apud omnes, quod patet esse falsum.

4. Præterea, eorum quæ a lege naturali derivantur, potest aliqua ratio assignari. Sed non omnium quæ a majoribus lege statuta sunt, ratio reddi potest, ut Jurisperitus dicit [6]. Ergo non omnes leges humanæ derivantur a lege naturali.

Sed *contra* est quod Tullius dicit in sua Rethor. [7]: " Res a natura profectas et a consuetudine probatas legum metus et religio sanxit. „

CONCLUSIO. — Cum in rebus humanis aliquid, ex eo quod ad rationis regulam sit conforme, justum dicatur; lex vero non sit quæ justa non fuerit; necessum est a lege naturali, quæ prima est rationis regula, omnem humanam legem derivari.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit [8], " non videtur esse lex quæ justa non fuerit: „ unde inquantum habet de justitia, intantum habet de virtute legis. In rebus autem humanis dicitur esse aliquid justum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturæ, ut ex supra dictis patet (quæst. præc., art. 2). Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturæ derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, jam non erit lex, sed legis corruptio. Sed sciendum est quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari: uno modo sicut conclusiones ex principiis, alio modo sicut determinationes quædam aliquorum communium. Primus quidem modus similis est ei quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativæ producuntur; secundo vero modo simile est quod in artibus formæ communes determinantur ad aliquid speciale; sicut artifex formam communem domus necesse est quod determinet ad hanc vel illam domus figuram. Derivantur ergo quædam a principiis communibus legis naturæ per modum conclusionum; sicut hoc quod est *non esse occidendum*, ut conclusio quædam derivari potest ab eo quod est *nulli esse faciendum malum:* quædam vero per modum determinationis; sicut lex naturæ habet quod ille qui peccat puniatur; sed quod tali pœna vel tali puniatur, hoc est quædam determinatio legis naturæ. Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita. Sed ea quæ sunt primi modi continentur in lege humana, non tamquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali [9]. Sed ea quæ sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent [10].

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de illis quæ sunt lege posita per determinationem vel specifi-

(1) Loc. sup. cit.
(2) Eth. lib. v, cap. 7, in princ. (3) Etymol. lib. v, cap. 4 (4) Ethic. lib. v, loc. cit.
(5) Ethic. lib. v, cap. 7, in princ.
(6) Lib. I, ff. tit. 3 De legib. et senatusc.
(7) De invent. lib. II, aliquant. ante fin.
(8) De lib. arbit. lib. I, cap. 5, parum a princ.

(9) Leges humanæ quæ ita derivantur a lege naturali semper vel jubent quod secundum se seu ex natura sua bonum est, vel prohibent id quod est per se malum.
(10) Leges illæ quæ a lege naturali per modum determinationis derivantur, jubent vel prohibent ea quæ secundum se sunt indifferentia.

cationem quamdam præceptorum legis naturæ.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procedit de his quæ derivantur a lege naturæ tanquam conclusiones.

Ad *tertium* dicendum, quod principia communia legis naturæ non eodem modo applicari possunt omnibus, propter multam varietatem rerum humanarum; et ex hoc provenit diversitas legis positivæ apud diversos.

Ad *quartum* dicendum, quod verbum illud Jurisperiti intelligendum est in his quæ introducta sunt a majoribus circa particulares determinationes legis naturalis, ad quas quidem determinationes se habet expertorum et prudentum judicium, sicut ad quædam principia; inquantum scilicet statim vident quid congruentius sit particulariter determinandum. Unde Philosophus dicit [1], quod " in talibus oportet attendere judicium expertorum et seniorum vel prudentum in demonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus, non minus quam demonstrationibus. „

ART. III. — UTRUM ISIDORUS CONVENIENTER QUALITATEM LEGIS POSITIVÆ DESCRIBAT [2].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Isidorus inconvenienter qualitatem legis positivæ describat, dicens [3]: " Erit lex honesta, justa, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriæ, loco temporique conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captione contineat, nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta. „ Supra enim [4], in tribus conditionibus qualitatem legis explicaverat, dicens: " Lex erit omne quod ratione constiterit duntaxat, quod religioni congruat, quod disciplinæ conveniat, quod saluti proficiat. „ Ergo superflue postmodum conditiones legis multiplicat.

2. Præterea, justitia est pars honestatis, ut Tullius dicit [5]. Ergo postquam dixerat, *honesta,* superflue additur, *justa.*

3. Præterea, lex scripta, secundum Isidorum [6], contra consuetudinem dividitur. Non ergo debuit in definitione legis poni quod esset secundum consuetudinem patriæ.

4. Præterea, necessarium dupliciter dicitur; scilicet id quod est necessarium simpliciter, quod impossibile est aliter se habere, et hujusmodi necessarium non subjacet humano judicio; unde talis necessitas ad legem humanam non pertinet. Est etiam aliquid necessarium propter finem; et talis necessitas idem est quod utilitas. Ergo superflue utrumque ponitur, *necessaria et utilis.*

Sed *contra* est auctoritas ipsius Isidori [7].

CONCLUSIO. — Omnem humanam seu positivam legem necesse est justam, honestam, possibilem secundum naturam, secundum patriæ consuetudinem, loco temporique convenientem, necessariam, utilem, manifestam, et pro communi civium utilitate scriptam esse.

Respondeo dicendum quod uniuscujusque rei quæ est propter finem, necesse est quod forma determinetur secundum proportionem ad finem; sicut forma serræ talis est, qualis convenit sectioni [8]. Quælibet etiam res recta et mensurata oportet quod habeat formam proportionatam suæ regulæ et mensuræ. Lex autem humana utrumque habet: quia et est aliquid ordinatum ad finem; et est quædam regula vel mensura regulata vel mensurata quadam superiori mensura; quæ quidem est duplex, scilicet divina lex, et lex naturæ, ut ex supra dictis patet (art. præc. et qu. XCI, art. 2, 3 et 4, et quæst. XCIII, art. 3). Finis autem humanæ legis est utilitas hominum, sicut etiam Jurisperitus dicit [9]. Et ideo Isidorus [10] in conditione legis primo quidem tria posuit: scilicet quod *religioni congruat,* inquantum scilicet est proportionata legi divinæ; quod *disciplinæ conveniat,* inquantum est proportionata legi naturæ; quod *saluti proficiat,* inquantum est proportionata utilitati humanæ. Et ad hæc tria omnes aliæ conditiones, quas postea ponit, reducuntur. Nam quod dicitur *honesta,* refertur ad hoc quod *religioni congruat;* quod autem subditur: *Justa,*

(1) Ethic. lib. VI, cap. 11, ad fin.
(2) Qualitates in hoc articulo enumeratæ recipiuntur in jure canonico (dist. 4, cap. 2).
(3) Etymol. lib. V, cap. 21. (4) Cap. 2.
(5) De offic. lib. I, in tit. De quatuor virtut.
(6) Etym. lib. II, cap. 10, et lib. V, cap. 3.
(7) Cit. in arg. 1.
(8) Ut patet Phys. lib. II, text. 88.
(9) Lib. XXV, ff. tit. 3, De leg. et senatuscons.
(10) Etym. lib. V, cap. 3.

possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriæ, loco temporique conveniens, reducitur ad hoc quod *conveniat disciplinæ* [1]. Attenditur enim humana disciplina primum quidem quantum ad ordinem rationis, qui importatur in hoc quod dicitur *justa.* Secundo quantum ad facultatem agentium; debet enim esse disciplina conveniens unicuique secundum suam possibilitatem, observata etiam possibilitate naturæ. Non enim eadem sunt imponenda pueris, quæ imponuntur viris perfectis. Et secundum humanam conditionem; non enim potest homo solus in societate vivere, aliorum morem non gerens. Tertio quantum ad debitas circumstantias dicit: *Loco temporique conveniens.* Quod vero subditur: *Necessaria, utilis,* etc. refertur ad hoc quod expediat saluti: ut necessitas referatur ad remotionem malorum, utilitas ad consecutionem bonorum, manifestatio [2] vero ad cavendum nocumentum, quod ex ipsa lege posset provenire. Et quia, sicut supra dictum est (qu. XC, art. 2), lex ordinatur ad bonum commune, hoc ipsum in ultima parte determinationis [3] ostenditur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. IV. — UTRUM ISIDORUS CONVENIENTER PONAT DIVISIONEM HUMANARUM LEGUM.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter Isidorus divisionem legum humanarum ponat, sive juris humani. Sub hoc enim jure comprehendit *jus gentium,* quod ideo sic nominatur, ut ipse dicit [4], quia " eo omnes fere gentes utuntur. „ Sed, sicut ipse dicit [5], " jus naturale est quod est commune omnium nationum. „ Ergo *jus gentium* non continetur sub jure positivo humano, sed magis sub jure naturali.

2. Præterea, ea quæ habent eamdem vim, non videntur formaliter differre, sed solum materialiter. Sed leges, plebiscita, senatusconsulta, et alia hujusmodi quæ ponit [6], omnia habent eamdem vim. Ergo videtur quod non differant nisi materialiter. Sed talis distinctio in arte non est curanda, cum possit esse in infinitum. Ergo inconvenienter hujusmodi divisio humanarum legum introducitur.

3. Præterea, sicut in civitate sunt principes, sacerdotes et milites, ita etiam sunt et alia hominum officia. Ergo videtur quod, sicut ponitur quoddam jus militare et jus publicum, quod consistit in sacerdotibus et magistratibus, ita etiam debeant poni alia jura ad alia officia civitatis pertinentia.

4. Præterea, ea quæ sunt per accidens, sunt prætermittenda. Sed accidit legi ut ab hoc vel ab alio homine feratur. Ergo inconvenienter ponitur divisio legum humanarum ex nominibus legislatorum, ut scilicet quædam dicatur *Cornelia,* quædam *Falcidia,* etc.

In *contrarium* auctoritas Isidori [7] sufficiat.

CONCLUSIO. — Lex humana, ut a lege naturæ derivatur, dividitur in jus gentium et jus civile; ut vero ordinatur ad bonum commune, dividitur secundum varietatem ministrorum, ut in militum, principum et sacerdotum legem; vel secundum varietatem regiminum, vel eorum, de quibus leges feruntur; vel denique secundum nomina illorum, qui legem instituerunt.

Respondeo dicendum quod unumquodque potest per se dividi secundum id quod in ejus ratione continetur; sicut in ratione animalis continetur anima, quæ est rationalis vel irrationalis; et ideo animal proprie et per se dividitur secundum rationale, et irrationale, non autem secundum album et nigrum, quæ sunt omnino præter rationem ejus. Sunt autem multa de ratione legis humanæ, secundum quorum quodlibet lex humana proprie et per se dividi potest. Est enim primo de ratione legis humanæ quod sit derivata a lege naturæ, ut ex dictis patet (art. 2 hujus quæst.), et secundum hoc dividitur jus positivum in jus gentium et jus civile, secundum duos modos quibus aliquid derivatur a lege naturæ, ut supra dictum est (ibid.). Nam ad jus gentium pertinent ea quæ derivantur ex lege naturæ, sicut conclusiones ex principiis; ut justæ em-

(1) Hinc S. Doctor docet prælatos debere a præceptorum multitudine abstinere (2 2, qu. cv, art. 1 ad 3).

(2) Lex debet esse manifestata, id est, distincte et clare concepta ut possit ab omnibus intelligi, ne alioquin ex obscuritate nocumentum proveniat.

(3) Ita codd. et editi passim. Garcia, *descriptionis.* (4) Etym. lib. v, cap. 6. (5) Ibid. cap. 4. (6) Ibid. c. 10 et seq. (7) Loc. cit. in arg. 1.

ptiones, venditiones et alia hujusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possunt; quod est de lege naturæ, quia homo est naturaliter animal sociabile [1]. Quæ vero derivantur a lege naturæ per modum particularis determinationis, pertinent ad jus civile, secundum quod quælibet civitas aliquid sibi accommode determinat. Secundo est de ratione legis humanæ quod ordinetur ad bonum commune civitatis; et secundum hoc lex humana dividi potest secundum diversitatem eorum qui specialiter dant operam ad bonum commune; sicut sacerdotes pro populo Deum orantes: principes populum gubernantes; et milites pro salute populi pugnantes; et ideo istis hominibus specialia quædam jura aptantur. Tertio est de ratione legis humanæ ut instituatur a gubernante communitatem civitatis, sicut supra dictum est (q. XC, art. 3); et secundum hoc distinguuntur leges humanæ secundum diversa regimina civitatum. Quorum unum secundum Philosophum [2], est regnum, quando scilicet civitas gubernatur ab uno; et secundum hoc accipiuntur constitutiones principum. Aliud vero regimen est aristocratia, id est principatus optimorum vel optimatum; et secundum hoc sumuntur responsa prudentum, et etiam senatusconsulta. Aliud regimen est oligarchia, id est, principatus paucorum divitum et potentum; et secundum hoc sumitur jus prætorium, quod etiam honorarium dicitur. Aliud autem regimen est populi, quod nominatur democratia; et secundum hoc sumuntur plebiscita. Aliud autem est tyrannicum, quod est omnino corruptum; unde ex hoc non sumitur aliqua lex. Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum [3]: et secundum hoc sumitur lex " quam majores natu simul cum plebibus sanxerunt, „ ut Isidorus dicit [4]. Quarto vero de ratione legis humanæ est quod sit directiva humanorum actuum; et secundum hoc secundum diversa de quibus leges feruntur, distinguuntur leges, quæ interdum ab auctoribus nominantur, sicut distinguitur lex *Julia de adulteriis, lex Cornelia de Sicariis*, et sic de aliis, non propter auctores, sed propter res de quibus sunt [5].

Ad *primum* ergo dicendum, quod jus gentium est quidem aliquo modo naturale homini, secundum quod est rationalis, inquantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis, quæ non est multum remota a principiis, unde de facili in hujusmodi homines consenserunt: distinguitur tamen a lege naturali, maxime ab eo quod est omnibus animalibus commune.

Ad alia patet responsio ex his quæ dicta sunt (in corp. art.).

(1) Ut probatur Polit. lib. I, cap. 2, a princ.
(2) Polit. lib. III, cap. 10.
(3) Ea de re confer quæ dicuntur infra, qu. CV, art. 1 ad 1, et 2 2, quæst. L, art. 1 ad 2.
(4) Etymol. lib. V, cap. 10.
(5) Divisio communis legis humanæ est in civilem et ecclesiasticam, ratione duarum potestatum quibus orbis christianus subjicitur, scilicet potestas ecclesiastica et potestas civilis.

QUÆSTIO XCVI.

DE POTESTATE LEGIS HUMANÆ, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de potestate legis humanæ; et circa hoc quæruntur sex: 1. Utrum humana lex debeat poni in communi. — 2. Utrum lex humana debeat omnia vitia cohibere. — 3. Utrum omnium virtutum actus habeat ordinare. — 4. Utrum imponat homini necessitatem quantum ad forum conscientiæ. — 5. Utrum omnes homines legi humanæ subdantur. — 6. Utrum his qui sunt sub lege, liceat agere præter verba legis.

ART. 1. — UTRUM LEX HUMANA DEBEAT PONI IN COMMUNI MAGIS QUAM IN PARTICULARI [6].

De his etiam infra, quæst. XCVIII, art. 6 ad 2, et 2 2, quæst. CXLVII, art. 3 et 4 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex humana non debeat poni in communi, sed magis in particulari. Dicit enim Philosophus [7], quod " legalia sunt quæcumque in singularibus legem ponunt, et etiam sententialia, „ quæ sunt etiam singularia, quia de singularibus actibus sententiæ feruntur. Ergo lex non solum ponitur in communi, sed etiam in singulari.

2. Præterea, lex est directiva humanorum actuum, ut supra dictum est (quæst. XC, art. 1 et 2). Sed humani actus in singularibus consistunt. Ergo lex humana non debet in universali ferri, sed magis in singulari.

3. Præterea, lex est regula et mensura humanorum actuum, ut supra dictum est (ibid.). Sed " mensura debet esse cer-

(6) In hoc articulo docet S. Thomas legem humanam generaliter respicere personas, negotia et tempora, non autem restringi in particulari ad singulas circumstantias personarum, rerum, vel temporum. (7) Ethic. lib. V, cap. 7.

tissima, „ ut dicitur [1]. Cum ergo in actibus humanis non possit esse aliquod universale ita certum, quin in particularibus deficiat, videtur quod necesse sit leges non in universali, sed in singularibus poni.

Sed *contra* est quod Jurisperitus dicit [2], quod " jura constitui oportet in his quæ sæpius accidunt; ex his autem quæ forte uno casu accidere possunt, jura non constituuntur. „

CONCLUSIO. — Cum lex humana ad commune bonum ordinetur, in communi magis quam in particulari poni debet, et secundum personas, et negotia, et tempora.

Respondeo dicendum quod unumquodque quod est propter finem, necesse est quod sit fini proportionatum. Finis autem legis est bonum commune; quia, ut Isidorus dicit [3], " nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium lex debet esse conscripta. „ Unde oportet leges humanas esse proportionatas ad bonum commune. Bonum autem commune constat ex multis; et idco oportet quod lex ad multa respiciat et secundum personas, et secundum negotia, et secundum tempora. Constituitur enim communitas civitatis ex multis personis, et ejus bonum per multiplices actiones procuratur; nec ad hoc instituitur quod aliquo tempore modico duret, sed quod omni tempore perseveret per civium successionem, ut Augustinus dicit [4].

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus [5] ponit tres species juris legalis, quod est jus positivum. Sunt enim quædam quæ simpliciter in communi ponuntur; et hæc [6] sunt *leges communes;* et quantum ad hujusmodi dicit quod " legale est quod ex principio quidem nihil differt sic vel aliter; quando autem ponitur, differt; „ puta quod " captivi statuto pretio redimantur. „ Quædam vero sunt quæ sunt communia quantum ad aliquid, et singularia quantum ad aliquid; et hujusmodi dicuntur privilegia, quasi leges privatæ, quia respiciunt singulares personas; et tamen potestas eorum extenditur ad multa negotia; et quantum ad hoc subdit: " Adhuc quæcumque in singularibus legem ponunt. „ Dicuntur etiam quædam legalia, non quia sint leges, sed propter applicationem legum communium ad aliqua particularia facta, sicut sunt *sententiæ*, quæ pro jure habentur; et quantum ad hoc subdit: *Et sententialia* [7].

Ad *secundum* dicendum, quod illud quod est directivum, oportet esse plurium directivum. Unde [8] Philosophus dicit quod " omnia quæ sunt unius generis, mensurantur aliquo uno, quod est primum in genere illo. „ Si enim essent tot regulæ vel mensuræ, quot sunt mensurata vel regulata, cessaret utique utilitas regulæ vel mensuræ, quæ est ut ex uno multa possint cognosci: et ita nulla esset utilitas legis, si non se extenderet nisi ad unum singularem actum. Ad singulares enim actus dirigendos dantur singularia præcepta prudentum; sed lex est præceptum commune, ut supra dictum est (quæst. XCIV, art. 2 et 3).

Ad *tertium* dicendum, quod " non est eadem certitudo quærenda in omnibus, „ ut [9] dicitur. Unde in rebus contingentibus, sicut sunt naturalia et res humanæ, sufficit talis certitudo ut aliquid sit verum ut in pluribus; licet interdum deficiat in paucioribus [10].

ART. II. — UTRUM AD LEGEM HUMANAM PERTINEAT OMNIA VITIA COHIBERE [11].

De his etiam supra, quæst XCI, art. 4 corp. fin. et quæst. XCIII, art. 3 ad 3 et infra, quæst. XC, art. 1 corp. et 2 2, quæst. LXIX, art. 2 ad 1, et quæst. LXXVII, art. 1 ad 4, et quæst. LXXVIII, art. 1 ad 4, et De malo, quæst III, art. 4 ad 6, et quol. II, art. 10 ad 1, et 2, et Job XI.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere. Dicit enim Isidorus [12] quod " leges sunt factæ, ut earum metu coerceatur audacia. „ Non autem sufficienter coerceretur, nisi quælibet mala cohiberentur per legem. Ergo lex humana debet quælibet mala cohibere.

2. Præterea, intentio legislatoris est

(1) Metaph. lib. X, text. 3.
(2) Pomponius et Celsus, ut refertur lib. I, tit. 3, fl. De legib. et senatuscons.
(3) Etym. lib. V, cap. 21.
(4) De civit. Dei, lib. II, cap. 21, et lib. XXII, cap. 6, vers. fin. (5) Ethic. lib. V, cap. 7.
(6) Reliquimus *hæc*, quia ita scripsisse videtur D. Thomas, prout habent omnes editiones, et P. Nicolai; femininum in plurali est communiter *hæ;* sed reperitur etiam *hæc*. Sic Plautus, Aulul. act. III, sc. V, v. 59, *hæc sunt atque aliæ multæ in magnis dotibus incommoditates* (ed. Parm.).
(7) Ita Nicolai. Edit. Neap. 1763: *subditur*.
(8) Metaph. lib. X, text. 4.
(9) Ethic. lib. I, cap. 3, in princ., et c. 7 sub fin.
(10) Nempe in casibus particularibus, in quibus *epikia* utendum est.
(11) Sensus est hujus articuli an expediat vel sit conveniens quod lex humana omnia vitia prohibeat. (12) Etymol. lib. V, cap. 20.

cives facere virtuosos. Sed non potest aliquis esse virtuosus, nisi ab omnibus vitiis compescatur. Ergo ad legem humanam pertinet omnia vitia compescere.

3. Præterea, lex humana a lege naturali derivatur, ut supra dictum est (quæst. XCI, art. 3, et quæst. XCIII, art. 3). Sed omnia vitia repugnant legi naturæ. Ergo lex humana omnia vitia debet cohibere.

Sed *contra* est quod dicitur in lib. I. De lib. arb. [1]: " Videtur mihi legem istam quæ populo regendo scribitur, recte ista permittere, et per divinam providentiam vindicari. „ Sed divina providentia non vindicat nisi vitia. Ergo recte lex humana permittit aliqua vitia, non cohibendo ipsa.

CONCLUSIO. — Quoniam secundum Sapientis sententiam, *qui nimium emungit, elicit sanguinem;* non potest humana lex, quæ promiscuæ ponitur multitudini, et plerosque habet imperfectos, omnia vitia cohibere, sed graviora tantum, sine quorum prohibitione societas humana servari non posset.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est (quæst. XC, art. 1 et 2), lex ponitur ut quædam regula, vel mensura humanorum actuum. Mensura autem " debet esse homogenea mensurato, „ ut dicitur [2]; diversa enim diversis mensurantur. Unde oportet quod etiam leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem; quia, ut Isidorus dicit [3], " lex debet esse possibilis, et secundum naturam, et secundum consuetudinem patriæ. „ Potestas autem sive facultas operandi, ex interiori habitu seu dispositione procedit; non enim idem est possibile ei qui non habet habitum virtutis, et virtuoso; sicut etiam non est idem possibile puero et viro perfecto; et propter hoc non ponitur eadem lex pueris quæ ponitur adultis; multa enim pueris permittuntur quæ in adultis lege puniuntur, vel etiam vituperantur; et similiter multa sunt permittenda hominibus non perfectis virtute, quæ non essent tolerauda in hominibus virtuosis. Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua major pars est hominum non perfectorum virtute. Et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosi abstinent, sed solum graviora, a quibus possibile est majorem partem multitudinis abstinere, et præcipue quæ sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset; sicut prohibentur lege humana homicidia, furta, et hujusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum quod audacia pertinere videtur ad invasionem aliorum; unde præcipue pertinet ad illa peccata quibus injuria proximis irrogatur, quæ lege humana prohibentur, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod lex humana intendit homines inducere ad virtutem, non subito, sed gradatim: et ideo non statim multitudini imperfectorum imponit ea quæ sunt jam virtuosorum, ut scilicet ab omnibus malis abstineant; alioquin imperfecti hujusmodi præcepta ferre non valentes in deteriora mala prorumperent, sicut dicitur Prov. XXX, vers. 33: *Qui nimis emungit, elicit sanguinem;* et Matth. IX, quod *si vinum novum*, id est, præcepta perfectæ vitæ, *mittatur in utres veteres*, id est, in homines imperfectos, *utres rumpuntur, et vinum effunditur*, id est, præcepta contemnuntur, et homines ex contemptu ad pejora mala prorumpunt.

Ad *tertium* dicendum, quod lex naturalis est quædam participatio legis æternæ in nobis; lex autem humana deficit a lege æterna. Dicit enim Augustinus [4]: " Lex ista, quæ regendis civitatibus fertur, multa concedit, atque impunita relinquit, quæ per divinam providentiam vindicantur; neque enim quia non omnia facit, ideo quæ facit improbanda sunt. „ Unde etiam lex humana non omnia potest prohibere quæ prohibet lex naturæ.

(1) Cap. 5, circa fin.
(2) Metaph. lib. X, text. 3 et 4.

ART. III. — UTRUM LEX HUMANA PRÆCIPIAT ACTUS OMNIUM VIRTUTUM.

De his etiam supra, quæst. XCIII, art. 3, et infra, quæst. C, art. 2 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lex humana non præcipiat actus omnium virtutum. Actibus enim virtutum opponuntur actus vitiosi. Sed lex humana non prohibet omnia vitia, ut dictum est (art. præc.). Ergo etiam non præcipit actus omnium virtutum.

2. Præterea, actus virtutis a virtute procedit. Sed virtus est finis legis; et ita quod est ex virtute sub præcepto legis

(3) Etymol. lib. 5, cap. 21.
(4) De lib. arb. lib. I, cap. 5 in fin.

cadere non potest. Ergo lex humana non præcipit actus omnium virtutum.

3. Præterea, lex humana ordinatur ad bonum commune. ut dictum est (quæst. xc, art. 2). Sed quidam actus virtutum non ordinantur ad bonum commune, sed ad bonum privatum. Ergo lex non præcipit actus omnium virtutum.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit [1], quod " præcipit lex et fortis opera facere, et quæ temperati, et quæ mansueti: similiter autem secundum alias virtutes, et malitias, hæc quidem jubens, hæc autem prohibens. "

CONCLUSIO. — Non quoscumque virtutum actus lex humana præcipit, sed illos dumtaxat, per quos homo ad bonum commune ordinatur.

Respondeo dicendum quod species virtutum distinguuntur secundum objecta, ut ex supra dictis patet (quæst. LIV, art. 1 ad 1, et art. 2). Omnia autem objecta virtutum referri possunt vel ad bonum privatum alicujus personæ, vel ad bonum commune multitudinis; sicut ea quæ sunt fortitudinis, potest aliquis exequi vel propter conservationem civitatis, vel ad conservandum jus amici sui, et simile est in aliis. Lex autem, ut dictum est (quæst. xc, art. 2), ordinatur ad bonum commune; et ideo nulla virtus est de cujus actibus lex præcipere non possit [2]. Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana præcipit, sed solum de illis qui ordinabiles sunt ad bonum commune, vel immediate, sicut cum aliqua directe propter bonum commune fiunt: vel mediate, sicut cum aliqua ordinantur a legislatore pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informantur, ut commune bonum justitiæ et pacis conservent.

Ad *primum* ergo dicendum, quod lex humana non prohibet omnes actus vitiosos secundum obligationem præcepti, sicut nec præcipit omnes actus virtuosos: prohibet tamen aliquos actus singulorum vitiorum [3], sicut etiam præcipit quosdam actus singularum virtutum.

Ad *secundum* dicendum, quod aliquis actus dicitur esse virtutis dupliciter: uno modo ex eo quod homo operatur virtuosa (sicut actus virtutis justitiæ est facere recta, et actus fortitudinis facere fortia), et sic lex præcipit aliquos actus virtutum; alio modo dicitur actus virtutis, quia aliquis operatur virtuosa eo modo quo virtuosus operatur [4]; et talis actu semper procedit a virtute, nec cadit sub præcepto legis; sed est finis, ad quem legislator ducere intendit.

Ad *tertium* dicendum, quod non est aliqua virtus cujus actus non sint ordinabiles ad bonum commune, ut dictum est (in corp.), vel mediate, vel immediate.

(1) Ethic. lib. v, cap. 1, a med.
(2) Siquidem nulla est virtus cujus aliquis actus non sit ad bonum commune ordinabilis.
(3) Id est, singulorum vitiorum aliquos actus prohibere potest; nullum est enim genus vitii, cujus aliquis actus non possit contra bonum commune vertere.

ART. IV. — UTRUM LEX HUMANA IMPONAT HOMINI NECESSITATEM IN FORO CONSCIENTIÆ [5].

De his etiam 2 2, quæst. LX, art. 5 ad 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lex humana non imponat homini necessitatem in foro conscientiæ. Inferior enim potestas non potest imponere legem in judicio superioris potestatis. Sed potestas humana, quæ fert legem humanam, est infra potestatem divinam. Ergo lex humana non potest imponere legem quantum ad judicium divinum, quod est judicium conscientiæ.

2. Præterea, judicium conscientiæ maxime dependet ex divinis mandatis. Sed quandoque divina mandata evacuantur per leges humanas, secundum illud Matth. xv, 6: *Irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras.* Ergo lex humana non imponit homini necessitatem quantum ad conscientiam.

3. Præterea, leges humanæ frequenter ingerunt calumniam et injuriam hominibus, secundum illud Isai. x, 1: *Væ qui condunt leges iniquas, et scribentes, injustitias scripserunt, ut opprimerent in judicio pauperes, et vim facerent causæ humilium populi mei!* Sed licitum est unicuique oppressionem et violentiam evitare. Ergo leges humanæ non imponunt necessitatem homini quantum ad conscientiam.

Sed *contra* est quod dicitur I. Petr. II, vers. 19: *Hæc est gratia, si propter conscientiam sustineat quis tristitias, patiens injuste.*

(4) Quod facile potest intelligi ex q. c, art. 9.
(5) De fide est legem humanam necessitatem in foro conscientiæ imponere; quod definitum est in concil. Constant. adversus Joannem Huss (sess. VIII et XV), a Leone X adversus Lutherum, et in concilio Trid (sess. VII, can. 8) contra omnes hæreticos qui hoc dogma rejecerunt.

CONCLUSIO. — Justæ leges humanæ obligant homines in foro conscientiæ, ratione legis æternæ a qua derivantur.

Respondeo dicendum quod leges positæ humanitus vel sunt justæ vel injustæ. Si quidem justæ sint, habent vim obligandi in foro conscientiæ a lege æterna, a qua derivantur, secundum illud Proverb. VIII, 15: *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt.* Dicuntur autem leges justæ, et ex fine, quando scilicet ordinantur ad bonum commune; et ex auctore, quando scilicet lex lata non excedit potestatem ferentis; et ex forma, quando scilicet secundum æqualitatem proportionis imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune. Cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est, et quod habet, est multitudinis, sicut et quælibet pars id quod est, est totius; unde et natura aliquod detrimentum infert parti, ut salvet totum. Et secundum hoc leges hujusmodi onera proportionabiliter inferentes justæ sunt, et obligant in foro conscientiæ, et sunt leges legales [1]. Injustæ autem sunt leges dupliciter: uno modo per contrarietatem ad bonum humanum e contrario prædictis: vel ex fine, sicut cum aliquis præsidens leges imponit onerosas subditis, non pertinentes ad utilitatem communem, sed magis ad propriam cupiditatem vel gloriam; vel etiam ex auctore, sicut cum aliquis legem fert ultra sibi commissam potestatem; vel etiam ex forma, puta cum inæqualiter onera multitudini dispensantur, etiamsi ordinentur ad bonum commune. Et hujusmodi magis sunt violentiæ quam leges: quia, sicut Augustinus dicit [2], " lex esse non videtur, quæ justa non fuerit. „ Unde tales leges non obligant in foro conscientiæ, nisi forte propter vitandum scandalum vel turbationem [3]; propter quod etiam homo juri suo debet cedere, secundum illud Matth. V, 41: *Qui angariaverit te mille passus, vade cum eo alia duo; et qui abstulerit tibi tunicam, da ei et pallium.* Alio modo leges possunt esse injustæ per contrarietatem ad bonum divinum, sicut leges tyrannorum inducentes ad idololatriam, vel ad quodcumque aliud quod sit contra legem divinam; et tales leges nullo modo licet observare [4], quia, sicut dicitur Act. IV, *obedire oportet Deo magis quam hominibus.*

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit [5], *omnis potestas* (humana) *a Deo est;* et ideo *qui potestati resistit* (in his quæ ad potestatis ordinem pertinent), *Dei ordinationi resistit;* et secundum hoc efficitur reus quantum ad conscientiam.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procedit de legibus humanis quæ ordinantur contra Dei mandatum; et ad hoc ordo potestatis non se extendit; unde in talibus legi humanæ non est parendum

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa procedit de lege quæ infert gravamen injustum subditis; ad quod etiam ordo potestatis divinitus concessus non se extendit; unde nec in talibus homo obligatur ut obediat legi, si sine scandalo vel majori detrimento resistere possit.

ART. V. — UTRUM OMNES SUBJICIANTUR LEGI [6].

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes legi subjiciantur. Illi enim soli subjiciuntur legi, quibus lex ponitur. Sed Apostolus dicit [7] quod *justo non est lex posita.* Ergo justi non subjiciuntur legi humanæ.

2. Præterea, Urbanus II papa dicit [8]: " Qui lege privata ducitur, nulla ratio exigit ut publica constringatur. „ Lege autem privata Spiritus sancti ducuntur omnes viri spirituales, qui sunt filii Dei, secundum illud Rom. VIII, 14: *Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt.* Ergo non omnes homines legi humanæ subjiciuntur.

3. Præterea, Jurisperitus [9] dicit [10], quod

(1) Id est, veram legis rationem et formam obtinentes.
(2) De lib. arb. lib. I, cap. 5, parum a princ.
(3) In hac hypothesi non leges istæ in conscientia obligant, sed lex naturalis, quæ jubet vitari scandala et offensiones, vel perturbationes earumque occasiones.
(4) Ad mortem adeundum est, ut fecerunt olim martyres, potius quam legibus istis impiis et per se malis bedire. (5) Rom. XIII, 1.
(6) Beguardi et Beguinæ XII sæculo dogmatizaverunt eos qui perfecti sunt non esse humanæ obedientiæ subjectos, nec ad aliqua Ecclesiæ præcepta obligari. Eumdem errorem renovarunt Lutherus et ipsius sectarii; quod damnatum est (conc. Viennens. Clement. *Ad nostram,* De hæret. contra Beguardos et Beguin. et in Trident. sess. VI, cap. 11, can. 19 et 20, et sess. VII, can. 8). (7) I. Timoth I, 9.
(8) Et habetur in Decretis, caus. 19, quæst. 2.
(9) Ulpianus.
(10) Lib. I, ff. tit. 3 De legibus et senatusconsultis.

" princeps legibus solutus est. „ Qui autem est solutus a lege, non subditur legi. Ergo non omnes subjecti sunt legi.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [1]: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit.* Sed non videtur esse subditus potestati qui non subjicitur legi quam fert potestas. Ergo omnes homines debent esse legi subjecti.

CONCLUSIO. — Quicumque potestati subjecti sunt, legi etiam subjiciuntur: non tamen omnes aliquo pœnæ timore legibus subditi sunt, sed soli mali.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (quæst. XC, art. 1), lex de sui ratione duo habet: primo quidem quod est regula humanorum actuum; secundo quod habet vim coactivam. Dupliciter ergo aliquis homo potest esse legi subjectus: uno modo sicut regulatum regulæ; et hoc modo omnes illi qui subduntur potestati, subduntur legi quam fert potestas. Quod autem aliquis potestati non subdatur, potest contingere dupliciter: uno modo quia est simpliciter absolutus ab ejus subjectione: unde illi qui sunt de una civitate vel regno, non subduntur legibus principis alterius civitatis vel regni, sicut nec ejus dominio; alio modo secundum quod regitur superiori lege: puta si aliquis subjectus sit proconsuli, regulari debet ejus mandato, non tamen in his quæ dispensantur ei ab imperatore; quantum enim ad illa non adstringitur mandato inferioris, cum superiori mandato dirigatur. Et secundum hoc contingit quod aliquis simpliciter subjectus legi secundum aliqua legi non adstringitur, secundum quæ regitur superiori lege. Alio vero modo dicitur aliquis subjectus legi, sicut coactum cogenti; et hoc modo homines virtuosi et justi non subduntur legi, sed soli mali. Quod enim est coactum et violentum, est contrarium voluntati; voluntas autem bonorum consonat legi, a qua malorum voluntas discordat; et ideo secundum hoc boni non sunt sub lege, sed solum mali.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit de subjectione quæ est per modum coactionis. Sic enim *justis non est lex posita,* quia *ipsi sibi sunt lex, dum ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis,* sicut Apostolus [2] dicit. Unde in eos non habet lex vim coactivam, sicut habet in injustos.

Ad *secundum* dicendum, quod lex Spiritus sancti est superior omni lege humanitus posita; et ideo viri spirituales secundum hoc quod lege Spiritus sancti ducuntur, non subduntur legi quantum ad ea quæ repugnant ductioni Spiritus sancti; sed tamen hoc ipsum est de ductu Spiritus sancti quod homines spirituales legibus humanis subdantur [3], secundum illud I. Petr. II, 13: *Subjecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum.*

Ad *tertium* dicendum, quod princeps dicitur esse solutus a lege quantum ad vim coactivam legis; nullus enim proprie cogitur a seipso; lex autem non habet vim coactivam nisi ex principis potestate. Sic igitur princeps dicitur esse solutus a lege, quia nullus in ipsum potest judicium condemnationis ferre, si contra legem agat [4]. Unde super illud Psal. L: *Tibi soli peccavi,* etc., dicit Glossa [5], quod " rex non habet hominem qui sua facta dijudicet. „ Sed quantum ad vim directivam legis princeps subditur legi propria voluntate, secundum quod dicitur, extra De constitutionibus, cap. *Cum omnes:* " Quod quisque juris in alterum statuit, ipse eodem jure uti debet. „ Et Sapientis dicit auctoritas [6]: " Patere legem quam ipse tuleris. „ Et in Codice [7] Theodosius et Valentinianus impp. Volusiano præfecto scribunt " Digna vox est majestate regnantis, legibus alligatum se principem profiteri; adeo de auctoritate juris nostra pendet auctoritas. Et revera majus imperio est subjicere legibus principatum. „ Improperatur etiam his a Domino *qui dicunt, et non faciunt,* et qui *aliis onera gravia imponunt, et ipsi nec digito volunt ea movere,* ut dicitur Matthæi XXIII. Unde quantum ad Dei judicium, princeps non est solutus a lege quantum ad vim directivam ejus [8], sed debet voluntarius non coactus, legem

(1) Rom. XIII, 1. (2) Rom. II, 15.
(3) Quod de fide est, ut patet ex decisionibus supra relatis.
(4) Quod verum est tantum de regimine monarchico, ubi rex aut princeps potestate absoluta pollet.
(5) Ord. Cassiod. (6) Catonis in Rudiment.
(7) Lib. IV C. De legib. et constitut.
(8) Hic supponitur legem versari in materia quæ ejusdem rationis est in legislatore atque in subditis. Si enim lex habet materiam quæ non sit ejusmodi, sicut si statueretur quod nemo gladium gestaret, res ita non foret.

implere. — Est etiam princeps supra legem, inquantum, si expediens fuerit, potest legem mutare, et in ea dispensare pro loco et tempore.

ART. VI. — UTRUM EI QUI SUBDITUR LEGI, LICEAT PRÆTER VERBA LEGIS AGERE [1].

De his etiam infra, quæst. XCVII, art. 3 ad 1, et 2 2, quæst. LX, art. 5 ad 2, et 3, et qu. CXLVII, art 4 corp., et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art 4, quæst. v corp. et ad 5, et dist. 37, art. 4 corp. fin. et 4 dist. 15, quæst. III, art. 2, quæst. I, et 4 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat ei qui subditur legi, præter verba legis agere. Dicit enim Augustinus [2]: " In temporalibus legibus quamvis homines judicent de his, cum eas instituunt, tamen quando sunt institutæ et firmatæ, non licebit de ipsis judicare, sed secundum ipsas. „ Sed si aliquis prætermittat verba legis, dicens se intentionem legislatoris servare, videtur judicare de lege. Ergo non licet ei qui subditur legi, prætermittere verba legis, ut intentionem legislatoris servet.

2. Præterea, ad eum solum pertinet leges interpretari, cujus est condere leges. Sed omnium subditorum legi non est leges condere Ergo eorum non est interpretari legislatoris intentionem, sed semper secundum verba legis agere debent.

3. Præterea, omnis sapiens intentionem suam verbis novit explicare. Sed illi qui leges condiderunt, reputari debent sapientes; dicit enim Sapientia [3]: *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt.* Ergo de intentione legislatoris non est judicandum nisi per verba legis.

Sed *contra* est quod Hilarius dicit [4]: " Intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi; quia non sermoni res, sed rei debet esse sermo subjectus. „ Ergo magis est attendendum ad causam quæ movit legislatorem, quam ad ipsa verba legis.

CONCLUSIO. — Semper ei qui legi subditur, verba legis servanda sunt, nisi adsit periculum publici boni; quod si subitum sit, non patiens tantam moram ut ad superiorem recurri possit, præter verba legis agere licet.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (qnæst. XC, art. 2), omnis lex ordinatur ad communem hominum salutem, et intantum obtinet vim et rationem legis; secundum vero quod ab hoc deficit, virtutem obligandi non habet. Unde Jurisperitus dicit [5], quod " nulla ratio juris aut æquitatis benignitas patitur, ut quæ salubriter pro salute hominum introducuntur, ea nos duriori interpretatione contra ipsorum commodum perducamus ad severitatem. „ Contingit autem multoties quod aliquid observari communi saluti est utile ut in pluribus, tamen in aliquibus casibus est maxime nocivum. Quia igitur legislator non potest omnes singulares casus intueri, proponit legem secundum ea quæ in pluribus accidunt, ferens intentionem suam ad communem utilitatem. Unde si emergat casus in quo observatio talis legis sit damnosa communi saluti, non est observanda [6]; sicut si in civitate obsessa statuatur lex quod portæ civitatis maneant clausæ, hoc est utile communi saluti ut in pluribus; si tamen contingat casus quod hostes insequantur aliquos cives, per quos civitas conservatur, damnosissimum esset civitati, nisi eis portæ aperirentur; et ideo in tali casu essent portæ aperiendæ, contra verba legis, ut servaretur utilitas communis, quam legislator intendit. Sed tamen hoc est considerandum, quod si observatio legis secundum verba non habet subitum periculum, cui oporteat statim occurri, non pertinet ad quemlibet ut interpretetur quid sit utile, et quid inutile civitati; sed hoc solum pertinet ad principes, qui propter hujusmodi casus habent auctoritatem in legibus dispensandi. Si vero sit subitum periculum, non patiens tantam moram ut ad superiorem recurri possit, ipsa necessitas dispensationem habet annexam, quia necessitas non subditur legi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ille qui in casu necessitatis agit præter verba legis, non judicat de ipsa lege, sed

(1) Quæritur hic de privato quolibet qui legi subditus est; nam de principe seu legislatore S. Doctor disserit quæst. XCVII, art. 4.
(2) Lib. De vera relig. cap. 31, a med.
(3) Prov. VIII, 15.
(4) De Trin. lib. IV, circa med.
(5) Lib. I, ff. tit. 3 De legib. et senatuscons.
(6) In hoc casu utendum est *epikia*, ut ajunt theol., hanc vocem græco mutuantes (ἐπιεικεία), quia hæc interpretatio æquitatem naturalem aut sensum communem sequitur.

judicat de casu singulari, in quo videt verba legis observanda non esse.

Ad *secundum* dicendum, quod ille qui sequitur intentionem legislatoris, non interpretatur legem simpliciter, sed in casu in quo manifestum est per evidentiam nocumenti[1] legislatorem aliud intendisse. Si enim dubium sit, debet vel secundum verba legis agere, vel superiorem consulere.

Ad *tertium* dicendum, quod nullius hominis sapientia tanta est ut possit omnes singulares casus excogitare; et ideo non potest sufficienter per verba sua exprimere ea quæ conveniunt ad finem intentum. Et si posset legislator omnes casus considerare, non oporteret ut omnes exprimeret propter confusionem vitandam; sed legem ferre deberet secundum ea quæ in pluribus accidunt.

QUÆSTIO XCVII.

DE MUTATIONE LEGUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de mutatione legum; et circa hoc quæruntur quatuor: 1. Utrum lex humana sit mutabilis. — 2. Utrum semper debeat mutari, quando aliquid melius occurrerit. — 3. Utrum per consuetudinem aboleatur, et utrum consuetudo obtineat vim legis. — 4. Utrum usus legis humanæ per dispensationem rectorum immutari debeat.

ART. I. — UTRUM LEX HUMANA DEBEAT MUTARI ALIQUO MODO[2].

De his etiam supra, quæst. XCVI, art. 5 ad 3, et art. 6, per tot., et infra, qu. CIV, art. 3 ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex humana nullo modo debeat mutari. Lex enim humana derivatur a lege naturali, ut supra dictum est (quæst. XCV, art. 2). Sed lex naturalis immobilis permanet. Ergo et lex humana debet immobilis permanere.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit[3], " mensura maxime debet esse permanens. " Sed lex humana est mensura humanorum actuum, ut supra dictum est (quæst. XC, art. 1 et 2). Ergo debet immobiliter permanere.

3. Præterea, de ratione legis est quod sit justa et recta, ut supra dictum est (quæst. XCV, art. 3). Sed illud quod semel est rectum, semper est rectum. Ergo illud quod est semel lex, semper debet esse lex.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit[4]: " Lex temporalis, quamvis justa sit, commutari tamen per tempora juste potest. „

CONCLUSIO. — Cum lex humana sit rationis dictamen, quo humani diriguntur actus, contingit legem mutari, dum imperfectis perfectionis aliquid superadditur pro hominum ac temporum variis conditionibus.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XCI, art. 3), lex humana est quoddam dictamen rationis, quo diriguntur humani actus: et secundum hoc duplex causa potest esse quod lex humana juste mutetur: una quidem ex parte rationis; alia vero ex parte hominum, quorum actus lege regulantur. Ex parte quidem rationis, quia humanæ rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Unde videmus in scientiis speculativis, quod qui primo philosophati sunt, quædam imperfecta tradiderunt, quæ postmodum per posteriores sunt tradita magis perfecte. Ita etiam et in operabilibus; nam primi qui intenderunt invenire aliquid utile communitati hominum, non valentes omnia ex seipsis considerare, instituerunt quædam imperfecta in multis deficientia, quæ posteriores mutaverunt, instituentes aliqua quæ in paucioribus deficere possunt a communi utilitate[5] Ex parte vero hominum, quorum actus lege regulantur, lex recte mutari potest propter mutationem conditionum hominum, quibus secundum diversas eorum conditiones diversa expediunt; sicut Augustinus ponit exemplum[6], quod " si populus sit bene moderatus et gravis, communisque utilitatis diligentissimus custos, recte lex fertur, qua tali populo liceat creare sibi magistratus, per quos respublica administretur. Porro, si paulatim idem populus depravatus habeat venale suffragium, et regimen flagitiosis sceleratisque committat,

(1) Al., *documenti.*

(2) Circa hanc quæstionem ita se habet concilium Lateranense: *Non debet reprehensibile judicari si secundum varietatem temporum statuta quandoque varientur humana; præsertim cum necessitas vel evidens utilitas id exposcit Quoniam ipse Deus ex his quæ in Veteri Testamento statuerat, nonnulla mutavit in Novo.*

(3) Ethic. lib. V, cap. 5. a med.

(4) De lib. arb. lib. I, cap. 6, circa med.

(5) Hinc S. Doctor genus humanum tam quam aptum semper progredi considerat.

(6) De lib. arb. lib. I, cap. 6, a princ.

recte adimitur populo tali potestas dandi honores, et ad paucorum bonorum redit arbitrium. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod naturalis lex est participatio quædam legis æternæ, ut supra dictum est (qu. XCIII, art. 3), et ideo immobilis perseverat; quod habet ex immobilitate et perfectione divinæ rationis instituentis naturam. Sed ratio humana mutabilis est et imperfecta; et ideo ejus lex mutabilis est. Et præterea lex naturalis continet quædam universalia præcepta, quæ semper manent; lex vero posita ab homine continet præcepta quædam particularia secundum diversos casus qui emergunt.

Ad *secundum* dicendum, quod mensura debet esse permanens, quantum est possibile. Sed in rebus mutabilibus non potest esse aliquid omnino immutabiliter permanens; et ideo lex humana non potest esse omnino immutabilis.

Ad *tertium* dicendum, quod rectum in rebus corporalibus dicitur absolute; et ideo semper, quantum est de se, manet rectum. Sed rectitudo legis dicitur in ordine ad utilitatem communem, cui non semper proportionatur una eademque res, sicut supra dictum est (in corp.), et ideo talis rectitudo mutatur.

ART. II. — UTRUM LEX HUMANA SEMPER SIT MUTANDA, QUANDO OCCURRIT ALIQUID MELIUS [1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod semper lex humana, quando aliquid melius occurrit, sit mutanda. Leges enim humanæ sunt adinventæ per rationem humanam, sicut etiam aliæ artes. Sed aliis in artibus mutatur id quod prius tenebatur, si aliquid melius occurrat. Ergo idem est etiam faciendum in legibus humanis.

2. Præterea, ex his quæ præterita sunt, providere possumus de futuris. Sed nisi leges humanæ mutatæ fuissent supervenientibus melioribus adinventionibus, multa inconvenientia sequerentur, eo quod leges antiquæ inveniuntur multas ruditates continere. Ergo videtur quod leges sint mutandæ, quotiescumque aliquid melius occurrit statuendum.

3. Præterea, leges humanæ circa actus singulares hominum statuuntur. In singularibus autem perfectam cognitionem adipisci non possumus nisi per experientiam, quæ tempore indiget, ut dicitur [2]. Ergo videtur quod per successionem temporis possit aliquid melius occurrere statuendum.

Sed *contra* est quod dicitur in Decretis [3]: " Ridiculum est et satis abominabile dedecus, ut traditiones, quas antiquitus a Patribus suscepimus, infringi patiamur. „

CONCLUSIO. — Quoniam mutatio legis communi saluti detrimentum adferre solet, non semper lex mutanda est, quando aliquid melius occurrit, nisi adsit evidens necessitas, aut maxima reipublicæ utilitas.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), lex humana intantum recte mutatur, inquantum per ejus mutationem communi utilitati providetur. Habet autem ipsa legis mutatio quantum in se est, detrimentum quoddam communis salutis, quia ad observantiam legum plurimum valet consuetudo; intantum quod ea quæ contra communem consuetudinem fiunt, etiamsi sint leviora de se, graviora videntur. Unde quando mutatur lex, diminuitur vis constrictiva legis [4], inquantum tollitur consuetudo. Et ideo nunquam debet mutari lex humana, nisi ex alia parte tantum recompensetur communi saluti, quantum ex ista parte derogatur. Quod quidem contingit vel ex hoc quod aliqua maxima et evidentissima utilitas ex novo statuto provenit; vel ex eo quod est maxima necessitas, vel ex eo quod lex consueta aut manifestam iniquitatem continet, aut ejus observatio est plurimum nociva. Unde dicitur a jurisperito Ulpiano [5], quod " in rebus novis constituendis evidens debet esse utilitas, ut recedatur ab eo jure quod diu æquum visum est. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod ea

(1) Doctrinam quam in hoc articulo tradit S. Doctor semper practice secuta est Ecclesia, ut patet ex concil. Lateran. in articulo præcedenti citato, et ex conc. Trid. sess. XXIV, cap. 1 et 2, et sess. XXI. cap. 2.

(2) Ethic. lib. II, in princ. lib.

(3) Dist. 12, cap. 5.

(4) Ita sentiunt omnes philosophi. Unus ex recentioribus scribebat ipse: « C'est surtout la « grande antiquité des lois qui les rend saintes « et vénérables; le peuple méprise bientôt celles « qu'il voit changer tous les jours (Rousseau, « Préface de son *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*). »

(5) Lib. I, ff. tit. 4, De constit. princip.

quæ sunt artis, habent efficaciam ex sola ratione; et ideo ubicumque melioratio occurrit, est mutandum quod prius tenebatur. Sed leges habent maximam virtutem ex consuetudine, ut Philosophus dicit [1], et ideo non sunt de facili mutandæ.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa concludit quod leges sunt mutandæ; non tamen pro quacumque melioratione; sed pro magna utilitate vel necessitate, ut dictum est (in corp. art.).

Et similiter dicendum est ad *tertium*.

ART. III. — UTRUM CONSUETUDO POSSIT OBTINERE VIM LEGIS [2].

De his etiam 2 2, quæst. LXXIX, art. 2 ad 2, et quæst. C, art. 2 corp. et quol. 2, art. 8 corp. princ. et quol. IX, art. 15.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod consuetudo non possit obtinere vim legis, nec legem amovere. Lex enim humana derivatur a lege naturæ, et a lege divina, ut ex supra dictis patet (quæst. XCIII, art. 3, et quæst. XCV, art. 2). Sed consuetudo hominum non potest mutare legem naturæ, nec legem divinam. Ergo etiam nec legem humanam immutare potest.

2. Præterea, ex multis malis non potest fieri unum bonum. Sed ille qui incipit primo contra legem agere, male facit. Ergo multiplicatis similibus actibus non efficietur aliquod bonum. Lex autem est quoddam bonum, cum sit regula humanorum actuum. Ergo per consuetudinem non potest removeri lex, ut ipsa consuetudo legis vim obtineat.

3. Præterea, ferre leges pertinet ad publicas personas, ad quas pertinet regere communitatem; unde privatæ personæ legem facere non possunt. Sed consuetudo invalescit per actus privatarum personarum. Ergo consuetudo non potest obtinere vim legis, per quam lex removeatur.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in epistola ad Casulanum: " Mos populi Dei, et instituta majorum pro lege sunt tenenda; et sicut prævaricatores legum divinarum, ita et contemptores consuetudinum ecclesiasticarum coercendi sunt. "

CONCLUSIO. — Cum unusquisque hoc eligere videatur ut bonum, quod opere implet, certum est non per verba tantummodo, sed etiam per opera seu actus, maxime multiplicatos (qui consuetudinem efficiunt) legem causari, ut recte consuetudo vim legis habere dicatur.

Respondeo dicendum quod omnis lex proficiscitur a ratione et voluntate legislatoris: lex quidem divina et naturalis a rationabili Dei voluntate, lex autem humana a voluntate hominis ratione regulata. Sicut autem ratio et voluntas hominis manifestantur verbo in rebus agendis, ita etiam manifestantur facto; hoc enim unusquisque eligere videtur ut bonum, quod opere implet. Manifestum est autem quod verbo humano potest et mutari lex, et etiam exponi, inquantum manifestat interiorem motum et conceptum rationis humanæ; unde etiam et per actus maxime multiplicatos, qui consuetudinem efficiunt, mutari potest lex, et exponi, et etiam aliquid causari quod legis virtutem obtineat; inquantum scilicet per exteriores actus multiplicatos interior voluntatis motus, et rationis conceptus efficacissime declaratur. Cum enim aliquid multoties fit, videtur ex deliberato rationis judicio provenire. Et secundum hoc consuetudo et habet vim legis, et legem abolet, et est legum interpretatrix.

Ad *primum* ergo dicendum, quod lex naturalis et divina procedit a voluntate divina, ut dictum est (in corp. art.), unde non potest mutari per consuetudinem procedentem a voluntate hominis; sed solum per auctoritatem divinam mutari posset; et inde est quod nulla consuetudo vim legis obtinere potest contra legem divinam vel legem naturalem. Dicit enim Isidorus in Synonym. [3]: " Usus auctoritati cedat; pravum usum lex et ratio vincat [4]. "

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XCVI, art. 6), leges humanæ in aliquibus casibus deficiunt. Unde possibile est quandoque præter legem agere, in casu scilicet in quo deficit lex; et tamen actus non erit malus; et cum tales casus multiplicantur propter aliquam mutationem homi-

(1) Polit. lib. II, cap. 6, circa fin.

(2) Consuetudo de qua hic agitur est consuetudo facti, quæ a S. Doctore definitur: *frequentia operandi libere eodem modo.*

(3) Lib. II, cap. 16, circa med.

(4) Hinc requir.tur ut consuetudo vim legis habeat, quod non sit contraria neque legi divinæ neque legi naturali.

num, tunc manifestatur per consuetudinem quod lex ulterius non est utilis; sicut etiam manifestaretur si lex contraria verbo promulgaretur. Si autem adhuc maneat ratio eadem, propter quam prima lex utilis erat, non consuetudo legem, sed lex consuetudinem vincit [1]; nisi forte propter hoc solum inutilis lex videatur, quoniam non est possibilis secundum consuetudinem patriæ, quæ erat una de conditionibus legis. Difficile enim est consuetudinem multitudinis removere.

Ad *tertium* dicendum quod multitudo, in qua consuetudo introducitur, duplicis conditionis esse potest. Si enim sit libera multitudo, quæ possit sibi legem facere, plus est consensus totius multitudinis ad aliquid observandum, quod consuetudo manifestat, quam auctoritas Principis, qui non habet potestatem condendi legem, nisi inquantum gerit personam multitudinis; unde licet singulæ personæ non possint condere legem, tamen totus populus condere legem potest. Si vero multitudo non habeat liberam potestatem condendi sibi legem, vel legem a superiori potestate positam removendi, tamen ipsa consuetudo in tali multitudine prævalens obtinet vim legis, inquantum per eos toleratur ad quos pertinet multitudini legem imponere; ex hoc enim ipso videntur approbare quod consuetudo introduxit [2].

ART. IV. — UTRUM RECTORES MULTITUDINIS POSSINT IN LEGIBUS HUMANIS DISPENSARE [3].

De his etiam supra, quæst. XCVI, art. 6 et infra, q. 6, art. 8 corp., et 2 2, qu. LXXXVIII, art. 10 corp et ad 2, et quæst. LXXXIX, art. 9, et quæst. CXLVII, art. 4 corp., et ad 1, et Sent. III, dist. 37, art. 4, et IV dist. 15, quæst. III, art. 2, quæst. I, et dist. 27, quæst. III, art. 3 ad 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 125 fin.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod rectores multitudinis non possint in legibus humanis dispensare. Lex enim statuta est pro communi utilitate, ut Isidorus dicit [4]. Sed commune bonum non debet intermitti pro privato commodo alicujus personæ; quia, ut dicit Philosophus [5], " bonum gentis divinius est quam bonum unius hominis. " Ergo videtur quod non debeat dispensari cum aliquo, ut contra legem communem agat.

2. Præterea, illis qui super alios constituuntur præcipitur Deuter. I, 17: *Ita parvum audietis ut magnum; nec accipietis cujusquam personam, quia Dei judicium est.* Sed concedere alicui quod communiter denegatur omnibus, videtur esse acceptio personarum. Ergo hujusmodi dispensationes facere rectores multitudinis non possunt, cum hoc sit contra præceptum legis divinæ.

3. Præterea, lex humana, si sit recta, oportet quod consonet legi naturali et legi divinæ; aliter enim non congrueret religioni, nec conveniret disciplinæ; quod requiritur ad legem, ut Isidorus dicit [6]. Sed in lege naturali et divina nullus homo potest dispensare. Ergo nec etiam in lege humana.

Sed *contra* est quod dicit Apostolus [7]: *Dispensatio mihi credita est.*

CONCLUSIO. — Ad multitudinis rectores legum dispensatio spectat, dummodo prudenter, et non sine causa fiat.

Respondeo dicendum quod dispensatio proprie importat commensurationem alicujus communis ad singula. Unde etiam gubernator familiæ dicitur dispensator, inquantum unicuique de familia cum pondere et mensura distribuit et operationes, et necessaria vitæ. Sic igitur et in quacumque multitudine ex eo dicitur aliquis dispensare, quia ordinat qualiter aliquod commune præceptum sit a singulis adimplendum. Contingit autem quandoque quod aliquod præceptum quod est ad commodum multitudinis ut in pluribus, non est conveniens huic personæ vel in hoc casu; quia vel per hoc impediretur aliquid melius, vel etiam induceretur aliquod malum; sicut ex supra dictis patet (quæst. XCVI, art. 6). Periculosum autem esset ut hoc judicio cujuslibet committeretur, nisi forte propter evidens et subitum periculum, ut supra dictum est (ibid.). Et ideo ille qui habet regere multitudinem, habet potestatem dispensandi in lege humana, quæ suæ auctoritati innititur, ut scilicet in personis vel in casibus in quibus lex deficit, licentiam tribuat ut præceptum le-

(1) Consuetudo quæ legem abrogat, debet esse, secundum varias locorum ac temporum aut personarum circumstantias, utilior aut bono communi conformior quam lex ipsa.

(2) Juxta illud axioma: *Qui tacet, consentire videtur.*

(3) Dispensare est aliquem eximere ab obligatione servandi legem, ejus ratione et materia manente invariabiliter.

(4) Etym. lib. V, cap. 21 (5) Ethic. lib. I, c. 2.
(6) Etym. lib. V, cap. 3
(7) I. Cor. IX, 17.

gis non servetur. Si autem absque hac ratione pro sola voluntate licentiam tribuat, non erit fidelis in dispensatione, aut erit imprudens; infidelis quidem, si non habet intentionem ad bonum commune; imprudens autem, si rationem dispensandi ignoret: propter quod Dominus dicit [1]: *Quis, putas, est fidelis dispensator et prudens, quem constituit dominus super familiam suam* [2]?

Ad *primum* ergo dicendum, quod quando cum aliquo dispensatur ut legem communem non servet, non debet fieri in præjudicium boni communis; sed ea intentione ut ad bonum commune proficiat.

Ad *secundum* dicendum, quod non est acceptio personarum, si non serventur æqualia in personis inæqualibus. Unde quando conditio alicujus personæ requirit rationabiliter ut in ea aliquid specialiter observetur, non est personarum acceptio, si ei aliqua specialis gratia fit.

Ad *tertium* dicendum, quod lex naturalis, inquantum continet præcepta communia, quæ nunquam fallunt, dispensationem recipere non potest. In aliis vero præceptis, quæ sunt quasi conclusiones præceptorum communium, quandoque per hominem dispensatur; puta quod mutuum non reddatur proditori patriæ, vel aliquid hujusmodi. Ad legem autem divinam ita se habet quilibet homo, sicut persona privata ad legem publicam, cui subjicitur. Unde sicut in lege humana publica non potest dispensare nisi ille a quo lex auctoritatem habet, vel is cui ipse commiserit; ita in præceptis juris divini, quæ sunt a Deo, nullus potest dispensare nisi Deus, vel is cui ipse specialiter committeret [3].

(1) Luc. XII, 42.

(2) Dispensatio data sine ratione sufficienti semper est illicita. Soto, Wiggers et alii volunt peccatum esse veniale, sed Suarez, Cajetanus, Sylvius et alii illud supponunt mortale. Attamen dispensatio est valida si non detur ex commissione, sed ab auctore legis illius in qua dispensatur.

(3) Summus ipse Pontifex potest dispensare in omnibus quæ sunt juris mere canonici; in decretis conciliorum etiam generalium, immo etiam et in legibus quas apostoli ex eorum auctoritate propria condiderunt, sed non in iis quæ Christus ipse instituit et, mediantibus apostolis, promulgavit; ut sacramentorum numerus, materia, forma.

(4) Nomine veteris legis S. Doctor non intelligit sola præcepta Decalogi tabulis lapideis inscripta, sed totam eam doctrinam seu dispositionem quæ per Moysen populo israelitico data est, juxta illud Deut. XXXIII: *Legem præcepit nobis Moyses* (5) Etym. lib. V, cap. 3.

QUÆSTIO XCVIII.

DE LEGE VETERI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de lege veteri; et primo de ipsa lege; secundo de præceptis ejus. — Circa primum quæruntur sex: — 1. Utrum lex vetus sit bona. — 2. Utrum sit a Deo. — 3. Utrum sit a Deo mediantibus angelis. — 4. Utrum data sit omnibus. — 5. Utrum omnes obliget. — 6. Utrum congruo tempore fuerit data.

ART. I. — UTRUM LEX VETUS FUERIT BONA [4].

De his etiam infra, art. 2 ad 1 et 2, et Rom. VII, lect. 2 et 3, et Gal. III, lect. 7 et 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non fuerit bona. Dicitur enim Ezech. XX, 25: *Dedi eis præcepta non bona, et judicia in quibus non vivent.* Sed lex non dicitur bona nisi propter bonitatem præceptorum quæ continet. Ergo lex vetus non fuit bona.

2. Præterea, ad bonitatem legis pertinet ut communi saluti proficiat, sicut Isidorus dicit [5]. Sed lex vetus non fuit salutifera, sed magis mortifera et nociva; dicit enim Apostolus [6]: *Sine lege peccatum mortuum erat. Ego autem vivebam sine lege aliquando; sed cum venisset mandatum, peccatum revixit; ego autem mortuus sum;* et [7]: *Lex subintravit, ut abundaret delictum.* Ergo lex vetus non fuit bona.

3. Præterea, ad bonitatem legis pertinet quod sit possibilis ad observandum, et secundum naturam, et secundum humanam consuetudinem. Sed hoc non habuit lex vetus; dicit enim Petrus [8]: *Quid tentatis imponere jugum super cervicem discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri portare potuimus?* Ergo videtur quod lex vetus non fuerit bona.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [9]: *Itaque lex quidem sancta est, et mandatum sanctum, et justum, et bonum.*

CONCLUSIO. — Lex vetus, cum fuerit secundum rectam rationem tradita, et ea homines a concupiscentiis et peccatis abstinerent, bona fuit, quamquam non secundum perfectam bonitatis rationem, quia nihil ad perfectum adduxit lex.

Respondeo dicendum quod absque omni dubio lex vetus bona fuit [10]. Sicut enim

(6) Rom. VII, 8. (7) Rom. V, 20.
(8) Act. XV, 10. (9) Rom. VII, 12.
(10) De fide est legem veterem esse bonam, quod definitum est contra Simonem Magum, marcionitas, manichæos et alios quosdam hæreticos qui illud dogma negarunt.

doctrina ostenditur esse vera ex hoc quod consonat rationi, ita etiam lex aliqua ostenditur esse bona ex hoc quod consonat rationi rectæ. Lex autem vetus rationi consonabat, quia concupiscentiam reprimebat, quæ rationi adversatur, ut patet in illo mandato: *Non concupisces rem proximi tui*, quod ponitur Exod. xx, 17: ipsa etiam omnia peccata prohibebat, quæ sunt contra rationem. Unde manifestum est quod bona erat. Et hæc est ratio Apostoli [1]: *Condelector*, inquit, *legi Dei secundum interiorem hominem*; et iterum [2]: *Consentio legi, quoniam bona est.* Sed notandum est quod bonum diversos gradus habet, ut Dionysius dicit [3]. Est enim aliquod bonum perfectum et aliquod bonum imperfectum. Perfecta quidem bonitas est in his quæ ad finem ordinantur, quando aliquid est tale quod per se est sufficiens inducere ad finem. Imperfectum autem bonum est quod operatur aliquid ad hoc quod perveniatur ad finem, non tamen sufficit ad hoc quod ad finem perducat; sicut medicina perfecte bona est quæ hominem sanat; imperfecta autem est quæ hominem adjuvat, sed tamen sanare non potest. Est autem sciendum quod est alius finis legis humanæ, et alius legis divinæ. Legis enim humanæ finis est temporalis tranquillitas civitatis; ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala quæ possunt perturbare pacificum statum civitatis. Finis autem legis divinæ est perducere hominem ad finem felicitatis æternæ; qui quidem finis impeditur per quodcumque peccatum, et non solum per actus exteriores, sed etiam per interiores. Et ideo illud quod sufficit ad perfectionem legis humanæ, ut scilicet peccata prohibeat, et pœnam apponat, non sufficit ad perfectionem legis divinæ; sed oportet quod hominem totaliter faciat idoneum ad participationem felicitatis æternæ; quod quidem fieri non potest nisi per gratiam Spiritus sancti, per quam *diffunditur charitas in cordibus nostris*, quæ legem adimplet. *Gratia enim Dei vita æterna*, ut dicitur Rom. vi, 23. Hanc autem gratiam lex vetus conferre non potuit: reservabatur enim hoc Christo; quia, ut dicitur Joan. i, 17, *Lex per Moysen data est; gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Et inde est quod lex vetus bona quidem est, sed imperfecta, secundum illud Hebr. vii, 19: *Nihil ad perfectum adduxit lex* [4].

Ad *primum* ergo dicendum, quod Dominus loquitur ibi de præceptis cæremonialibus; quæ quidem dicuntur *non bona*, quia gratiam non conferebant, per quam homines a peccato mundarentur; cum tamen per hujusmodi se peccatores ostenderent. Unde signanter dicitur: *Et judicia in quibus non vivent*, id est, per quæ vitam gratiæ obtinere non possunt. Et postea subditur: *Et pollui eos in muneribus suis*, id est, pollutos ostendi, *cum offerrent omne quod aperit vulvam, propter delicta sua.*

Ad *secundum* dicendum, quod lex dicitur occidisse, non quidem effective, sed occasionaliter ex sua imperfectione, inquantum scilicet gratiam non conferebat, per quam homines implere possent quod mandabat, vel vitare quod vetabat. Et sic occasio ista non erat data, sed sumpta ab hominibus. Unde et Apostolus ibidem dicit: *Occasione accepta peccatum per mandatum seduxit me, et per illud occidit.* Ex hac etiam ratione dicitur quod *lex subintravit, ut abundaret delictum*; ut ly *ut* teneatur consecutive, non causaliter, inquantum scilicet homines accipientes occasionem a lege abundantius peccaverunt; tum quia gravius fuit peccatum post legis prohibitionem; tum etiam quia concupiscentia crevit; magis enim concupiscimus quod nobis prohibetur.

Ad *tertium* dicendum, quod jugum legis servari non poterat sine gratia adjuvante, quam lex non dabat. Dicitur enim Rom. ix, 16: *Non est volentis neque currentis*, scilicet velle et currere in præceptis Dei, *sed miserentis Dei.* Unde Psalm. cxviii, 32 dicitur: *Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum*, scilicet per donum gratiæ et charitatis.

(1) Rom. vii, 22. (2) Ibid. 16.
(3) De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 16.

ART. II. — UTRUM LEX VETUS FUERIT A DEO [5].

De his etiam infra, quæst. cvi, art. 2 ad 3, et art. 4 ad 3, et quæst. cvii, art. 1 corp. fin. et part. III, quæst. xlii, art. 4 ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non fuerit a Deo. Di-

(4) Conf. quæ dicenda sunt infra (quæst. cvi, art. 1 et 2).
(5) De fide est legem veterem a bono princi-

citur enim Deut. XXXII, 4: *Dei perfecta sunt opera.* Sed lex vetus fuit imperfecta, ut supra dictum est (art. præc. et quæst. XCI, art. 5). Ergo lex vetus non fuit a Deo.

2. Præterea, Eccle. III, 14 dicitur: *Didici quod omnia opera quæ fecit Deus, perseverent in æternum.* Sed lex vetus non perseverat in æternum: dicit enim Apostolus [1]: *Reprobatio fit quidem præcedentis mandati propter infirmitatem ejus et inutilitatem.* Ergo lex vetus non fuit a Deo.

3. Præterea, ad sapientem legislatorem pertinet non solum mala auferre, sed etiam occasiones malorum. Sed vetus lex fuit occasio peccati, ut supra dictum est (art. præc.). Ergo ad Deum *cui nullus est similis in legislatoribus*, ut dicitur Job XXXVI, 22, non pertinebat legem talem dare.

4. Præterea, I. ad Timoth. II, 4 dicitur quod *Deus vult omnes homines salvos fieri.* Sed lex vetus non sufficiebat ad salutem hominum, ut supra dictum est (art. præc.). Ergo ad Deum non pertinebat talem legem dare. Lex ergo vetus non est a Deo.

Sed *contra* est quod Dominus dicit [2], loquens Judæis, quibus erat lex vetus data: *Irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras;* et paulo ante præmittitur: *Honora patrem tuum et matrem tuam;* quod manifeste in lege veteri continetur. Ergo lex vetus est a Deo.

CONCLUSIO. — Lex vetus quoniam hominem ad Christum adducebat, per quem diabolus ejiciendus erat, non a diabolo, sed a Deo data est.

Respondeo dicendum quod lex vetus a bono Deo data est, qui est Pater Domini nostri Jesu Christi. Lex enim vetus homines ordinabat ad Christum dupliciter: uno quidem modo testimonium Christo perhibendo; unde ipse dicit [3]: *Oportet impleri omnia quæ scripta sunt in lege, et in Psalmis, et in Prophetis de me;* et [4]: *Si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi; de me enim ille scripsit.* Alio modo per modum cujusdam dispositionis, dum retrahens homines a cultu idololatriæ, concludebat eos sub cultu unius Dei, a quo salvandum erat humanum genus per Christum. Unde Apostolus dicit [5]: *Priusquam veniret fides, sub lege custodiebamur conclusi in eam fidem quæ revelanda erat.* Manifestum est autem quod ejusdem est disponere ad finem, et ad finem perducere [6]: et dico *ejusdem* per se, vel per suos subditos; non enim diabolus legem tulisset, per quam homines adducerentur ad Christum, per quem erat ejiciendus, secundum illud Matth. XII, vers. 26: *Si Satanas Satanam ejicit, divisum est regnum ejus.* Et ideo ab eodem Deo a quo facta est salus hominum per gratiam Christi, lex vetus data est.

Ad *primum* ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid non esse perfectum simpliciter, quod tamen est perfectum secundum tempus; sicut dicitur aliquis puer perfectus non simpliciter, sed secundum temporis conditionem; ita etiam præcepta quæ pueris dantur, sunt quidem perfecta secundum conditionem eorum quibus dantur, etsi non sint perfecta simpliciter; et talia fuerunt præcepta legis. Unde Apostolus dicit [7]: *Lex pædagogus noster fuit in Christo.*

Ad *secundum* dicendum, quod opera Dei perseverant in æternum, quæ sic Deus fecit ut in æternum perseverent; et hæc sunt ea quæ sunt perfecta. Lex autem vetus reprobatur tempore perfectionis gratiæ, non tanquam mala, sed tanquam infirma et inutilis pro isto tempore: quia, ut subdit, *nihil ad perfectum adduxit lex.* Unde [8] dicit Apostolus: *Ubi venit fides, jam non sumus sub pædagogo.*

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. LXXIX, art. 4), Deus aliquando permittit aliquos cadere in peccatum, ut exinde humilientur; ita etiam voluit talem legem dare, quam suis viribus homines implere non possent; ut sic, dum homines præsumentes de se, peccatores se invenirent, humiliati recurrerent ad auxilium gratiæ.

Ad *quartum* dicendum, quod quamvis lex vetus non sufficeret ad salvandum homines; tamen aderat aliud auxilium a Deo hominibus simul cum lege, per quod salvari poterant, scilicet fides Mediatoris, per quam justificati sunt anti-

pio, scilicet a Deo vero fuisse datam, contra manichæos aliosque veteres hæreticos qui dogmatizaverunt legem veterem fuisse a malo principio, sive a diabolo et non a Deo.

(1) Hebr. VII, 18. (2) Matth. XV, 6.
(3) Luc. ult. 44. (4) Jo. V, 46. (5) Gal. III, 23.

(6) Utraque lex igitur ab eodem auctore fuit. Unde concilium Tolet. contrariam sententiam ita profligavit: *Si quis dixerit vel crediderit alterum Deum esse priscæ legis, alterum Evangeliorum; anathema sit.*

(7) Galat. III, 24. (8 Galat. III, 25.

qui patres, sicut etiam nos justificamur; et sic Deus non deficiebat hominibus quin daret eis salutis auxilia [1].

ART. III. — UTRUM LEX VETUS DATA FUERIT PER ANGELOS [2].

De his etiam infra, art. 6, arg. Sed cont., et Isa VI, com. 3, et Gal. III, lect. 7, et Coloss. II, lect. 4, et Hebr. I, et cap. 2 fin. et cap. 5

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non fuerit data per angelos, sed immediate a Deo. Angelus enim *nuntius* dicitur; et sic nomen angeli ministerium importat, non dominium, secundum illud Psal. CII, 20: *Benedicite Domino, omnes angeli ejus..., ministri ejus.* Sed vetus lex a Domino tradita esse perhibetur: dicitur enim Exod. XX, 1: *Locutusque est Dominus sermones hos;* et postea subditur: *Ego enim sum Dominus Deus tuus.* Et idem modus loquendi frequenter repetitur in Exodo, et in libris consequentibus legis. Ergo lex est immediate data a Deo.

2. Præterea, sicut dicitur Joan. I, 17, *lex per Moysen data est.* Sed Moyses immediate accepit a Deo; dicitur enim Exod. XXXIII, 2: *Loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut loqui solet amicus ad amicum suum.* Ergo lex vetus immediate data est a Deo.

3. Præterea, ad solum principem pertinet legem ferre, ut supra dictum est (quæst. XC, art. 3). Sed solus Deus est princeps salutis animarum; angeli vero sunt *administratorii spiritus*, ut dicitur Hebr. I, 14. Ergo lex vetus per angelos dari non debuit, cum ordinaretur ad animarum salutem.

Sed *contra* est quod dicit Apostolus [3]: Lex data est *per angelos in manu Mediatoris:* et [4] dicit Stephanus: *Accepistis legem in dispositione angelorum.*

CONCLUSIO. — Sicut conveniens fuit novam legem tanquam perfectiorem veteri, dari hominibus immediate a Deo; ita decuit veterem angelico ministerio hominibus revelari.

Respondeo dicendum quod lex data est a Deo per angelos. Et præter rationem generalem, quam Dionysius assignat [5], quod " divina debent deferri ad homines mediantibus angelis, „ specialis ratio est quare legem veterem per angelos dari oportuit. Dictum est enim (art. 1 hujus quæst.), quod lex vetus imperfecta erat, sed disponebat ad salutem perfectam generis humani, quæ futura erat per Christum. Sic autem videtur in omnibus potestatibus et artibus ordinatis, quod ille qui est superior, principalem et perfectum actum operatur per seipsum; ea vero quæ disponunt ad perfectionem ultimam, operatur per suos ministros; sicut navifactor compaginat navem per seipsum, sed præparat materiam per artifices subministrantes. Et ideo conveniens fuit ut lex perfecta novi Testamenti daretur immediate per ipsum Deum hominem factum; lex autem vetus per ministros Dei, scilicet per angelos, daretur hominibus. Et per hunc modum Apostolus [6] probat eminentiam novæ legis ad veterem: quia in novo Testamento *locutus est nobis Deus in Filio suo;* in veteri autem Testamento *est sermo factus per angelos.*

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit in principio Moralium [7], " Angelus qui Moysi apparuisse describitur, modo angelus, modo Dominus memoratur; angelus videlicet propter hoc quod exterius loquendo serviebat; Dominus autem dicitur, quia interius præsidens loquendi efficaciam ministrabat; „ et inde est etiam quod quasi ex persona Domini angelus loquebatur.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit [8], in Exod. dicitur: *Locutus est Dominus Moysi facie ad faciem;* et paulo post subditur: *Ostende mihi gloriam tuam.* " Sentiebat ergo quod videbat, et quod non videbat desiderabat. „ Non ergo videbat ipsam Dei essentiam [9], et ita non immediate ab eo instruebatur. Quod ergo dicitur quod *loquebatur ei facie ad faciem,* secundum opinionem populi loquitur Scriptura, qui putabat Moysen *ore ad os loqui* cum Deo, cum per subjectam creaturam, id est, per angelum et nubem, ei loqueretur et appareret; vel per visionem fa-

(1) De verbis quæ ex I. ad Tim. II in argumento apponuntur, vide part. I, qu XIX, art. 6.
(2) Doctrina in hoc articulo a S. Doctore tradita communiter a Patribus accipitur. Sunt tamen inter eos nonnulli qui per angelum intelligunt Verbum Dei. Ita Cypr. (lib. II cont. Jud, cap. 15); Tertull. (lib. cont. Jud. cap. 9); Euseb. Cæsar. (lib. I Demonst. cap. 5, et lib. V, cap. 10), sed eorum interpretatio contorta videtur.
(3) Galat. III, 19. (4) Act. VII, 53.
(5) De cæl. hier. cap. 4, ante med.
(6) Hebr. I, 5. (7) In præfat. cap I, a med.
(8) Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 27, paulo post princ. (9) Cf. part. I, quæst. XII, art. 11.

ciei intelligitur quædam eminens contemplatio et familiaris, infra essentiæ divinæ visionem.

Ad *tertium* dicendum, quod solius principis est sua auctoritate legem instituere; sed quandoque legem institutam per alios promulgat; et ita Deus sua auctoritate instituit legem, sed per angelos promulgavit [1].

ART. IV. — UTRUM LEX VETUS DARI DEBUERIT SOLI POPULO JUDÆORUM.

De his etiam infra, art. 5 corp., et Sent. III, dist 25. qu. II, art. 2, quæst. 1 ad 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non debuit dari soli populo Judæorum. Lex enim vetus disponebat ad salutem, quæ futura erat per Christum, ut dictum est (art. præc.). Sed salus illa non erat futura solum in Judæis, sed in omnibus gentibus, secundum illud Isa. XLIX, 6: *Parum est ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Jacob, et fæces Israel convertendas; dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terræ.* Ergo lex vetus dari debuit omnibus gentibus et non uni populo tantum.

2. Præterea, sicut dicitur Act. X, 34, *non est personarum acceptor Deus; sed in omni gente qui timet Deum, et facit justitiam, acceptus est illi.* Non ergo magis uni populo quam aliis viam salutis debuit aperire.

3. Præterea, lex data est per angelos, sicut jam dictum est (art. præc.). Sed ministeria angelorum Deus non solum Judæis, sed omnibus gentibus semper exhibuit: dicitur enim Eccli. XVII, 14: *In unamquamque gentem præposuit rectorem.* Omnibus etiam gentibus temporalia bona largitur, quæ minus sunt curæ Deo quam spiritualia bona. Ergo etiam legem omnibus populis debuit dare.

Sed *contra* est quod dicitur Rom. III, 1: *Quid ergo amplius Judæo est?... Multum quidem per omnem modum. Primum quidem quia credita sunt illis eloquia Dei;* et dicitur Psal. CXLVII, 20: *Non fecit taliter omni nationi, et judicia sua non manifestavit eis.*

CONCLUSIO. — Quoniam promissiones de Christo Judæorum patribus factæ sunt, et decebat eum populum ex quo Christus nasciturus erat, quadam speciali præ reliquis nationibus sanctitate pollere, soli Judæorum populo lex vetus dari debuit.

Respondeo dicendum quod posset una ratio assignari, quare potius populo Judæorum data sit lex quam aliis populis: quia, aliis populis ad idololatriam declinantibus, solus populus Judæorum in cultu unius Dei remansit; et ideo alii populi indigni erant legem recipere, ne sanctum canibus daretur. Sed ista ratio conveniens non videtur; quia populus ille etiam post legem latam ad idololatriam declinavit, quod gravius fuit, ut patet Exod. XXXII, et Amos V, 25: *Numquid hostias et sacrificium obtulistis mihi in deserto quadraginta annis, domus Israel, et portastis tabernaculum Moloch Deo vestro, et imaginem idolorum vestrorum, sidus Dei vestri, quæ fecistis vobis?* Expresse etiam dicitur Deut. IX, 6: *Scito, quod non propter justitias tuas Dominus Deus tuus dedit tibi terram hanc in possessionem, cum durissimæ cervicis sis populus.* Sed ratio ibi præmittitur: *Ut compleret verbum suum Dominus, quod sub juramento pollicitus est patribus tuis Abraham, Isaac et Jacob.* Quæ autem promissio eis sit facta, ostendit Apostolus [2], dicens: *Abrahæ dictæ sunt promissiones, et semini ejus. Non dicit, Seminibus, quasi in multis; sed quasi in uno, et semini tuo, qui est Christus.* Deus igitur et legem et alia beneficia specialia illi populo exhibuit propter promissionem patribus eorum factam, ut ex eis Christus nasceretur. Decebat enim ut ille populus ex quo Christus nasciturus erat, quadam speciali sanctificatione polleret, secundum illud quod dicitur Lev. XIX, 2: *Sancti eritis, quia ego sanctus sum.* Nec etiam fuit propter meritum ipsius Abrahæ, ut talis promissio ei fieret, ut scilicet Christus ex ejus semine nasceretur, sed ex gratuita Dei electione et vocatione. Unde dicitur Isa. XLI: *Quis suscitavit ab Oriente justum, vocavit eum ut sequeretur se?* Sic ergo patet quod ex sola gratuita electione Patres promissionem acceperunt, et populus ex eis progenitus legem accepit, secundum illud Deut. IV, vers. 36: *Audisti verba illius de medio ignis, quia dilexit patres tuos, et elegit semen eorum post illos.* Si autem rursus quæra-

(1) Ministerium ab angelis exhibitum in eo constitit, juxta Sylvium, quod excitarent tonitrua, fulgura, clangorem tubæ, fumum, ignem, ac insuper quod unus in persona Dei apparens, voces quæ audiebantur formaret, præcepta eloqueretur et Moysi traderet. (2) Gal. III, 16.

tur quare hunc populum elegit, ut ex eo Christus nasceretur et non alium; convenict responsio Augustini, qua dicit super Joan. [1]: " Quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis salus futura per Christum esset omnibus gentibus præparata, tamen oportebat ex uno populo Christum nasci, qui propter hoc præ aliis prærogativas habuit, secundum illud Rom. IX, 4: *Quorum,* scilicet Judæorum, *est adoptio filiorum, et testamentum, et legislatio, quorum patres, et ex quibus Christus est secundum carnem.*

Ad *secundum* dicendum, quod acceptio personarum locum habet in his quæ ex debito dantur; in his vero quæ ex gratuita voluntate conferuntur, acceptio personarum locum non habet [2]. Non enim est personarum acceptor qui ex liberalitate de suo dat uni, et non alteri; sed si esset dispensator bonorum communium, et non distribueret æqualiter secundum merita personarum, esset personarum accepter. Salutaria autem beneficia Deus humano generi confert ex sua gratia; unde non est personarum acceptor, si quibusdam præ aliis conferat Unde Augustinus dicit [3]: " Omnes quos Dens decet, misericordia docet; quos autem non docet, judicio non docet; „ hoc enim venit ex damnatione humani generis pro peccato primi parentis.

Ad *tertium* diceudum, quod beneficia gratiæ subtrahuntur homini propter culpam; sed beneficia naturalia non subtrahuntur; inter quæ sunt ministeria angelorum, quæ ipse naturarum ordo requirit, ut scilicet per media gubernentur infima: et etiam corporalia subsídia, quæ non solum homiuibus, sed etiam jumentis Deus administrat, secundum illud Psal. XXXV, 8: *Homines et jumenta salvabis, Domine.*

ART. V. — UTRUM OMNES HOMINES OBLIGARENTUR SERVARE LEGEM VETEREM.

De his etiam 2 2, quæst LXXXV, art. 4 ad 1, et Sent III, dist. 25, quæst. II, art. 2 ad 3, et Rom II, lect. 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes homines obligabantur ad observandam veterem legem. Quicumque enim subditur regi, oportet quod subdatur legi ipsius. Sed vetus lex est data a Deo, qui est Rex omnis terræ, ut in Psal. XLVI dicitur. Ergo omnes habitantes terram tenebantur ad observantiam legis.

2. Præterea, Judæi salvari non poterant, nisi legem veterem observarent; dicitur enim Deut. XXVII, 27: *Maledictus qui non permanet in sermonibus legis hujus, nec eos opere perficit.* Si igitur alii homines sine observantia legis veteris potuissent salvari, pejor fuisset conditio Judæorum quam aliorum hominum.

3. Præterea, gentiles ad ritum Judaicum et ad observantias legis admittebantur: dicitur enim Exod. XII, 48: *Si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam, et facere phase Domini, circumcidetur prius omne masculinum ejus, et tunc rite celebrabit eritque sicut indigena terræ.* Frustra autem ad observantias legales fuissent extranei admissi ex ordinatione divina, si absque legalibus observantiis salvari potuissent. Ergo nullus salvari poterat, nisi legem observaret.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit [4], quod " multi gentilium per angelos sunt reducti in Deum. „ Sed constat quod gentiles legem non observabant. Ergo absque observantia legis potuerunt aliqui salvari.

CONCLUSIO. — Quoniam lex vetus ad legem naturæ quædam Judæis propria superaddebat; populus Judaicus ad omnia legis veteris præcepta, reliquæ autem nationes ad ea tantummodo quæ naturæ legem concernebant, obligabantur.

Respondeo dicendum quod lex vetus manifestabat præcepta legis naturæ, et superaddebat quædam propria præcepta. Quantum igitur ad illa quæ lex vetus continebat de lege naturæ, omnes tenebantur ad observantiam veteris legis, non quia erant de veteri lege, sed quia erant de lege naturæ; sed quantum ad illa quæ lex vetus superaddebat, non tenebantur aliqui ad observantiam veteris legis, nisi solus populus Judæorum. Cujus ratio est, quia lex vetus, sicut dictum est (art. præc.), data est

(1) Tract. 26, paulo post princ.
(2) Conf. ea de re quæ dicta sunt part. I, q. XXIII, art. 5 ad 3, et 2 2, qvæst LXIII, art. 1.
(3) Lib. De prædest. sanctorum, cap. 8, aliquant. a princ.
(4) De cælest. hierarch. cap. 9, post med.

populo Judæorum, ut quamdam prærogativam sanctitatis obtineret propter reverentiam Christi, qui ex illo populo nasciturus erat. Quæcumque autem statuuntur ad specialem aliquorum sanctificationem, non obligant nisi illos; sicut ad quædam obligantur clerici, qui mancipantur divino ministerio, ad quæ laici non obligantur; similiter et religiosi ad quædam perfectionis opera obligantur ex sua professione, ad quæ sæculares non obligantur; et similiter ad quædam specialia obligabatur populus ille ad quæ alii populi non obligabantur. Unde dicitur Deut. XVIII, 13: *Perfectus eris et absque macula coram Domino Deo tuo.* Et propter hoc etiam quadam professione utebantur, ut patet Deuteron. XXVI, 3: *Profiteor hodie coram Domino Deo tuo*, etc.

Ad *primum* ergo dicendum quod quicumque subduntur regi, obligantur ad legem ejus observandam, quam omnibus communiter proponit; sed si instituat aliqua observanda a suis familiaribus ministris, ad hæc cæteri non obligantur.

Ad *secundum* dicendum, quod homo quanto Deo magis conjungitur, tanto efficitur melioris conditionis; et ideo quanto populus Judæorum erat adstrictus magis ad divinum cultum, tanto dignior aliis populis erat; unde dicitur Deuter. IV, 8: *Quæ est alia gens sic inclyta, ut habeat cæremonias, justaque judicia, et universam legem?* Et similiter etiam quantum ad hoc sunt melioris conditionis clerici quam laici, et religiosi quam sæculares.

Ad *tertium* dicendum, quod gentiles perfectius et securius salutem consequebantur sub observantiis legis quam sub sola lege naturali; et ideo ad eas admittebantur; sicut etiam nunc laici transeunt ad clericatum, et sæculares ad religionem, quamvis absque hoc possint salvari.

ART. VI. — UTRUM LEX VETUS CONVENIENTER DATA FUERIT TEMPORE MOYSI [1].

De his etiam part. III, quæst. LXX, art. 2 ad 2, et Sent. IV, dist. 1, quæst. I, art. 2, quæst. IV corp. et Gal. III, lect. 7.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non convenienter fuerit data tempore Moysi. Lex enim vetus disponebat ad salutem, quæ erat futura per Christum, sicut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Sed statim homo post peccatum indiguit hujusmodi salutis remedio. Ergo statim post peccatum lex vetus debuit dari.

2. Præterea, lex vetus data est propter sanctificationem eorum ex quibus Christus nasciturus erat. Sed Abrahæ incepit fieri promissio de semine, quod est Christus, ut habetur Gen. XII. Ergo statim tempore Abrahæ debuit lex dari.

3. Præterea, sicut Christus non est natus ex aliis descendentibus ex Noe, nisi ex Abraham, cui facta est promissio; ita etiam non est natus ex aliis filiis Abrahæ, nisi ex David, cui est promissio renovata, secundum illud II. Reg. XXIII, 1: *Dixit vir cui constitutum est de Christo Dei Jacob.* Ergo lex vetus debuit dari post David, sicut data est post Abraham.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [2], quod *lex propter transgressionem posita est, donec veniret semen cui promiserat, ordinata per angelos in manu Mediatoris,* id est, ordinabiliter data, ut Glossa ordin. dicit. Ergo congruum fuit ut lex vetus illo temporis ordine traderetur.

CONCLUSIO. — Decuit tempore Moysi legem veterem hominibus dari, qua homines infirmitatem suam agnoscerent, et perfectius ad divinam gratiam suscipiendam præpararentur.

Respondeo dicendum quod convenientissime lex vetus data fuit tempore Moysi. Cujus ratio potest accipi ex duobus, secundum quod quælibet lex duobus generibus hominum imponitur. Imponitur enim quibusdam duris et superbis, qui per legem compescuntur et domantur; imponitur etiam bonis, qui per legem instructi adjuvantur ad implendum quod intendunt. Conveniens igitur fuit tali tempore legem veterem dari ad superbiam hominum convincendam. De duobus enim homo superbiebat, scilicet de scientia et de potentia. De scientia quidem, quasi ratio naturalis ei posset sufficere ad salutem; et ideo, ut de hoc ejus superbia convinceretur, permissus est homo regimini suæ rationis absque adminiculo legis scriptæ; et experimento homo discere potuit quod patiebatur rationis defectum, per hoc quod homines usque ad idololatriam et turpissima vitia circa tem-

(1) De ista quæstione et aliis præcedentibus confer Bossuet: *Discours sur l'histoire universelle,* II partie, suite de la Religion.

(2) Gal. III, 19.

pora Abrahæ sunt prolapsi. Et ideo post hæc tempora fuit necessarium legem scriptam dari in remedium humanæ ignorantiæ; quia per legem est cognitio peccati, ut dicitur Rom. VII. Sed postquam homo est instructus per legem, convicta est ejus superbia de infirmitate, dum implere non poterat quod cognoscebat. Et ideo, sicut Apostolus concludit [1], *quod impossibile erat legi, in quo infirmabatur per carnem, misit Deus Filium suum... ut justificatio legis impleretur in nobis.* Ex parte vero bonorum lex data est in auxilium; quod quidem tunc maxime populo necessarium fuit quando lex naturalis obscurari incipiebat propter exuberantiam peccatorum. Oportebat enim hujusmodi auxilium quodam ordine dari, ut per imperfecta ad perfectionem manuducerentur. Et ideo inter legem naturæ et legem gratiæ oportuit legem veterem dari.

Ad *primum* ergo dicendum quod statim post peccatum primi hominis non competebat legem veterem dari: tum quia nondum homo recognoscebat se ea indigere, de sua ratione confisus; tum quia adhuc dictamen legis naturæ nondum erat obtenebratum per consuetudinem peccandi.

Ad *secundum* dicendum, quod lex non debet dari nisi populo; est enim præceptum commune, ut dictum est (qu. XC, art. 2 et 3, et q. XCVI, art. 1 ad 2). Et ideo tempore Abrahæ data sunt quædam familiaria præcepta, et quasi domestica Dei ad homines; sed postmodum multiplicatis ejus posteris, intantum quod populus esset, et liberatis eis a servitute, lex convenienter potuit dari. Nam *servi non sunt pars populi, vel civitatis, cui legem dari competit,* ut Philosophus dicit [2].

Ad *tertium* dicendum, quod quia legem oportebat alicui populo dari, non solum illi ex quibus est Christus natus, legem acceperunt, sed totus populus consignatus signaculo circumcisionis, quæ fuit signum promissionis Abrahæ factæ, et ab eo creditæ, ut dicit Apostolus [3]. Et ideo etiam ante David oportuit legem dari tali populo jam collecto.

(1) Rom. VIII, 3.
(2) Polit. lib. III, cap. 3, a med.
(3) Rom. IV.
(4) Rom. XIII, 9.
(5) Eph. II, 15.

QUÆSTIO XCIX.

DE PRÆCEPTIS VETERIS LEGIS, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de præceptis veteris legis; et primo de distinctione ipsorum; secundo de singulis generibus distinctis. — Circa primum quæruntur sex: 1. Utrum legis veteris sint plura præcepta, vel unum tantum. — 2. Utrum lex vetus contineat aliqua præcepta moralia. — 3. Utrum præter moralia contineat cæremonialia. — 4 Utrum contineat præter hæc judicialia. — 5. Utrum præter ista tria contineat aliqua alia. — 6. De modo quo lex inducebat ad observantiam prædictorum.

ART. I. — UTRUM IN LEGE VETERI CONTINEATUR SOLUM UNUM PRÆCEPTUM.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in lege veteri non contineatur nisi unum præceptum. Lex enim nihil aliud est quam præceptum, ut supra habitum est (quæst. XC, art. 2 et 3). Sed lex vetus est una. Ergo non continet nisi unum præceptum.

2. Præterea, Apostolus dicit [4]: *Si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur:* " *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* " Sed istud mandatum est unum. Ergo lex vetus non continet nisi unum mandatum.

3. Præterea, Matth. VII, 12 dicitur: *Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis; hæc est enim lex et prophetæ.* Sed tota lex vetus continetur in lege et prophetis. Ergo lex vetus non habet nisi unum præceptum.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [5]: *Legem mandatorum decretis evacuans;* et loquitur de lege veteri, ut patet per Glossam Ambrosii ibidem. Ergo lex vetus continet in se multa mandata.

CONCLUSIO. — Unum tantum præceptum est veteris legis relatione ad unum legis finem, qui est charitas Dei et proximi; plura vero secundum diversitatem eorum quæ ad finem ordinantur.

Respondeo dicendum quod præceptum legis, cum sit obligatorium, est de aliquo quod fieri debet. Quod autem aliquid debeat fieri, hoc provenit ex necessitate alicujus finis. Unde manifestum est quod de ratione præcepti est quod importet ordinem ad finem, inquantum scilicet illud præcipitur quod est necessarium, vel expediens ad finem. Contingit autem ad unum finem multa esse necessaria, vel expedientia. Et secundum hoc possunt de diversis rebus dari diversa

præcepta, inquantum ordinantur ad unum finem. Unde dicendum est quod omnia præcepta legis veteris sunt unum secundum ordinem ad unum finem [1]; sunt tamen multa secundum diversitatem eorum quæ ordinantur ad illum finem [2].

Ad *primum* ergo dicendum, quod lex vetus dicitur esse una secundum ordinem ad finem unum; et tamen continet diversa præcepta secundum distinctionem eorum quæ ordinantur ad finem; sicut etiam ars ædificativa est una secundum unitatem finis, quia tendit ad ædificationem domus; tamen continet diversa præcepta secundum diversos actus ad hoc ordinatos.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Apostolus dicit [3], *finis præcepti charitas est;* ad hoc enim omnis lex tendit ut amicitiam constituat vel hominum ad invicem, vel hominis ad Deum. Et ideo tota lex impletur in hoc uno mandato: *Diliges proximum tuum sicut teipsum,* sicut in quodam fine mandatorum omnium. In dilectione enim proximi includitur etiam Dei dilectio, quando proximus diligitur propter Deum. Unde Apostolus hoc unum præceptum posuit pro duobus, quæ sunt de dilectione Dei et proximi, de quibus dicit Dominus [4]: *In his duobus mandatis pendet omnis lex et prophetæ.*

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dicitur [5], " amicabilia quæ sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quæ sunt homini ad seipsum, „ dum scilicet homo ita se habet ad alterum sicut ad se. Et ideo in hoc quod dicitur: *Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis,* explicatur quædam regula dilectionis proximi, quæ etiam implicite continetur in hoc quod dicitur Matth. XIX, 19: *Diliges proximum tuum sicut teipsum;* unde est quædam explicatio istius mandati.

ART. II. — UTRUM LEX VETUS CONTINEAT PRÆCEPTA MORALIA [6].

De his etiam supra, quæst. XCVIII, art. 5 corp. et infra, præs. quæst. art. 3 ad 2, et art. 4 corp. et Psal. XVIII, com. 7, 8, 9.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non contineat præcepta moralia. Lex enim vetus distinguitur a lege naturæ, ut supra habitum est (quæst. XCI, art. 4, et quæst. XCVIII, art. 5). Sed præcepta moralia pertinent ad legem naturæ. Ergo non pertinent ad legem veterem.

2. Præterea, ibi subvenire debuit homini lex divina, ubi deficit ratio humana; sicut patet in his quæ ad fidem pertinent, quæ sunt supra rationem. Sed ad præcepta moralia ratio hominis sufficere videtur. Ergo præcepta moralia non sunt de lege veteri, quæ est lex divina.

3. Præterea, lex vetus dicitur *littera occidens,* ut patet I. Corinth. III. Sed præcepta moralia non occidunt, sed vivificant, secundum illud Ps. CXVIII, 93: *In æternum non obliviscar justificationes tuas, quia in ipsis vivificasti me.* Ergo præcepta moralia non pertinent ad veterem legem.

Sed *contrà* est quod dicitur Eccli. XVII, vers. 9: *Addidit illis legis disciplinam, et legem vitæ hæreditavit eos.* Disciplina autem pertinet ad mores; dicit enim Glossa ordin. [7]: " Disciplina est eruditio morum per difficilia. „ Ergo lex a Deo data præcepta moralia continebat.

CONCLUSIO. — Oportuit in veteri lege ad populi sanctificationem dari de virtutum actibus præcepta, et hæc sunt præcepta moralia.

Respondeo dicendum quod lex vetus continebat præcepta quædam moralia, ut patet Exod. XX: *Non occides: Non furtum facies.* Et hoc rationabiliter; nam sicut intentio principalis legis humanæ est ut faciat amicitiam hominum ad invicem, ita intentio divinæ legis est ut constituat principaliter amicitiam hominis ad Deum. Cum autem similitudo sit ratio amoris, secundum illud Eccli. XIII, 19: *Omne animal diligit simile sibi;* impossibile est esse amicitiam hominis ad Deum, qui est optimus, nisi homines efficiantur boni. Unde dicitur Levit. XIX, 2: *Sancti eritis, quoniam ego sanctus sum.* Bonitas autem hominis est virtus, " quæ facit bonum habentem. „ Et ideo oportuit præcepta legis veteris etiam de actibus virtutum dari; et hæc sunt moralia legis præcepta.

(1) Finis illius legis erat beatitudo ad quam ducit charitas

(2) Hæc præceptorum diversitas a S. Doctore ad tria genera reducitur: nempe moralia, cæremonialia et judicialia.

(3) I. Tim. I.

(4) Matth. XXII, 40.

(5) Ethic. lib. IX, cap. 8, parum a princ.

(6) Præcepta moralia, ut ait ipse S. Doctor, sunt de illis *quæ secundum se ad bonos mores pertinent* (quæst. C, art. 1).

(7) Hebr. XII, super illud: *Omnis disciplina,* etc.

Ad *primum* ergo dicendum, quod lex vetus distinguitur a lege naturæ, non tanquam ab ea omnino aliena, sed tanquam ei aliquid superadderis. Sicut enim gratia præsupponit naturam, ita oportet quod lex divina præsupponat legem naturalem.

Ad *secundum* dicendum, quod legi divinæ conveniens erat ut non solum provideret homini in his ad quæ ratio non potest, sed etiam in his circa quæ contingit rationem hominis impediri. Ratio autem hominis circa præcepta moralia quantum ad ipsa communissima præcepta legis naturæ non poterat errare in universali; sed tamen propter consuetudinem peccandi obscurabatur in particularibus agendis. Circa alia vero præcepta moralia, quæ sunt quasi conclusiones deductæ ex communibus principiis legis naturæ, multorum ratio oberrabat, ita ut quædam quæ sunt secundum se mala, ratio multorum licita judicaret. Unde oportuit contra utrumque defectum homini subveniri per auctoritatem legis divinæ; sicut etiam inter credenda nobis proponuntur non solum ea ad quæ ratio attingere non potest (ut Deum esse trinum), sed etiam ea ad quæ ratio recta pertingere potest (ut Deum esse unum), ad excludendum rationis humanæ errorem, qui accidebat in multis [1].

Ad *tertium* dicendum quod, sicut Augustinus probat [2], etiam littera legis quantum ad præcepta moralia occidere dicitur occasionaliter, inquantum scilicet præcipit quod bonum est, non præbens auxilium gratiæ ad implendum.

ART. III. — UTRUM LEX VETUS CONTINEAT PRÆCEPTA CÆREMONIALIA PRÆTER MORALIA [3].

De his etiam infra, art. 4 et 5 corp. et quæst. CI, art. 1, 2 et 4 corp. et quæst. CIII, art 3 corp. et ad 3, et quæst. CIV, art. 4, et 2 2, quæst. XXII, art. 1 ad 2, et quol. II, art. 3 corp. et quol. IV, art. 13 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non contineat præcepta cæremonialia præter moralia. Omnis enim lex quæ hominibus datur, est directiva humanorum actuum. Actus autem humani *morales* dicuntur, ut supra dictum est (quæst. 1, art. 3). Ergo videtur quod in lege veteri hominibus data non debeant contineri nisi præcepta moralia.

2. Præterea, præcepta quæ dicuntur cæremonialia, videntur ad divinum cultum pertinere. Sed divinus cultus est actus virtutis, scilicet religionis, quæ, ut Tullius dicit in sua Rhet. [4], " divinæ naturæ cultum cæremoniamque affert. " Cum igitur præcepta moralia sint de actibus virtutum, ut dictum est (art. præc.), videtur quod præcepta cæremonialia non sint distinguenda a moralibus.

3. Præterea, præcepta cæremonialia esse videntur quæ figurative aliquid significant. Sed, sicut Augustinus dicit [5], " verba inter homines obtinuerunt principatum significandi. " Ergo nulla necessitas fuit ut in lege continerentur præcepta cæremonialia de aliquibus actibus figurativis.

Sed *contra* est quod dicitur Deuter. IV, vers. 13: *Decem verba, quæ scripsit in duabus tabulis lapideis, mihique mandavit in illo tempore ut docerem vos cæremonias, et judicia, quæ facere deberetis.* Sed decem præcepta legis sunt moralia. Ergo præter præcepta moralia sunt etiam alia præcepta cæremonialia.

CONCLUSIO. — Cum per veterem legem ordinaretur homo in Deum, quod fit non solum interioribus sed et exterioribus actibus, necessarium fuit in eo dari præter moralia, alia cæremonialia præcepta, quibus Deo debitus exhiberetur cultus.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), lex divina principaliter institnitnr ad ordinandum homines ad Deum; lex autem humana principaliter ad ordinandum homines ad invicem. Et ideo leges humanæ non curaverunt aliquid instituere de cultu divino, nisi in ordine ad bonum commune hominum: et propter hoc etiam multa confinxernnt circa res divinas, secundum quod videbatur eis expediens ad informandos mores hominum, sicut patet in ritu gentilium. Sed lex divina e converso homines ad invicem ordinavit, se-

(1) Hanc doctrinam constanter tradit D. Thomas (part. I, quæst. 1, art. 1, et 2 2, quæst. II, art. 4, et Cont. gent. lib. I, cap. 4).
(2) Lib. De spiritu et littera, cap. 14.
(3) Præcepta cæremonialia dicuntur quæ præscribunt cæremonias, hoc est, opera quædam externa quibus Deus sit peculiariter excolendus.
(4) De invent. lib. II, aliquant. ante fin.
(5) De doctr. chr. lib. II, cap. 3 et 14.

cundum quod conveniebat ordini qui est in Deum, quem principaliter intendebat. Ordinatur autem homo in Deum non solum per interiores actus mentis, qui sunt credere, sperare et amare, sed etiam per quædam exteriora opera, quibus homo divinam servitutem profitetur; et ista opera dicuntur ad cultum Dei pertinere: qui quidem cultus cæremonia vocatur, quasi *munia,* id est, dona *Cereris*, quæ dicebatur Dea frugum, eo quod primo [1] ex frugibus oblationes Deo offerebantur; sive, ut Maximus Valerius refert [2], nomen cæremoniæ introductum est ad significandum cultum divinum apud Latinos, a quodam oppido juxta Romam, quod *Cære* vocabatur, eo quod Roma capta a Gallis, illic sacra Romanorum oblata sunt et reverentissime habita [3]. Sic igitur illa præcepta quæ in lege pertinent ad cultum Dei, specialiter cæremonialia dicuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod humani actus se extendunt etiam ad cultum divinum; et ideo etiam de his continet præcepta lex vetus hominibus data.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XCIV, art. 4), præcepta legis naturæ communia sunt, et indigent determinatione. Determinantur autem et per legem humanam, et per legem divinam. Et sicut ipsæ determinationes quæ fiunt per legem humanam, non dicuntur esse de lege naturæ, sed de jure positivo; ita ipsæ determinationes præceptorum legis naturæ quæ fiunt per legem divinam, distinguuntur a præceptis moralibus, quæ pertinent ad legem naturæ. Colere ergo Deum, cum sit actus virtutis, pertinet ad præceptum morale; sed determinatio hujus præcepti, ut scilicet colatur talibus hostiis et talibus muneribus, hoc pertinet ad præcepta cæremonialia; et ideo præcepta cæremonialia distinguuntur a præceptis moralibus.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Dionysius dicit [4], " divina hominibus manifestari non possunt nisi sub aliquibus similitudinibus sensibilibus. „ Ipsæ autem similitudines magis movent animum, quando non solum verbo exprimuntur, sed etiam sensui offeruntur. Et ideo divina traduntur in Scripturis non solum per similitudines verbo expressas, sicut patet in metaphoricis locutionibus, sed etiam per similitudines rerum, quæ visui proponuntur, quod pertinet ad præcepta cæremonialia.

(1) Al. *prima;* item, *primæ.*
(2) Lib. I, cap. 1, num. 10.
(3) Alii existimant cæremoniam a *carendo* dictam; ita Aulus Gellius (Noctium Attic. lib. IV, cap. 9) et August. (Retract. lib. II, cap. 37); quod vulgus a cæremoniis tanquam rebus sacris deberet abstinere, iisque carere.

ART. IV. — UTRUM PRÆTER PRÆCEPTA MORALIA ET CÆREMONIALIA, SINT ETIAM PRÆCEPTA JUDICIALIA [5].

De his etiam infra, art 5 corp. et qu. CI, art. 1 corp. et quæst. CIII, art. 1 corp. et quæst. CIV, art. 1, et 2 2, quæst. LXXVII, art. 1 corp. et quæst. CXXII, art. 1 ad 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 128, et quol. II, art. 8 corp. et quol. IV, art. 1 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod præter præcepta moralia et cæremonialia, non sint aliqua præcepta judicialia in veteri lege. Dicit enim Augustinus contra Faustum [6], quod " in lege veteri sunt præcepta vitæ agendæ, et præcepta vitæ significandæ. „ Sed præcepta vitæ agendæ sunt moralia. præcepta autem vitæ significandæ sunt cæremonialia. Ergo præter hæc duo genera præceptorum non sunt ponenda in lege alia præcepta judicialia.

2. Præterea, super illud Psalmi CXVIII: *A judiciis tuis non declinavi,* dicit Glossa ord. Cassiod.: " Id est, ab his quæ constituisti regulam vivendi. „ Sed regula vivendi pertinet ad præcepta moralia. Ergo præcepta judicialia non sunt distinguenda a moralibus.

3. Præterea, judicium videtur esse actus justitiæ, secundum illud Ps. XCIII, vers. 15: *Quoadusque justitia convertatur in judicium.* Sed actus justitiæ, sicut et actus cæterarum virtutum, pertinet ad præcepta moralia. Ergo præcepta moralia includunt in se judicialia; et sic non debent ab eis distingui.

Sed *contra* est quod dicitur Deut. VI, 1: *Hæc sunt præcepta et cæremoniæ, atque judicia.* Præcepta autem antonomastice dicuntur moralia. Ergo præter præcepta moralia et cæremonialia, sunt etiam judicialia.

CONCLUSIO. — Præter moralia et cæremonialia legis præcepta, superaddita sunt judicialia, veluti quædam ju-

(4) De cæl. hier. cap. 4, post med.
(5) Præcepta judicialia dicuntur quæ determinant certum modum justitiæ inter homines servandæ.
(6) Lib. VI, cap. 2 et lib. X, cap. 2, et lib. XIX, cap. 18.

stitiæ inter homines servandæ determinationes

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 2 et 3 hujus quæst.), ad legem divinam pertinet ut ordinet homines ad invicem et ad Deum. Utrumque autem horum in communi quidem pertinet ad dictamen legis naturæ, ad quod referuntur moralia præcepta; sed oportet quod determinetur utrumque per legem divinam vel humanam; quia principia naturaliter nota sunt communia tam in speculativis, quam in activis. Sicut igitur determinatio communis præcepti de cultu divino fit per præcepta cæremonialia, sic et determinatio communis præcepti de justitia observanda inter homines determinatur per præcepta judicialia. Et secundum hoc oportet tria præcepta legis veteris ponere: scilicet *moralia*, quæ sunt de dictamine legis naturæ; *cæremonialia*, quæ sunt determinationes cultus divini; et *judicialia*, quæ sunt determinationes justitiæ inter homines observandæ. Unde cum Apostolus [1] dixisset quod *lex est sancta*, subjungit quod *mandatum est justum, et bonum, et sanctum: justum* quidem quantum ad judicialia; *sanctum* quantum ad cæremonialia (nam sanctum dicitur quod est Deo dicatum); *bonum*, id est, honestum, quantum ad moralia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod tam præcepta moralia quam etiam judicialia pertinent ad directionem vitæ humanæ; et ideo utraque continentur sub uno membro illorum quæ ponit Augustinus, scilicet sub præceptis vitæ agendæ.

Ad *secundum* dicendum, quod *judicium* significat executionem justitiæ; quæ quidem est secundum applicationem rationis ad aliqua particularia determinate. Unde præcepta judicialia communicant in aliquo cum moralibus, inquantum scilicet a ratione derivantur; et in aliquo cum cæremonialibus, inquantum scilicet sunt quædam determinationes communium præceptorum. Et ideo quandoque sub judiciis comprehenduntur præcepta judicialia et moralia, sicut dicitur Deuter. v, 1: *Audi, Israel, cæremonias atque judicia*; quandoque vero judicialia et cæremonialia, sicut dicitur Lev. xviii, 4: *Facietis judicia mea, et præcepta mea servabitis:* ubi *præcepta* ad moralia referuntur, *judicia* vero ad judicialia et cæremonialia.

Ad *tertium* dicendum, quod actus justitiæ in generali pertinet ad præcepta moralia; sed determinatio ejus in speciali pertinet ad præcepta judicialia.

ART. V. — UTRUM ALIQUA ALIA PRÆCEPTA CONTINEANTUR IN LEGE VETERI, PRÆTER MORALIA, JUDICIALIA ET CÆREMONIALIA

Dehis etiam sup., art. 4 corp., et quol. 2, art. 8 corp., et Gal. v, lect. 3, et Hebr. vii, lect. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod aliqua alia præcepta contineantur in lege veteri, præter moralia, judicialia et cæremonialia. Judicialia enim præcepta pertinent ad actum justitiæ, quæ est hominis ad hominem; cæremonialia vero pertinent ad actum religionis, qua Deus colitur. Sed præter has sunt multæ aliæ virtutes, scilicet temperantia, fortitudo, liberalitas et aliæ plures, ut supra dictum est (quæst. lx, art. 5). Ergo præter prædicta oportet plura alia in lege veteri contineri.

2. Præterea, Deut. xi, 1 dicitur: *Ama Dominum Deum tuum, et observa ejus præcepta, et cæremonias, et judicia, atque mandata.* Sed *præcepta* pertinent ad *moralia*, ut dictum est (art. præc.). Ergo præter moralia, judicialia et cæremonialia, adhuc alia continentur in lege, quæ dicuntur *mandata.*

3. Præterea, Deut. vi, 17 dicitur: *Custodi præcepta Domini Dei tui, et testimonia, et cæremonias quas tibi præcepi.* Ergo præter omnia præcepta adhuc in lege *testimonia* continentur.

4. Præterea Psalm. cxviii, 93 dicitur: *In æternum non obliviscar justificationes tuas:* Glossa interl.: *Id est, legem.* Ergo præcepta legis veteris non solum sunt moralia, cæremonialia et judicialia, sed etiam *justificationes.*

Sed *contra* est quod dicitur Deut. vi, 1: *Hæc sunt præcepta, cæremoniæ, atque judicia, quæ mandavit Dominus Deus vobis;* et hæc ponuntur in principio legis. Ergo omnia præcepta legis sub his comprehenduntur.

CONCLUSIO. — Quævis legis præcepta vel moralia, vel cæremonialia, vel judicialia sunt: si qua vero alia in ea reperiantur, ad hæc reducuntur, vel ad præceptorum observationem spectant.

Respondeo dicendum quod in lege ponuntur aliqua tanquam præcepta, aliqua vero tanquam ad præceptorum

[1] Rom. vii.

impletionem ordinata. Præcepta quidem sunt de his quæ sunt agenda; ad quorum impletionem ex duobus homo inducitur, scilicet ex auctoritate præcipientis, et ex utilitate impletionis; quæ quidem est consecutio alicujus boni utilis, delectabilis, vel honesti; aut fuga alicujus mali contrarii. Oportuit igitur in veteri lege proponi quædam quæ auctoritatem Dei præcipientis indicarent, sicut illud Deuteronomii VI, 4: *Audi, Israel: Dominus Deus tuus Deus unus est;* et illud Genes. I, 1: *In principio creavit Deus cœlum et terram.* Et hujusmodi dicuntur *testimonia.* Oportuit etiam quod in lege proponerentur quædam præmia observantibus legem, et pœnæ transgredientibus, ut patet Deut. XXVIII, 1: *Si audieris vocem Domini Dei tui... faciet te excelsiorem cunctis gentibus,* etc. Et hujusmodi dicuntur *justificationes,* secundum quod Deus aliquos juste punit vel præmiat. Ipsa autem agenda sub præcepto non cadunt, nisi inquantum habent aliquam debiti rationem. Est autem duplex debitum: unum quidem secundum regulam rationis; aliud autem secundum regulam legis determinantis: sicut Philosophus [1] distinguit duplex justum, scilicet morale et legale. Debitum autem morale est duplex: dictat enim ratio aliquid faciendum vel tanquam necessarium, sine quo non potest esse ordo virtutis, vel tanquam utile ad hoc quod ordo virtutis melius conservetur; et secundum hoc quædam moralium præcise præcipiuntur vel prohibentur in lege, sicut: *Non occides: Non furtum facies;* et hæc proprie dicuntur *præcepta.* Quædam vero præcipiuntur vel prohibentur, non quasi præcise debita, sed propter melius; et ista possunt dici *mandata,* quia quamdam inductionem habent et persuasionem [2], sicut illud Exod. XXII, 26: *Si pignus acceperis vestimentum a proximo tuo, ante solis occasum reddas ei,* et aliqua similia. Unde Hieronymus dicit [3], quod " in præceptis est justitia. in mandatis vero charitas. „ Debitum autem ex determinatione legis in rebus quidem humanis pertinet ad judicialia, in rebus autem divinis ad cæremonialia. Quamvis etiam ea quæ pertinent ad pœnam vel præmia, dici possint *testimonia,* inquantum sunt protestationes quædam divinæ justitiæ. Omnia vero præcepta legis possunt dici *justificationes,* inquantum sunt quædam executiones legalis justitiæ. Possunt etiam aliter mandata a præceptis distingui, ut *præcepta* dicantur quæ Deus per seipsum jussit, *mandata* autem quæ per alios mandavit, ut ipsum nomen sonare videtur [4]. Ex quibus omnibus apparet quod omnia legis præcepta continentur sub moralibus, cæremonialibus et judicialibus; alia vero non habent rationem præceptorum, sed ordinantur ad præceptorum observationem, ut dictum est (hic supra).

Ad *primum* ergo dicendum, quod sola justitia inter alias virtutes importat rationem debiti; et ideo moralia intantum sunt lege determinabilia, inquantum pertinent ad justitiam, cujus etiam quædam pars est religio, ut Tullius dicit [5]. Unde justum legale non potest esse aliquod præter cæremonialia et judicialia præcepta.

Ad alia patet responsio per ea quæ dicta sunt (in corp. art.).

ART. VI. — UTRUM LEX VETUS DEBUERIT INDUCERE AD OBSERVANTIAM PRÆCEPTORUM PER TEMPORALES PROMISSIONES ET COMMINATIONES.

De his etiam supra, quæst. XCI, art. 5 corp. et infra, quæst. CVII, art. 1 ad 2, et Sent. III, dist. 4, art. 2 corp. et art. 4; et Rom. VIII, lect. 3, et cap. 10, et II. Cor. XI, lect 6.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non debuerit inducere ad observantiam præceptorum per temporales promissiones et comminationes. Intentio enim legis divinæ est ut homines Deo subdat per timorem et amorem; unde dicitur Deut. X, 12: *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum, et ambules in viis ejus, et diligas eum?* Sed cupiditas rerum temporalium abducit a Deo; dicit enim Augustinus [6], quod " venenum charitatis est cupiditas. „ Ergo promis-

(1) Eth. lib. V, cap. 7. (2) Ut consilia.
(3) Princ. proœm in Marc. et hab. in Glossa.
(4) Observandum tamen est, ait Sylvius, quod sicut lex variis vocibus appellata invenitur; ita non raro voces jam dictæ confundantur et una pro alteris ponatur: quorum imo in Ps. CXVIII decem sunt diversa vocabula, quorum unum in singulis versibus (si 122 excipias) requiritur; quæ omnia legem significant vel præceptum: hæc nimirum, *lex, mandata, testimonia, justificationes, viæ, sententiæ, judicia, sermones, eloquia, verba.*
(5) De inventione, lib. II, aliquant. ante fin.
(6) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 36, circa princ.

siones et comminationes temporales videntur contrariari intentioni legislatoris: quod legem reprobabilem facit, ut patet per Philosophum [1].

2. Præterea, lex divina est excellentior quam lex humana. Videmus autem in scientiis quod quanto aliqua est altior, tanto per altiora media procedit. Ergo cum lex humana procedat ad inducendum homines per temporales comminationes et promissiones, lex divina non debuit ex his procedere, sed per aliqua majora.

3. Præterea, id non potest esse præmium justitiæ, vel pœna culpæ, quod æqualiter evenit et bonis et malis. Sed, sicut dicitur Eccle. IX, 2, *Universa æque eveniunt justo et impio, bono et malo, mundo et immundo, immolanti victimas et sacrificia contemnenti.* Ergo temporalia bona vel mala non convenienter ponuntur ut pœnæ vel præmia mandatorum legis divinæ.

Sed *contra* est quod dicitur Isa. I, 19: *Si volucritis, et audieritis me, bona terræ comedetis: quod si nolueritis, et me ad iracundiam provocaveritis, gladius devorabit vos.*

CONCLUSIO. — Congruit veteri legi, ut per temporales promissiones et comminationes manuduceret homines ad Deum, qui temporalibus et terrenis affecti erant.

Respondeo dicendum quod, sicut in scientiis speculativis inducuntur homines ad assentiendum conclusionibus per media syllogistica; ita etiam in quibuslibet legibus homines inducuntur ad observantias præceptorum per pœnas et præmia. Videmus autem in scientiis speculativis quod media proponuntur auditori secundum ejus conditionem. Unde sicut oportet ordinate in scientiis procedere, ut ex notioribus disciplina incipiat; ita etiam oportet, qui vult inducere hominem ad observantiam præceptorum, ut ex illis eum movere incipiat quæ sunt in ejus affectu; sicut pueri provocantur ad aliquid faciendum aliquibus puerilibus munusculis. Dictum est autem supra (quæst. XCVIII, art. 1, 2 et 3), quod lex vetus disponebat ad Christum, sicut imperfectum ad perfectum; unde dabatur populo adhuc imperfecto in comparatione ad perfectionem, quæ erat futura per Christum; et ideo populus ille comparatur puero sub pædagogo existenti, ut patet Galat. III. Perfectio autem hominis est ut contemptis temporalibus, spiritualibus inhæreat, ut patet per illud quod Apostolus dicit [2]: *Quæ quidem retro sunt obliviscens, ad ea quæ priora sunt me extendo.... Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus.* Imperfectorum autem est quod temporalia bona desiderent, in ordine tamen ad Deum; perversorum autem est quod in temporalibus bonis finem constituant. Unde legi veteri conveniebat ut per temporalia quæ erant in affectu hominum imperfectorum, manuduceret homines ad Deum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod cupiditas, qua homo constituit finem in temporalibus bonis, est charitatis venenum; sed consecutio temporalium bonorum, quæ homo desiderat in ordine ad Deum, est quædam via inducens imperfectos ad Dei amorem, secundum illud Psalmi XLVIII, 19: *Confitebitur tibi, cum benefeceris illi.*

Ad *secundum* dicendum, quod lex humana inducit homines ex temporalibus præmiis vel pœnis per homines inducendis; lex vero divina ex præmiis vel pœnis exhibendis per Deum; et in hoc procedit per media altiora.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut patet historias veteris Testamenti revolventi, communis status populi semper sub lege in prosperitate fuit, quamdiu legem observabant; et statim declinantes a præceptis legis divinæ, in multas adversitates incidebant. Sed aliquæ personæ particulares etiam justitiam legis observantes in aliquas adversitates incidebant, vel quia jam erant spirituales effecti, ut per hoc magis ab affectu temporalium abstraherentur, et eorum virtus probata redderetur; aut quia opera legis exterius implentes, cor totum habebant in temporalibus defixum, et a Deo elongatum, secundum quod dicitur Isai. XXIX, vers. 13: *Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me* [3].

(1) Polit. lib. II, Implic. cap. 7.
(2) Philip. III, 13.
(3) Sic refertur Matth. XV, 8. at loc. cit. apud Isaiam hic est: *Appropinquat populus iste ore suo, et labiis suis glorificat me; cor autem ejus longe est a me.*

QUÆSTIO C.

DE PRÆCEPTIS MORALIBUS VETERIS LEGIS, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de singulis generibus præceptorum veteris legis, et primo de præceptis moralibus; secundo de cæremonialibus; tertio de judicialibus. — Circa primum quæruntur duodecim: 1. Utrum omnia præcepta veteris legis sint de lege naturæ. — 2. Utrum præcepta moralia veteris legis sint de actibus omnium virtutum. — 3. Utrum omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta decalogi. — 4. De distinctione præceptorum decalogi. — 5. De numero eorum. — 6. De ordine. — 7. De modo tradendi ipsa. — 8. Utrum sint dispensabilia. — 9. Utrum modus observandi virtutem cadat sub præcepto. — 10. Utrum modus charitatis cadat sub præcepto. — 11. De distinctione aliorum præceptorum moralium. — 12. Utrum præcepta moralia veteris legis justificent.

ART. I. — UTRUM OMNIA PRÆCEPTA MORALIA PERTINEANT AD LEGEM NATURÆ.

De his etiam supra, quæst. XLIX, art. 3 ad 2, et art. 4 corp. et infra, quæst. CIV, art. 1 corp. et Marc. XIII, com. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ. Dicitur enim Eccli. XVII, 9: *Addidit illis disciplinam, et legem vitæ hæreditavit illos.* Sed disciplina dividitur contra legem naturæ, eo quod lex naturalis non addiscitur, sed ex naturali instinctu habetur. Ergo non omnia præcepta moralia sunt de lege naturæ.

2. Præterea, lex divina perfectior est quam lex humana. Sed lex humana superaddit aliqua ad bonos mores pertinentia, his quæ sunt de lege naturæ; quod patet ex hoc quod lex naturæ est eadem apud omnes; hujusmodi autem morum instituta sunt diversa apud diversos. Ergo multo fortius divina lex aliqua ad bonos mores pertinentia debuit addere supra legem naturæ.

3. Præterea, sicut ratio naturalis inducit ad aliquos bonos mores, ita et fides; unde etiam dicitur Galat. v, 6, quod *fides per dilectionem operatur.* Sed fides non continetur sub lege naturæ; quia ea quæ sunt fidei, sunt supra rationem naturalem. Ergo non omnia præcepta moralia legis divinæ pertinent ad legem naturæ.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [1], quod *gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt;* quod oportet intelligi de his quæ pertinent ad bonos mores. Ergo omnia moralia præcepta legis sunt de lege naturæ.

CONCLUSIO. — Præcepta moralia, cum de his sint quæ, quatenus ad bonos mores pertinent, humanæ rationi conveniunt, cujus judicium a ratione naturali aliquo modo derivatur; necesse est illa omnia ad legem naturæ aliquo modo pertinere.

Respondeo dicendum quod præcepta moralia a cæremonialibus et judicialibus sunt distincta. Moralia enim sunt de illis quæ secundum se ad bonos mores pertinent. Cum autem humani mores dicantur in ordine ad rationem, quæ est proprium principium humanorum actuum, illi mores dicuntur boni, qui rationi congruunt; mali autem qui a ratione discordant. Sicut autem omne judicium rationis speculativæ procedit a naturali cognitione primorum principiorum; ita etiam omne judicium rationis practicæ procedit ex quibusdam principiis naturaliter cognitis, ut supra dictum est (quæst. XCIV, art. 2 et 4), ex quibus diversimode procedi potest ad judicandum de diversis. Quædam enim sunt in humanis actibus adeo explicita, quod statim cum modica consideratione possunt approbari vel reprobari per illa communia et prima principia. Quædam vero sunt ad quorum judicium requiritur multa consideratio diversarum circumstantiarum, quas considerare diligenter non est cujuslibet, sed sapientum; sicut considerare particulares conclusiones scientiarum non pertinet ad omnes, sed ad solos philosophos. Quædam vero sunt ad quæ dijudicanda indiget homo adjuvari per instructionem divinam, sicut est circa credenda. Sic igitur patet quod cum moralia præcepta sint de his quæ pertinent ad bonos mores, hæc autem sunt quæ rationi conveniunt, omne autem rationis humanæ judicium aliqualiter a naturali ratione derivatur; necesse est quod omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ, sed diversimode. Quædam enim sunt quæ statim per se ratio naturalis cujuslibet hominis dijudicat esse facienda vel non facienda; sicut: *Honora patrem tuum, et matrem,* et: *Non occides; non furtum facies;* et hujusmodi sunt

(1) Rom. II, 14.

absolute de lege naturæ. Quædam vero sunt quæ subtiliori consideratione rationis a sapientibus judicantur esse observanda; et ista sic sunt de lege naturæ, ut tamen indigeant disciplina, qua minores a sapientibus instruantur, sicut illud: *Coram cano capite consurge, et honora personam senis,* et alia hujusmodi. Quædam vero sunt ad quæ judicanda ratio humana indiget instructione divina [1], per quam erudimur de divinis; sicut est illud: *Non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem; non assumes nomen Dei tui in vanum.*

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. II. — UTRUM PRÆCEPTA MORALIA LEGIS SINT DE OMNIBUS ACTIBUS VIRTUTUM [2].

De his etiam supra, quæst. XLIX, art. 3 ad 2, et art. 4 corp. et infra, quæst. CIV, art. 1 corp., et Matth. XXIII, co. 2

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta moralia legis non sint de omnibus actibus virtutum. Observatio enim præceptorum veteris legis *justificatio* nominatur, secundum illud Psalmi CXVIII, 8: *Justificationes tuas custodiam.* Sed justificatio est executio justitiæ. Ergo præcepta moralia non sunt nisi de actibus justitiæ.

2. Præterea, id quod cadit sub præcepto, habet rationem debiti. Sed ratio debiti non pertinet ad alias virtutes, nisi ad solam justitiam, cujus proprius actus est reddere unicuique debitum. Ergo præcepta legis moralia non sunt de actibus aliarum virtutum, sed solum de actibus justitiæ.

3. Præterea, omnis lex ponitur propter bonum commune, ut dicit Isidorus [3]. Sed inter virtutes sola justitia respicit bonum commune, ut Philosophus dicit [4]. Ergo præcepta moralia sunt solum de actibus justitiæ.

Sed *contrà* est quod Ambrosius dicit [5], quod " peccatum est transgressio legis divinæ, et cælestium inobedientia mandatorum. „ Sed peccata contrariantur omnibus actibus virtutum. Ergo lex divina habet ordinare de actibus omnium virtutum.

CONCLUSIO. — Moralia præcepta, cum ordinent rationem humanam ad Deum, cumque per omnium virtutum actus id contingat, sunt de omnium virtutum actibus; licet quædam sine quibus ordo virtutis potest observari, sub consilii admonitione tantummodo cadant.

Respondeo dicendum quod, cum præcepta legis ordinentur ad bonum commune, sicut supra habitum est (quæst. XC, art. 2), necesse est quod præcepta legis diversificentur secundum diversos modos communitatum. Unde Philosophus [6] docet quod alias leges oportet statuere in civitate quæ regitur a rege, et alias in ea quæ regitur per populum vel per aliquos potentes de civitate. Est autem alius modus communitatis ad quam ordinatur lex humana, et ad quam ordinatur lex divina. Lex enim humana ordinatur ad communitatem civilem, quæ est hominum ad invicem. Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Hujusmodi autem communicatio pertinet ad rationem justitiæ, quæ est proprie directiva communitatis humanæ. Et ideo lex humana non proponit præcepta, nisi de actibus justitiæ [7]: et si præcipiat actus aliarum virtutum, hoc non est nisi inquantum assumunt rationem justitiæ, ut patet per Philosophum [8]. Sed communitas ad quam ordinat lex divina, est hominum ad Deum vel in præsenti, vel in futura vita. Et ideo lex divina præcepta proponit de omnibus illis per quæ homines bene ordinentur ad communicationem cum Deo. Homo autem Deo conjungitur ratione, sive mente, in qua est Dei imago; et ideo lex divina præcepta proponit de omnibus illis per quæ ratio hominis bene ordinata est. Hoc autem contingit per actus omnium virtutum. Nam virtutes intellectuales ordinant bene actus rationis in seipsis, virtutes

(1) Ea pertinent tamen ad legem naturæ, quatenus omne id dicitur juris naturæ, quod secundum se est rectæ rationi consentaneum, etiamsi fortasse non per lumen naturale innotescere possit.

(2) Hujus articuli sensus est an lex divina proponat præcepta moralia de actibus omnium virtutum.

(3) Etymolog. lib. v. cap. 21.

(4) Ethic. lib. v, cap. 1, et 2, et 11.

(5) Lib. De parad. cap. 8, ante med.

(6) Polit. lib. III, cap. 9, et lib. IV. cap. 1.

(7) Ac proinde cum varia virtutum genera lex humana jubet, semper ea imperat quatenus ad pacificam justamque reipublicæ gubernationem conducunt, pertinentque propterea ad justitiam saltem legalem.

(8) Ethic. lib. v, cap. 1. a med.

autem morales ordinant bene actus rationis circa interiores passiones et exteriores operationes. Et ideo manifestum est quod lex divina convenienter proponit præcepta de actibus omnium virtutum; ita tamen quod quædam sine quibus ordo virtutis, qui est ordo rationis, observari non potest, cadunt sub obligatione præcepti; quædam vero quæ pertinent ad bene esse virtutis perfectæ, cadunt sub admonitione consilii.

Ad *primum* ergo dicendum, quod adimpletio mandatorum legis, etiam quæ sunt de actibus aliarum virtutum, habet rationem justificationis, inquantum justum est ut homo obediat Deo, vel etiam inquantum justum est quod omnia quæ sunt hominis, rationi subdantur.

Ad *secundum* dicendum, quod justitia proprie dicta attendit debitum unius hominis ad alium; sed in omnibus aliis virtutibus attenditur debitum inferiorum virium ad rationem; et secundum rationem hujus debiti Philosophus assignat [1] quamdam justitiam metaphoricam.

Ad *tertium* patet responsio per ea quæ dicta sunt de diversitate communitatis.

ART. III. — UTRUM OMNIA PRÆCEPTA MORALIA VETERIS LEGIS REDUCANTUR AD DECEM PRÆCEPTA DECALOGI [2].

De his etiam infra, art. 2, et 2 2, quæst. CXXII, art. 6, et 9 ad 2, et Sent. III, dist. 37, art. 2, quæst. I corp. et IV, per tot., et De malo, quæst. XIV, art. 2 ad 14, et quol. VII, art. 17 ad 8.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta decalogi. Prima enim et principalia legis præcepta sunt: *Diliges Dominum Deum tuum*, et *Diliges proximum tuum*, ut habetur Matth. XXII, 37. Sed ista duo non continentur in præceptis decalogi. Ergo non omnia præcepta moralia continentur in præceptis decalogi.

2. Præterea, præcepta moralia non reducuntur ad præcepta cæremonialia, sed potius e converso. Sed inter præcepta decalogi est unum cæremoniale, scilicet. *Memento ut diem sabbati sanctifices.* Ergo omnia præcepta moralia non reducuntur ad præcepta decalogi.

3. Præterea, præcepta moralia sunt de omnibus actibus virtutum. Sed inter præcepta decalogi ponuntur sola præcepta pertinentia ad actus justitiæ, ut patet discurrenti per singula. Ergo præcepta decalogi non continent omnia præcepta moralia.

Sed *contra* est quod [3] dicit Glossa ordin., quod " Moyses decem præcepta proponens, postea per partes explicat. „ Ergo omnia præcepta legis sunt quædam partes præceptorum decalogi.

CONCLUSIO. — Omnia moralia legis præcepta ad decem decalogi aliqua ratione reduci possunt.

Respondeo dicendum quod præcepta decalogi ab aliis præceptis legis differunt in hoc quod præcepta decalogi per seipsum [4] Deus dicitur populo proposuisse; alia vero præcepta proposuit populo per Moysen. Illa ergo præcepta ad decalogum pertinent, quorum notitiam homo habet per seipsum a Deo. Hujusmodi vero sunt illa quæ statim ex principiis communibus primis cognosci possunt modica consideratione; et iterum illa quæ statim ex fide divinitus infusa innotescunt. Inter præcepta ergo decalogi non computantur duo genera præceptorum: illa scilicet quæ sunt prima et communia, quorum non oportet aliquam editionem esse, nisi quod sunt scripta in ratione naturali, quasi per se nota, sicut quod homo nulli debet malefacere, et alia hujusmodi; et iterum illa quæ per diligentem inquisitionem sapientum inveniuntur rationi convenire; hæc enim proveniunt a Deo ad populum mediante disciplina sapientum. Utraque tamen horum præceptorum continentur in præceptis decalogi, sed diversimode; nam illa quæ sunt prima et communia, continentur in eis sicut principia in conclusionibus proximis; illa vero quæ per sapientes cognoscuntur, continentur in eis e converso sicut conclusiones in principiis [5].

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa

(1) Ethic. lib. V, cap. ult.

(2) Decalogus aut *decem verba* nihil aliud est quam præcepta a Deo tradita, quæ fuerunt tabulis lapideis insculpta (Deut. IV).

(3) Matth. V, super illud: *Beati estis, cum maledixerint*, etc.

(4) Per seipsum, id est, per angelum Dei personam gerentem. dum alia præcepta fuerunt populo per Moysen promulgata. Alioquin hæc verba cum his quæ dicta sunt (quæst. XCVIII, art. 3) non constarent.

(5) Hinc Decalogus vocari potest omnium legum sive ecclesiasticarum, sive civilium summa et epitome, cum ex illo deducantur quæcumque uspiam legitime præcipiuntur.

duo præcepta sunt prima et communia præcepta legis naturæ, quæ sunt per se nota rationi humanæ vel per naturam, vel per fidem; et ideo omnia præcepta decalogi ad illa duo referuntur, sicut conclusiones ad principia communia.

Ad *secundum* dicendum, quod præceptum de observatione sabbati est secundum aliquid morale, inquantum scilicet per hoc præcipitur quod homo aliquo tempore vacet rebus divinis, secundum illud Psalm. XLV, 11: *Vacate, et videte, quoniam ego sum Deus;* et secundum hoc inter præcepta decalogi computatur; non autem quantum ad taxationem temporis, quia secundum hoc est cæremoniale.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio debiti in aliis virtutibus est magis latens quam in justitia; et ideo præcepta de actibus aliarum virtutum non sunt ita nota populo, sicut præcepta de actibus justitiæ; et propter hoc actus justitiæ specialiter cadunt sub præceptis decalogi, quæ sunt prima legis elementa.

ART. IV. — UTRUM PRÆCEPTA DECALOGI CONVENIENTER DISTINGUANTUR [1].

De his etiam infra, art. 5, et Sent. III, dist. 17, in exp. litt. princ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter præcepta decalogi distinguantur. Latria enim est alia virtus a fide. Sed præcepta dantur de actibus virtutum; et hoc quod dicitur in principio decalogi: *Non habebis deos alienos coram me,* pertinet ad fidem; quod autem subditur: *Non facies sculptile*, etc. pertinet ad latriam. Ergo duo sunt præcepta, et non unum, sicut Augustinus dicit [2].

2. Præterea, præcepta affirmativa in lege distinguuntur a negativis, sicut: *Honora patrem et matrem*, et: *Non occides.* Sed hoc quod dicitur: *Ego sum Dominus Deus tuus,* est affirmativum; quod autem subditur: *Non habebis deos alienos coram me,* est negativum. Ergo sunt duo præcepta, et non continentur sub uno, ut Augustinus ponit [3].

3. Præterea, Apostolus [4] dicit: *Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret: Non concupisces;* et sic videtur quoc hoc præceptum: *Non concupisces,* sit unum præceptum. Non ergo debuit distingui in duo.

Sed *contra* est auctoritas Augustini in Glossa super Exod. [5], ubi ponit tria præcepta pertinentia ad Deum, et septem ad proximum.

CONCLUSIO. — Præceptorum decalogi tria ad Deum hominem ordinant, septem vero reliqua ad proximum.

Respondeo dicendum quod præcepta decalogi diversimode a diversis distinguuntur: Hesychius enim Levit. XXVI [6] super illud: *Decem mulieres in uno clibano coquunt panes*, dicit præceptum de observatione sabbati non esse de decem præceptis; quia non est observandum secundum litteram secundum omne tempus. Distinguit tamen quatuor præcepta pertinentia ad Deum, ut primum sit: *Ego sum Dominus Deus tuus;* secundum sit: *Non habebis deos alienos coram me;* et sic etiam distinguit hæc duo Hieronymus Oseæ X, super illud: *Propter duas iniquitates tuas.* Tertium vero præceptum esse dicit: *Non facies tibi sculptile;* quartum vero: *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* Pertinentia vero ad proximum dicit esse sex; ut primum sit: *Honora patrem et matrem tuam;* secundum: *Non occides;* tertium: *Non mœchaberis;* quartum: *Non furtum facies;* quintum: *Non falsum testimonium dices;* sextum: *Non concupisces.* Sed primo hoc videtur inconveniens quod præceptum de observatione sabbati præceptis decalogi interponatur, si nullomodo ad decalogum pertineat. Secundo, quia cum scriptum sit Matth. VI, 24: *Nemo potest duobus dominis servire,* ejusdem rationis esse videtur, et sub eodem præcepto cadere: *Ego sum Dominus Deus tuus,* et: *Non habebis deos alienos.* Unde Origenes [7], distinguens etiam quatuor præcepta ordinantia ad Deum, ponit ista duo pro uno præcepto; secundum vero ponit: *Non facies sculptile*; tertium vero: *Non assumes nomen Dei tui in vanum;* quartum: *Memento ut diem sabbati sanctifices.* Alia vero sex ponit, sicut Hesychius. Sed quia facere sculptile vel similitudinem non est prohibitum nisi secundum hoc, ut non colantur pro diis (nam in tabernaculo Deus præcepit fieri imaginem Seraphim, ut dicitur Exod. XXV),

(1) Certum est decem præcepta Decalogi fuisse tabulis lapideis inscripta; sed non perinde certum est quodnam eorum fuerit primum, quodnam secundum et sic deinceps. Unde factum est ut diversæ hac de re sententiæ ortæ sint, quas B. Thomas hic refert ac discutit.

(2) Quæst. LXXI in Exod., a princ.
(3) Loc. cit (4) Rom. VII, 7.
(5) Loc. cit. (6) Lib. VII Comment. cap. 26.
(7) Hom. VIII in Exod.

convenientius Augustinus [1] ponit sub uno præcepto : *Non habebis deos alienos*, et : *Non facies sculptile.* Similiter etiam concupiscentia uxoris alienæ ad commixtionem pertinet ad *concupiscentiam carnis.* Concupiscentiæ autem aliarum rerum, quæ desiderantur ad possidendum, pertinent ad *concupiscentiam oculorum.* Unde etiam Augustinus [2] ponit duo præcepta de non concupiscendo rem alienam et uxorem alienam ; et sic ponit tria præcepta in ordine ad Deum, et septem in ordine ad proximum, et hoc melius est [3].

Ad *primum* ergo dicendum, quod latria non est nisi quædam protestatio fidei. Unde non sunt alia præcepta danda de latria, et alia de fide. Potius tamen sunt aliqua præcepta danda de latria quam de fide, quia præceptum fidei præsupponitur ad præcepta decalogi, sicut præceptum dilectionis. Sicut enim prima præcepta communia legis naturæ sunt per se nota habenti rationem naturalem, et promulgatione non indigent ; ita etiam et hoc quod est credere in Deum, est primum et per se notum ei qui habet fidem. *Accedentem enim ad Deum oportet credere quia est*, ut dicitur Hebr. XI, vers. 6. Et ideo non indiget alia promulgatione, nisi infusione fidei.

Ad *secundum* dicendum, quod præcepta affirmativa distinguuntur a negativis, quando unum non comprehenditur in alio ; sicut in honoratione parentum non includitur quod nullus homo occidatur, nec e converso ; et propter hoc dantur diversa præcepta super hoc. Sed quando affirmativum comprehenditur sub negativo, vel e converso, non dantur super hoc diversa præcepta ; sicut non datur aliud præceptum de hoc quod est : *Non furtum facies*, et de hoc quod est *conservare rem alienam*, vel *restituere eam ;* et eadem ratione non sunt diversa præcepta de credendo in Deum, et de hoc quod non credatur in alienos deos.

Ad *tertium* dicendum, quod omnis concupiscentia convenit in una communi ratione ; et ideo Apostolus singulariter de mandato concupiscendi loquitur. Quia tamen in speciali diversæ sunt rationes concupiscendi, ideo Augustinus [4] distinguit diversa præcepta de non concupiscendo ; differunt enim specie concupiscentiæ secundum diversitatem actionum vel concupiscibilium [5], ut Philosophus dicit [6].

(1) Loc. sup. cit. (2) Ibid.
(3) Sententiam hanc tradunt S. August. (Ep. 19, c. II, quæst. LXXI in Exod. lib. II cont. Faustum, cap. 4 et 7, conc. 1 in Ps XXXII), et B. Thomas (Sent. III, dist. 37, art. 2) et communiter alii qui post eos scripserunt.

ART. V. — UTRUM PRÆCEPTA DECALOGI CONVENIENTER ENUMERENTUR.

De his etiam Sent. III, dist. 37, art. 2, quæst. II, et Cont. gent. lib. III, cap. 120 fin. et 142.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter præcepta decalogi enumerentur. Peccatum enim, ut Ambrosius dicit [7], est " transgressio legis divinæ et cælestium inobedientia mandatorum. „ Sed peccata distinguuntur per hoc quod homo peccat vel in Deum, vel in proximum, vel in seipsum. Cum igitur in præceptis decalogi non ponantur aliqua præcepta ordinantia hominem ad seipsum, sed solum ordinantia ipsum ad Deum et proximum, videtur quod insufficiens sit enumeratio præceptorum decalogi.

2. Præterea, sicut ad cultum Dei pertinebat observatio sabbati, ita etiam observatio aliarum solemnitatum, et immolatio sacrificiorum. Sed inter præcepta decalogi est unum pertinens ad observantiam sabbati. Ergo etiam debent esse aliqua pertinentia ad alias solemnitates, et ad ritum sacrificiorum.

3. Præterea, sicut contra Deum peccare contingit perjurando, ita etiam blasphemando, vel alias contra doctrinam divinam mentiendo. Sed ponitur unum præceptum prohibens perjurium, cum dicitur : *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* Ergo peccatum blasphemiæ et falsæ doctrinæ debent aliquo præcepto decalogi prohiberi.

4. Præterea, sicut homo naturalem dilectionem habet ad parentes, ita etiam ad filios : mandatum etiam charitatis ad omnes proximos extenditur. Sed præcepta decalogi ordinantur ad charitatem, secundum illud I. Timoth. I, 5 : *Finis præcepti charitas est.* Ergo sicut ponitur quoddam præceptum pertinens ad parentes ; ita etiam debuerunt poni aliqua præcepta pertinentia ad filios et alios proximos.

(4) Loc. sup. cit.
(5) Hinc S. Joannes distinguit ipse *concupiscentiam carnis et concupiscentiam oculorum.*
(6) Ethic. lib. X, cap. 5.
(7) Lib. De parad. cap. 8 ante med.

5. Præterea, in quolibet genere peccati contingit peccare corde et opere. Sed in quibusdam generibus peccatorum, scilicet in furto et adulterio, scorsum prohibetur peccatum operis, cum dicitur: *Non mœchaberis; Non furtum facies;* et scorsum peccatum cordis, cum dicitur: *Non concupisces rem proximi tui;* et: *Non concupisces uxorem proximi tui.* Ergo etiam idem debuit poni in peccato homicidii et falsi testimonii.

6. Præterea, sicut contingit peccatum provenire ex inordinatione concupiscibilis, ita etiam ex inordinatione irascibilis. Sed quibusdam præceptis prohibetur inordinata concupiscentia, cum dicitur: *Non concupisces.* Ergo etiam aliqua præcepta in decalogo debuerunt poni per quæ prohiberetur inordinatio irascibilis. Non ergo videtur quod convenienter decem præcepta decalogi enumerentur.

Sed *contra* est quod dicitur Deuter. IV, vers. 13: *Ostendit vobis pactum suum, quod præcepit ut faceretis, et decem verba quæ scripsit in duabus tabulis lapideis.*

CONCLUSIO. — Convenienti quodam numero tradita sunt hominibus in veteri lege decem præcepta, quibus in Deum, et proximum disponerentur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.), sicut præcepta legis humanæ ordinant hominem ad quamdam communitatem humanam; ita præcepta legis divinæ ordinant hominem ad quamdam communitatem seu rempublicam hominum sub Deo. Ad hoc autem quod aliquis in aliqua communitate bene commoretur, duo requiruntur: quorum primum est ut bene se habeat ad eum qui præest communitati; aliud autem est ut homo bene se habeat ad alios communitatis consocios et comparticipes. Oportet igitur quod in lege divina primo ferantur quædam præcepta ordinantia hominem ad Deum, et inde alia quædam præcepta ordinantia hominem ad alios proximos simul conviventes sub Deo. Principi autem communitatis tria debet homo: primo fidelitatem, secundo reverentiam, tertio famulatum. Fidelitas quidem ad dominum in hoc consistit ut honorem principatus ad alium non deferat; et quantum ad hoc accipitur primum præceptum, cum dicitur: *Non habebis deos alienos.* Reverentia autem ad dominum requirit [1] ut nihil injuriosum in eum committatur; et quantum ad hoc accipitur secundum præceptum, quod est: *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum.* Famulatus autem debetur domino in recompensationem beneficiorum quæ ab ipso percipiunt subditi; et ad hoc pertinet tertium præceptum de sanctificatione sabbati in memoriam creationis rerum. Ad proximos autem aliquis bene se habet et specialiter, et generaliter. Specialiter quidem quantum ad illos quorum est debitor, ut eis debitum reddat; et quantum ad hoc accipitur præceptum de honoratione parentum. Generaliter autem quantum ad omnes, ut nulli nocumentum inferatur neque opere, neque ore, neque corde. Opere quidem infertur nocumentum proximo; quandoque quidem in propriam personam, quantum ad consistentiam personæ; et hoc prohibetur per hoc quod dicitur: *Non occides;* quandoque autem in personam conjunctam, quantum ad propagationem prolis; et hoc prohibetur, cum dicitur: *Non mœchaberis;* quandoque autem in rem possessam, quæ ordinatur ad utrumque; et quantum ad hoc dicitur: *Non furtum facies.* Nocumentum autem oris prohibetur, cum dicitur: *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium* Nocumentum autem cordis prohibetur, cum dicitur: *Non concupisces.* Et secundum hanc etiam differentiam possent distingui tria præcepta ordinantia in Deum: quorum primum pertinet ad opus; unde ibi dicitur: *Non facies sculptile.* Secundum ad os, unde dicitur: *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* Tertium pertinet ad cor; quia in sanctificatione sabbati, secundum quod est morale præceptum, præcipitur quies cordis in Deum [2]. Vel secundum Augustinum [3], per primum præceptum reveremur unitatem primi principii; per secundum veritatem divinam; per tertium ejus bonitatem, qua sanctificamur, et in qua quiescimus sicut in fine [4].

(1) Ita cum theologis et Nicolai editi passim. Edit. Rom. cum cod. Alcan., *requiritur.*

(2) Hinc in confessione publica omnia peccata tribus his verbis revocantur: *cogitatione, verbo et opere.*

(3) Conc. 1 in Psalm. XXXII, ante med.

(4) Hæc tria præcepta sic tribus personis divinis appropriantur. Nam in Deo Patre primo apparet unitas quæ primo præcepto commen-

Ad *primum* ergo potest responderi dupliciter. Primo quidem quia præcepta decalogi referuntur ad præcepta dilectionis. Fuit autem dandum præceptum homini de dilectione Dei et proximi, quia quantum ad hoc lex naturalis obscurata erat propter peccatum ; non autem quantum ad dilectionem sui ipsius, quia quantum ad hoc lex naturalis vigebat ; vel quia etiam dilectio sui ipsius includitur in dilectione Dei et proximi [1] ; in hoc enim homo vere se diligit quod se ordinat in Deum. Et ideo in præceptis decalogi ponuntur solum præcepta pertinentia ad proximum et ad Deum. — Aliter potest dici quod præcepta decalogi sunt illa quæ immediate populus recipit a Deo ; unde dicitur Deut. x, 4 : *Scripsit in tabulis juxta id quod prius scripserat, verba decem, quæ locutus est ad vos Dominus.* Unde oportet præcepta decalogi talia esse quæ statim in mentem populi cadere possint. Præceptum autem habet rationem debiti. Quod autem homo ex necessitate debeat aliquid Deo vel proximo, hoc de facili cadit in conceptionem hominis, et præcipue fidelis. Sed quod aliquid ex necessitate sit debitum homini de his quæ pertinent ad seipsum, et non ad alium, hoc non ita in promptu apparet. Videtur enim primo aspectu quod quilibet sit liber in his quæ ad ipsum pertinent. Et ideo præcepta quibus prohibentur inordinationes hominis ad seipsum, perveniunt ad populum mediante instructione sapientum. Unde non pertinent ad decalogum.

Ad *secundum* dicendum, quod omnes solemnitates legis veteris sunt institutæ in commemorationem alicujus divini beneficii vel præteriti commemorati, vel futuri præfigurati ; et similiter propter hoc omnia sacrificia offerebantur. Inter omnia autem beneficia Dei commemoranda primum et præcipuum erat beneficium creationis, quod commemoratur in sanctificatione sabbati. Unde Exod. xx, vers. 11, pro ratione hujus præcepti ponitur : *Sex enim diebus fecit Deus cœlum et terram*, etc. Inter omnia autem futura beneficia, quæ erant præfiguranda, præcipuum et finale erat quies mentis in Deo, vel in præsenti per gratiam, vel in futuro per gloriam : quæ etiam figurabatur per observantiam sabbati. Unde dicitur Isa. LVIII, 13 : *Si averteris a sabbato pedem tuum, facere voluntatem tuam in die sancto meo, et vocaveris sabbatum delicatum, et sanctum Domini gloriosum.* Hæc enim beneficia primo et principaliter sunt in mente hominum, maxime fidelium. Aliæ vero solemnitates celebrantur propter aliqua particularia beneficia temporaliter transeuntia ; sicut celebratio Phase propter beneficium præteritæ liberationis ex Ægypto, et propter futuram passionem Christi ; quæ temporaliter transivit, inducens nos in quietem sabbati spiritualis. Et ideo, prætermissis omnibus aliis solemnitatibus et sacrificiis, de solo sabbato fiebat mentio inter præcepta decalogi.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Apostolus dicit [2], *Homines per majorem se jurant ; et omnis controversiæ eorum finis ad confirmationem est juramentum.* Et ideo quia juramentum est omnibus commune, propter hoc inordinatio circa juramentum specialiter præcepto decalogi prohibetur [3]. Peccatum vero falsæ doctrinæ non pertinet nisi ad paucos ; unde non oportebat ut de hoc fieret mentio inter præcepta decalogi ; quamvis etiam quantum ad aliquem intellectum in hoc quod dicitur : *Non assumes nomen Dei tui in vanum,* prohiberetur falsitas doctrinæ ; una enim Glossa [4] exponit : " Non dices Christum esse creaturam. "

Ad *quartum* dicendum, quod statim ratio naturalis homini dictat quod nulli injuriam faciat ; et ideo præcepta decalogi prohibentia nocumentum extendunt se ad omnes. Sed ratio naturalis non statim dictat quod aliquid sit pro alio faciendum, nisi cui homo aliquid debet. Debitum autem filii ad patrem adeo est manifestum, quod nulla tergiversatione potest negari, eo quod pater est principium generationis et esse, et insuper educationis et doctrinæ ; et ideo non ponitur sub præcepto decalogi ut aliquod beneficium vel obsequium ali-

datur ; Filius est veritas quam nobis commendat secundum præceptum, prohibens juramenti falsitatem ; Spiritus est sanctificatio quam imperat tertium præceptum.

(1) In dilectione Dei sicut in causa, et in dilectione proximi sicut in consimili.

(2) Hebr. VI, 16.

(3) Ita cum theologis et Nicolai edit. Patav. an. 1712. Cod. Alcan. aliique, edit Rom. et Patav. an. 1698 : *Propter hoc prohibitio inordinationis circa juramentum specialiter præcepto Decalogi prohibetur.* Madalena legendum conjectat, *perhibetur*, pro *prohibetur*. (4) Scilicet interl.

cui impendatur, nisi parentibus; parentes autem non videntur esse debitores filiis propter aliqua beneficia suscepta, sed potius e converso; filius etiam est aliquid patris, et patres amant filios " ut aliquid ipsorum, „ sicut dicit Philosophus [1]. Unde eisdem rationibus non ponuntur aliqua præcepta decalogi pertinentia ad amorem filiorum, sicut neque etiam aliqua ordinantia hominem ad seipsum.

Ad *quintum* dicendum, quod delectatio adulterii et utilitas divitiarum sunt propter seipsa appetibilia, inquantum habent rationem boni delectabilis vel utilis; et propter hoc oportuit in eis prohiberi non solum opus, sed etiam concupiscentiam. Sed homicidium et falsitas sunt secundum seipsa horribilia (quia proximus et veritas naturaliter amantur), et non desiderantur nisi propter aliud; et ideo non oportuit circa peccatum homicidii et falsi testimonii prohibere peccatum cordis, sed solum operis.

Ad *sextum* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XXIII, art. 1), omnes passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis; et ideo in præceptis decalogi, quæ sunt quasi prima elementa legis, non erat mentio facienda de passionibus irascibilis, sed solum de passionibus concupiscibilis.

ART. VI. — UTRUM CONVENIENTER ORDINENTUR DECEM PRÆCEPTA DECALOGI.

De his etiam Sent. III, dist. 37, art. 2, quæst. III.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ordinentur decem præcepta decalogi. Dilectio enim proximi videtur esse prævia ad dilectionem Dei, quia proximus est nobis magis notus quam Deus, secundum illud I. Joan. IV, vers. 20: *Qui fratrem suum, quem videt, non diligit; Deum, quem non videt, quomodo potest diligere?* Sed tria prima præcepta pertinent ad dilectionem Dei, septem vero alia ad dilectionem proximi. Ergo inconvenienter præcepta decalogi ordinantur.

2. Præterea, per præcepta affirmativa imperantur actus virtutum; per præcepta vero negativa prohibentur actus vitiorum. Sed, secundum Boetium, in comment. Prædicamentorum [2], " prius sunt extirpanda vitia quam inserantur virtutes. „ Ergo inter præcepta pertinentia ad proximum primo ponenda fuerunt præcepta negativa quam affirmativa.

3. Præterea, præcepta legis dantur de actibus hominum. Sed prior est actus cordis quam oris, vel exterioris operis. Ergo inconvenienti ordine præcepta de non concupiscendo, quæ pertinent ad cor, ultimo ponuntur.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [3]: *Quæ a Deo sunt, ordinata sunt.* Sed præcepta decalogi sunt immediate data a Deo, ut dictum est (art. 3 hujus quæst.). Ergo convenientem ordinem habent.

CONCLUSIO. — Debito et convenienti ordine decem decalogi præcepta disposita sunt.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (ibid. et art. 5 ad 1), præcepta decalogi dantur de his quæ statim in promptu mens hominis suscipit. Manifestum est autem quod tanto aliquid magis a ratione suscipitur, quanto contrarium est gravius et magis repugnans rationi. Manifestum est autem quod cum rationis ordo a fine incipiat, maxime est contra rationem ut homo inordinate habeat se circa finem. Finis autem humanæ vitæ et societatis est Deus. Et ideo primo oportuit per præcepta decalogi hominem ordinare ad Deum, cum ejus contrarium sit gravissimum; sicut etiam in exercitu, qui ordinatur ad ducem sicut ad finem, primum est quod miles subdatur duci; et hujus contrarium est gravissimum; secundum vero ut aliis coordinetur. — Inter ipsa autem per quæ ordinamur in Deum, primum occurrit quod homo fideliter ei subdatur, nullam participationem cum inimicis habens; secundum autem est quod ei reverentiam exhibeat; tertium autem est quod etiam famulatum impendat. Majusque peccatum est in exercitu, si miles infideliter agens cum hoste pactum habeat, quam si aliquam irreverentiam faciat duci; et hoc est etiam gravius quam si in aliquo obsequio ducis deficiens inveniatur. — In præceptis autem ordinantibus ad proximum manifestum est quod magis repugnat rationi, et gravius peccatum est, si homo non servet ordinem debitum ad personas quibus est magis debitor. Et ideo inter præcepta ordinantia ad proximum primo po-

(1) Ethic. lib. VIII, cap. 12, circa princ.
(2) Implic. lib. IV, in cap. *De opp.*, a med.
(3) Rom. XIII, 1.

nitur præceptum pertinens ad parentes. Inter alia vero præcepta etiam apparet ordo secundum ordinem gravitatis peccatorum; gravius est enim et magis rationi repugnans peccare opere quam ore, et ore quam corde; et inter peccata operis gravius est homicidium, per quod tollitur vita hominis jam existentis, quam adulterium per quod impeditur certitudo prolis nascituræ; et adulterium gravius est quam furtum, quod pertinet ad bona exteriora.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis secundum viam sensus proximus sit magis notus quam Deus, tamen dilectio Dei est ratio dilectionis proximi, ut infra patebit (2 2, quæst. XXV, art. 1, et q. XXVI, art. 2). Et ideo præcepta ordinantia ad Deum fuerunt præordinanda.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut Deus est universalis causa et principium essendi omnibus, ita et pater est principium quoddam essendi filio; et ideo convenienter post præcepta pertinentia ad Deum ponitur præceptum pertinens ad parentes. Ratio autem procedit quando affirmativa et negativa pertinent ad idem genus operis, quamvis etiam et in hoc non habeat omnimodam efficaciam. Etsi enim in executione operis prius extirpanda sint vitia quam inserendæ virtutes, secundum illud Psalmi XXXIII, 15: *Declina a malo, et fac bonum;* et Isa. I, 16: *Quiescite agere perverse, discite bene facere;* tamen in cognitione prior est virtus quam peccatum, quia " per rectum cognoscitur obliquum, „ ut dicitur [1]. Per legem autem cognitio peccati habetur, ut [2] dicitur; et secundum hoc præceptum affirmativum debuisset primo poni. Sed non est ista ratio ordinis, sed quæ supra posita est (in corp. art.); quia in præceptis pertinentibus ad Deum, quæ sunt *primæ tabulæ*, ultimo ponitur præceptum affirmativum, quia ejus transgressio minorem reatum inducit.

Ad *tertium* dicendum, quod etsi peccatum cordis sit prius in executione, tamen ejus prohibitio posterius cadit in ratione.

ART. VII. — UTRUM PRÆCEPTA DECALOGI CONVENIENTER TRADANTUR.

De his etiam Sent. III, dist. 27, art. 2, quæst. 1.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta decalogi inconvenienter tradantur. Præcepta enim affirmativa ordinant ad actus virtutum; præcepta autem negativa abstrahunt ab actibus vitiorum. Sed circa quamlibet materiam opponuntur sibi virtutes et vitia. Ergo in qualibet materia, de qua ordinat præceptum decalogi, debuit poni præceptum affirmativum et negativum. Inconvenienter igitur ponuntur quædam affirmativa, et quædam negativa.

2. Præterea, Isidorus dicit [3], quod " omnis lex ratione constat. „ Sed omnia præcepta decalogi pertinent ad legem divinam. Ergo in omnibus debuit ratio assignari, et non solum in primo et tertio præcepto.

3. Præterea, per observantiam præceptorum meretur aliquis præmia a Deo. Sed divinæ promissiones sunt de præmiis præceptorum. Ergo promissio debuit poni in omnibus præceptis, et non solum in primo et quarto.

4. Præterea. lex vetus dicitur *lex timoris*, inquantum per comminationes pœnarum inducebat ad observationes præceptorum. Sed omnia præcepta decalogi pertinent ad legem veterem. Ergo in omnibus debuit poni comminatio pœnæ, et non solum in primo et secundo.

5. Præterea, omnia præcepta Dei sunt in memoria retinenda; dicitur enim Proverb. III, 3: *Describe ea in tabulis cordis tui.* Inconvenienter ergo in solo tertio præcepto fit mentio de memoria; et ita videntur præcepta decalogi inconvenienter tradita esse.

Sed *contra* est quod dicitur Sap. XI, 21, quod *Deus omnia fecit in numero, pondere et mensura.* Multo magis ergo in præceptis suæ legis congruum modum tradendi servavit.

CONCLUSIO. — Convenientissime tradita sunt decem legis præcepta, cum ex divina processerint sapientia.

Respondeo dicendum quod in præceptis divinæ legis maxima sapientia continetur; unde dicitur Deut. IV, 6: *Hæc est vestra sapientia et intellectus coram populis.* Sapientis autem est omnia debito modo et ordine disponere. Et ideo manifestum esse debet quod præcepta legis convenienti modo sunt tradita.

Ad *primum* ergo dicendum, quod semper ad affirmationem sequitur negatio oppositi; non autem semper ad nega-

(1) De anima, lib. I, text. 85. (2) Rom. V. (3) Etymol. lib. II, cap. 10.

tionem unius oppositi sequitur affirmatio alterius. Sequitur enim: *Si est album, non est nigrum;* non autem sequitur, *si non est nigrum, ergo est album;* quia ad plura sese extendit negatio quam affirmatio. Et inde est etiam quod " non esse faciendam injuriam, " quod pertinet ad præcepta negativa, ad plures personas se extendit secundum primum dictamen rationis, quam " esse debitum ut alteri obsequium, vel beneficium impendatur. " Inest autem primo dictamen rationis, quod homo debitor est beneficii vel obsequii exhibendi illis a quibus beneficia accepit, si nondum recompensavit. Duo sunt autem quorum beneficiis sufficienter nullus recompensare potest, scilicet Deus, et pater, ut dicitur [1]. Et ideo sola duo præcepta affirmativa ponuntur, unum de honoratione parentum, aliud de celebratione sabbati in commemorationem divini beneficii.

Ad *secundum* dicendum, quod illa præcepta quæ sunt pure moralia, habent manifestam rationem; unde non oportuit quod in eis aliqua ratio adderetur. Sed quibusdam præceptis additur cæremoniale determinativum præcepti moralis communis, sicut in primo præcepto: *Non facies sculptile*; et in tertio præcepto determinatur dies sabbati; et ideo utrobique oportuit rationem assignari.

Ad *tertium* dicendum, quod homines ut plurimum actus suos ad aliquam utilitatem ordinant; et ideo in [2] illis præceptis necesse fuit promissionem præmii apponere ex quibus videbatur nulla utilitas sequi, vel aliqua utilitas impediri. Quia vero parentes sunt jam in recedendo, ab eis non expectatur utilitas; et ideo præcepto de honore parentum additur promissio; similiter etiam in præcepto de prohibitione idololatriæ, quia per hoc videbatur impediri apparens utilitas quam homines credunt se posse consequi per pactum cum dæmonibus initum.

Ad *quartum* dicendum, quod pœnæ præcipue necessariæ sunt contra illos qui sunt proni ad malum, ut dicitur [3]; et ideo illis solis præceptis legis additur comminatio pœnarum, in quibus erat pronitas ad malum. Erant autem homines proni ad idololatriam propter generalem consuetudinem gentium; et similiter sunt etiam homines proni ad perjurium propter frequentiam juramenti; et ideo primis duobus præceptis adjungitur comminatio.

Ad *quintum* dicendum, quod præceptum de sabbato ponitur ut commemorativum beneficii præteriti; et ideo specialiter in eo fit mentio de memoria. — Vel quia præceptum de sabbato habet determinationem adjunctam, quæ non est de lege naturæ; et ideo hoc præceptum speciali admonitione indiguit.

(1) Eth. lib. VIII, cap. ult. a med.
(2) Nicolai omittit *in*.
(3) Ethic. lib. X, cap. ult.
(4) Occam, Gerso, Petrus Aliacensis et aliquot alii existimarunt Deum a præceptis legis naturæ et Decalogi dispensare posse. Scotus et scotistæ

ART. VIII. — UTRUM PRÆCEPTA DECALOGI SINT DISPENSABILIA [4].

De his etiam supra, quæst. XCIX, art. 5 corp. et 2 2, quæst. CIV, art. 4 ad 2, et Sent. I, dist. 47, art. 4 corp. et III, dist. 37, art. 4, et IV, dist. 17, quæst. III, art. 1, quæst. V. Et De malo, quæst. III, art. 1 ad 7, et quæst. XV, art. 1 ad 8.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta decalogi sint dispensabilia. Præcepta enim decalogi sunt de jure naturali. Sed jus naturale in aliquibus deficit et mutabile est, sicut et natura humana, ut Philosophus dicit [5]. Defectus autem legis in aliquibus particularibus casibus est ratio dispensandi, ut supra dictum est (quæst. XCVI, art. 6, et quæst. XCVII, art. 4). Ergo in præceptis decalogi potest fieri dispensatio.

2. Præterea, sicut se habet homo ad legem humanam, ita se habet Deus ad legem datam divinitus. Sed homo potest dispensare in præceptis legis quam homo statuit. Ergo cum præcepta decalogi sint instituta a Deo, videtur quod Deus in eis possit dispensare. Sed prælati vice Dei funguntur in terris; dicit enim Apostolus [6]: *Nam et ego si quid donavi, propter vos donavi in persona Christi.* Ergo etiam prælati possunt in præceptis decalogi dispensare.

3. Præterea, inter præcepta decalogi continetur prohibitio homicidii. Sed in isto præcepto videtur dispensari per homines; puta cum secundum præce-

senserunt præcepta secundæ tabulæ, mendacio excepto, esse tantum dispensabilia. S. Thomas et alii theologi communiter contendunt omnia Decalogi præcepta nullo modo dispensari posse.
(5) Ethic. lib. V, cap. 7.
(6) II. ad Cor. II, 10.

ptum legis humanæ homines licite occiduntur, puta malefactores, vel hostes. Ergo præcepta decalogi sunt dispensabilia.

4. Præterea, observatio sabbati continetur inter præcepta decalogi. Sed in hoc præcepto fuit dispensatum; dicitur enim I. Machab. II, 41: *Et cogitaverunt in die illa dicentes: Omnis homo quicumque venerit ad nos in bello die sabbatorum, pugnemus adversus eum.* Ergo præcepta decalogi sunt dispensabilia.

Sed *contra* est quod Isa. XXIV, 5 quidam reprehenduntur de hoc quod *mutaverunt jus, dissipaverunt fœdus sempiternum;* quod maxime videtur intelligendum de præceptis decalogi. Ergo præcepta decalogi mutari per dispensationem non possunt.

CONCLUSIO. — Cum decem præcepta disponant homines ad bonum simpliciter et ad proximum in hoc eodem ordine, indispensabilia simpliciter sunt.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XCVI, art. 6, et quæst. XCVII, art. 4), tunc in præceptis debet fieri dispensatio, quando occurrit aliquis particularis casus, in quo si verbum legis observaretur, contrariaretur intentioni legislatoris. Intentio autem legislatoris cujuslibet ordinatur primo quidem et principaliter ad bonum commune; secundo autem ad ordinem justitiæ et virtutis, secundum quem bonum commune conservatur, et ad ipsum pervenitur. Si qua ergo præcepta dentur quæ contineant ipsam conservationem boni communis, vel ipsum ordinem justitiæ et virtutis, hujusmodi præcepta continent inteutionem legislatoris; et ideo indispensabilia sunt: puta si poneretur hoc præceptum in aliqua communitate, quod nullus destrueret rempublicam, neque proderet civitatem hostibus, sive quod nullus faceret aliquid injuste vel male, hujusmodi præcepta essent indispensabilia: sed si aliqua alia præcepta traderentur ordinata ad ista præcepta, quibus determinantur aliqui speciales modi; in talibus præceptis dispensatio posset fieri, inquantum per omissionem hujusmodi præceptorum in aliquibus casibus non fieret præjudicium primis præceptis, quæ continent intentionem legislatoris: puta si ad conservationem reipublicæ statueretur in aliqua civitate quod de singulis vicis aliqui vigilarent ad custodiam civitatis obsessæ, posset cum aliquibus dispensari propter aliquam majorem utilitatem. — Præcepta autem decalogi continent ipsam intentionem legislatoris, scilicet Dei. Nam præcepta primæ tabulæ, quæ ordinant ad Deum, continent ipsum ordinem ad bonum commune et finale, quod Deus est. Præcepta autem secundæ tabulæ continent ordinem justitiæ inter homines observandæ, ut scilicet nulli fiat indebitum, et cuilibet reddatur debitum; secundum hanc enim rationem sunt intelligenda præcepta decalogi. Et ideo præcepta decalogi sunt omnino indispensabilia [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus non loquitur de justo naturali, quod continet ipsum ordinem justitiæ; hoc enim nunquam deficit, scilicet justitiam esse servandam; sed loquitur quantum ad determinatos modos observationis justitiæ, qui in aliquibus fallunt.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Apostolus dicit [2], *Deus fidelis permanet, negare seipsum non potest.* Negaret autem seipsum, si ordinem suæ justitiæ auferret, cum ipse sit sua justitia. Et ideo in hoc Deus dispensare non potest, ut homini liceat non ordinate se habere ad Deum vel non subdi ordini justitiæ ejus, etiam in his secundum quæ homines ad invicem ordinantur.

Ad *tertium* dicendum, quod occisio hominis prohibetur in decalogo, secundum quod habet rationem indebiti: sic enim præceptum continet ipsam rationem justitiæ. Lex autem humana hoc concedere non potest quod licite homo indebite occidatur. Sed malefactores occidi, vel hostes reipublicæ, hoc non est indebitum. Unde hoc non contrariatur præcepto decalogi; nec talis occisio est homicidium, quod præcepto decalogi prohibetur, ut Augustinus dicit [3]. Et similiter cum alicui auferatur quod suum erat, si debitum est quod ipsum

(1) Ita B. Thomas (hic et in Sent. III, dist. 37, art. 4); Richard. (ead. dist. 37, art. 1, quæst. XV); Cajetan., Conrad., Medina, Becanus (tract. III De lege natur. c. 3, quæst. IV), Suarez (De lege, lib. I, cap. 15), Vasquez (disp. 179), Granad. (contra 7 De legibus, tract. 2 disp.), Tannerus (disput. 5, quæst. I, dub. 4), et alii plures.

(2) II. ad Tim. II, 13.

(3) De lib. arbit. lib. I, cap. 4, ante med.

amittat, hoc non est furtum vel rapina, quæ præcepto decalogi prohibentur. Et ideo quando filii Israel præcepto Dei tulerunt Ægyptiorum spolia, non fuit furtum, quia hoc eis debebatur ex sententia Dei. Similiter et Abraham cum consensit occidere filium, non consensit in homicidium; quia debitum erat eum occidi per mandatum Dei, qui est dominus vitæ et mortis; ipse enim est qui pœnam mortis infligit omnibus hominibus justis et injustis pro peccato primi parentis; cujus sententiæ si homo sit executor auctoritate divina, non erit homicida, sicut nec Deus. Et similiter etiam Osee accedens ad uxorem fornicariam vel mulierem adulteram, non est mœchatus nec fornicatus; quia accessit ad eam quæ sua erat secundum mandatum divinum, qui est auctor institutionis matrimonii. Sic igitur præcepta ipsa decalogi, quantum ad rationem justitiæ quam continent, immutabilia sunt; sed quantum ad aliquam determinationem per applicationem ad singulares actus (ut scilicet hoc vel illud sit homicidium, furtum vel adulterium, aut non), hoc quidem est mutabile quandoque sola auctoritate divina, in his scilicet quæ a solo Deo sunt instituta, sicut in matrimonio et in aliis hujusmodi; quandoque etiam auctoritate humana, sicut in his quæ sunt commissa hominum jurisdictioni; quantum enim ad hoc homines gerunt vicem Dei, non autem quantum ad omnia.

Ad *quartum* dicendum, quod illa excogitatio magis fuit interpretatio præcepti quam dispensatio. Non enim intelligitur violare sabbatum qui facit opus quod est necessarium ad salutem humanam, sicut Dominus probat [1].

ART. IX. — UTRUM MODUS VIRTUTIS CADAT SUB PRÆCEPTO LEGIS.

De his etiam supra, quæst. XCVI, art. 3 ad 2, et 2 2, quæst. XLIV, art. 4 ad 1, art. 8 corp., et Sent. II, dist. 28, art. 3 corp., et IV, dist. 15, quæst. III, art. 4, qu. I ad 3, et De malo, qu. II, art. 5 ad 7.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod modus virtutis cadat sub præcepto legis. Est enim modus virtutis ut aliquis juste operetur justa, et fortiter fortia, et similiter de aliis virtutibus. Sed Deuteronomii XV, 20 præcipitur: *Juste quod justum est exequeris* [2]. Ergo modus virtutis cadit sub præcepto.

2. Præterea, illud maxime cadit sub præcepto, quod est de intentione legislatoris. Sed intentio legislatoris ad hoc fertur principaliter ut homines faciat virtuosos, sicut dicitur [3]. Virtuosi autem est virtuose agere. Ergo modus virtutis cadit sub præcepto.

3. Præterea, modus virtutis proprie esse videtur ut aliquis voluntarie et delectabiliter operetur. Sed hoc cadit sub præcepto legis divinæ; dicitur enim Psalm. XCIX, 1: *Servite Domino in lætitia;* et II. ad Corinth. IX, 7: *Non ex tristitia, aut ex necessitate; hilarem enim datorem diligit Deus;* ubi Glossa [4] dicit: " Quidquid boni facis, cum hilaritate fac; et tunc bene facis; si autem cum tristitia facis, fit de te, non tu facis. " Ergo modus virtutis cadit sub præcepto legis.

Sed *contra*, nullus potest operari eo modo quo operatur virtuosus, nisi habeat habitum virtutis, ut patet per Philosophum [5]. Quicumque autem transgreditur præceptum legis, meretur pœnam. Sequeretur ergo quod ille qui non habet habitum virtutis, quidquid faceret, mereretur pœnam. Hoc autem est contra intentionem legis, quæ intendit hominem, assuefaciendo ad bona opera, inducere ad virtutem. Non ergo modus virtutis cadit sub præcepto.

CONCLUSIO. — Modus virtutis respiciens intellectum et voluntatem hominis, sub legis divinæ præceptis cadit, non autem modus respiciens habitum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XC, art. 3 ad 3), præceptum legis habet vim coactivam; illud ergo directe cadit sub præcepto legis ad quod lex cogit. Coactio autem legis est per metum pœnæ, ut dicitur [6]. Nam illud proprie cadit sub præcepto legis, pro quo pœna legis infligitur. Ad instituendam autem pœnam aliter se habet lex divina, et aliter lex humana. Non enim pœna legis infligitur nisi pro illis de quibus legislator habet judicare; quia ex judicio lex punit. Homo autem, qui est legis lator humanæ, non habet

(1) Matth. XII. (2) Vulgata, *persequeris*.
(3) Ethic. lib. II, cap. 1, a med. et lib. I, c. 9, et cap. 13.
(4) Ordinar. Aug. in Psalm. XCI, ante med.
(5) Ethic. lib. II, cap. 4 vel 5.
(6) Ethic. lib. X, cap. ult.

judicare nisi de exterioribus actibus, quia *homines vident ea quæ parent,* ut dicitur I. Reg. XVI, 7. Sed soiius Dei, qui est lator legis divinæ, est judicare de interioribus motibus voluntatum, secundum illud Psalm. VII, 11: *Scrutans corda et renes Deus.* — Secundum hoc igitur dicendum est quod modus virtutis quantum ad aliquid respicitur a lege humana et divina; quantum ad aliquid autem a lege divina, sed non a lege humana; quantum ad aliquid vero nec a lege humana, nec a lege divina. Modus autem virtutis in tribus consistit, secundum Philosophum [1]. Quorum primum est, si aliquis operetur sciens. Hoc autem dijudicatur et a lege divina, et a lege humana; quod enim aliquis facit ignorans, per accidens facit. Unde secundum ignorantiam aliqua dijudicantur ad pœnam vel ad veniam, tam secundum legem humanam, quam secundum legem divinam [2]. Secundum autem est ut aliquis operetur volens vel eligens et propter hoc eligens; in quo importatur duplex motus interior, scilicet voluntatis et intentionis, de quibus supra dictum est (quæst. VIII et XII). Et ista duo non dijudicat lex humana [3], sed solum divina; lex enim humana non punit eum qui vult occidere, et non occidit; punit autem eum lex divina, secundum illud Matth. V, 22: *Qui irascitur fratri suo, reus erit judicio.* Tertium autem ut firmiter et immobiliter habeat et operetur; et ista firmitas proprie pertinet ad habitum, ut scilicet aliquis ex habitu radicato operetur. Et quantum ad hoc modus virtutis non cadit sub præcepto neque legis divinæ, neque legis humanæ; neque enim ab homine, neque a Deo punitur tanquam præcepti transgressor, qui debitum parentibus honorem impendit, quamvis non habeat habitum pietatis [4].

Ad *primum* ergo dicendum, quod modus faciendi actum justitiæ, qui cadit sub præcepto, est ut fiat aliquid secundum ordinem juris, non autem quod fiat ex habitu justitiæ.

Ad *secundum* dicendum, quod intentio legislatoris est de duobus: de uno quidem, ad quod intendit per præcepta legis inducere, et hoc est virtus; aliud autem est de quo intendit præceptum ferre; et hoc est quod ducit vel disponit ad virtutem, scilicet actus virtutis. Non enim idem est finis præcepti, et id de quo præceptum datur; sicut neque in aliis rebus idem es finis, et quod est ad finem.

Ad *tertium* dicendum, quod operari sine tristitia opus virtutis cadit sub præcepto legis divinæ; quia quicumque cum tristitia operatur, non volens operatur. Sed delectabiliter operari, sive cum lætitia vel hilaritate, quodammodo cadit sub præcepto; scilicet secundum quod sequitur delectatio ex dilectione Dei et proximi, quæ cadit sub præcepto, cum amor sit causa delectationis, et quodammodo non, secundum quod delectatio consequitur habitum. " Delectatio enim operis est signum habitus generati, „ ut dicitur [5]. Potest enim aliquis actus esse delectabilis vel propter finem, vel propter convenientiam habitus.

ART. X. — UTRUM MODUS CHARITATIS CADAT SUB PRÆCEPTO DIVINÆ LEGIS [6].

De his etiam 2 2, quæst. XLIV, art. 1 ad 1, et Sent. III, dist. 27, quæst. III, art. 4, et dist. 37, art. 6, et De ver. quæst. XXV, art. 7 ad 8, et quæst. XXIV, art. 12 ad 16, et De malo, qu. II, art. 5 ad 7, et Opusc. XVII, cap. 6.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod modus charitatis cadat sub præcepto divinæ legis. Dicitur enim Matth. cap. XIX, 17: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata;* ex quo videtur quod observatio mandatorum sufficiat ad introducendum ad vitam. Sed opera bona non sufficiunt ad introducendum in vitam, nisi ex charitate fiant; dicitur enim I. Corinth. XIII, 3: *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradi-*

(1) Ethic. lib. II, cap. 4.

(2) Modus virtutis, qui est ut aliquis operetur scienter, dicitur cadere sub præcepto. Non est ejus dicti sensus quod requiratur scientia legis aut præcepti, sed quod necessaria sit scientia operis, alioquin homo non ageret libere, siquidem nulla inesset in eo cognitio

(3) Lex humana non dijudicat utrum eam libens aut invitus aliquis exequatur; Deus solus *intuetur cor.*

(4) Habitus est finis legis; ad hoc enim ordinantur opera per legem præcepta, ut homines fiant virtuosi, habitumque virtutis accipiant

(5) Ethic. lib. II, cap. 2 vel 3, in princ.

(6) Dupliciter hæc quæstio intelligi potest. 1° Sit ne aliquod præceptum divinæ legis quod certum quemdam charitatis modum præscribat? responsio affirmativa certa est; 2° an præcepta divinæ legis quæ dantur de quibuscumque aliis virtutum actibus, nos obligant ut eos faciamus ex charitate, et negative respondet sanctus Doctor.

dero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest. Ergo modus charitatis est in præcepto.

2. Præterea, ad modum charitatis proprie pertinet ut omnia fiant propter Deum. Sed istud cadit sub præcepto; dicit enim Apostolus [1]: *Omnia in gloriam Dei facite.* Ergo modus charitatis cadit sub præcepto.

3. Præterea, si modus charitatis non cadat sub præcepto, ergo aliquis potest implere præcepta legis non habens charitatem. Sed quod potest fieri sine charitate, potest fieri sine gratia, quæ semper adjuncta est charitati. Ergo aliquis potest implere præcepta legis sine gratia. Hoc est autem Pelagiani erroris, ut patet per Augustinum [2]. Ergo modus charitatis est in præcepto.

Sed *contra* est, quia quicumque non servat præceptum, peccat mortaliter. Si igitur modus charitatis cadat sub præcepto, sequitur quod quicumque operatur aliquid, et non ex charitate, peccet mortaliter. Sed quicumque non habet charitatem, operatur non ex charitate. Ergo sequitur quod quicumque non habet charitatem, peccet mortaliter in omni opere quod facit, quantumcumque sit de genere bonorum; quod est inconveniens.

CONCLUSIO. — Modus charitatis cadit sub illo divinæ legis præcepto, quod specialiter de dilectione Dei et proximi datur; non autem sub cæteris præceptis; unde hoc præcepto, *honora patrem,* non præcipitur ut honoretur pater ex charitate, sed solum ut honoretur pater.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuerunt contrariæ opiniones. Quidam enim dixerunt absolute modum charitatis esse sub præcepto. Nec est impossibile observare hoc præceptum charitatem non habenti; quia potest se disponere ad hoc quod charitas ei infundatur a Deo. Nec quandocumque aliquis non habens charitatem facit aliquid de genere bonorum, peccat mortaliter; quia hoc est præceptum affirmativum, ut ex charitate operetur; et non obligat ad semper, sed pro tempore illo quo aliquis habet charitatem. Alii vero dixerunt quod omnino modus charitatis non cadit sub præcepto. — Utrique autem quantum ad aliquid verum dixerunt. Actus enim charitatis dupliciter considerari potest: uno modo secundum quod est quidam actus per se [3]; et hoc modo cadit sub præcepto legis, quod de hoc specialiter datur, scilicet: *Diliges Dominum Deum tuum,* et: *Diliges proximum tuum.* Et quantum ad hoc primi verum dixerunt; non enim est impossibile hoc præceptum observare, quod est de actu charitatis; quia homo potest se disponere ad charitatem habendam; et quando habuerit eam, potest ea uti. Alio modo potest considerari actus charitatis, secundum quod est modus actuum aliarum virtutum; hoc est, secundum quod actus aliarum virtutum ordinantur ad charitatem, quæ *est finis præcepti,* ut dicitur I. Tim. I. Dictum est enim supra (quæst. XII, art. 4), quod intentio finis est quidam modus formalis actus ordinati in finem. Et hoc modo verum est quod secundi dixerunt, quod modus charitatis non cadit sub præcepto, hoc est dictum [4], quod in hoc præcepto: *Honora patrem,* non includitur quod honoretur pater ex charitate, sed solum quod honoretur pater [5]. Unde qui honorat patrem, licet non habeat charitatem, non efficitur transgressor hujus præcepti, etsi sit transgressor præcepti, quod est de actu charitatis; propter quam transgressionem meretur pœnam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Dominus non dixit: *Si vis ad vitam ingredi, serva unum mandatum,* sed: *Serva omnia mandata;* inter quæ etiam continetur mandatum de dilectione Dei et proximi.

Ad *secundum* dicendum, quod sub præcepto charitatis continetur ut diligatur Deus ex toto corde; ad quod pertinet ut omnia referantur in Deum; et ideo præceptum charitatis implere homo non potest, nisi etiam omnia referantur in Deum. Sic ergo qui honorat parentes, tenetur ex charitate honorare, non ex vi hujus præcepti, quod est: *Honora parentes,* sed ex vi hujus præcepti: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.* Et cum ista sint duo præcepta affirmativa

(1) I. Corinth. x, 31.
(2) Lib. De hæresibus, hær. 88.
(3) Tunc quæstio priori sensu intelligitur.
(4) Ita habet Nicolai; quam lectionem retinuimus utpote verisimiliorem. Edit. Neapolitana 1763 et aliæ habent *dictu.*
(5) Lutherus dogmatizavit opera quæ non ex charitate sunt facta esse mala, quod his verbis a concil. Trident. damnatum est (sess. VI, can. 7): *Si quis dixerit opera omnia quæ ante justificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata... anathema sit.*

non obligantia ad *semper*, possunt pro diversis temporibus obligare; et ita potest contingere quod aliquis implens præceptum de honoratione parentum, non tunc transgrediatur præceptum de omissione [1] modi charitatis.

Ad *tertium* dicendum, quod observare omnia præcepta legis homo non potest, nisi impleat præceptum charitatis; quod non fit sine gratia: et ideo impossibile est, quod Pelagius dixit, hominem implere legem sine gratia.

ART. XI. — UTRUM CONVENIENTER DISTINGUANTUR ALIA MORALIA PRÆCEPTA LEGIS PRÆTER DECALOGUM.

De his etiam supra, artic. 3, et locis ibidem annotatis.

Ad undecimum sic proceditur 1. Videtur quod inconvenienter distinguantur alia moralia præcepta legis præter decalogum. Quia, ut Dominus dicit [2], *In duobus præceptis charitatis pendet omnis lex et prophetæ*. Sed hæc duo præcepta explicantur per decem præcepta decalogi. Ergo non oportet alia præcepta moralia tradere.

2. Præterea, præcepta moralia a judicialibus et cæremonialibus distinguuntur, ut dictum est (qu. præc., art. 3, 4 et 5). Sed determinationes communium præceptorum moralium pertinent ad judicialia et cæremonialia præcepta; communia autem præcepta moralia sub decalogo continentur, vel etiam decalogo præsupponuntur, ut dictum est (art. 3 hujus quæst.). Ergo inconvenienter traduntur alia præcepta moralia præter decalogum.

3. Præterea, præcepta moralia sunt de actibus omnium virtutum, ut supra dictum est (art. 2 hujus qu.). Sicut igitur in lege ponuntur præcepta moralia præter decalogum pertinentia ad latriam, liberalitatem, et misericordiam, et castitatem, ita etiam deberent poni aliqua præcepta pertinentia ad alias virtutes, puta ad fortitudinem, sobrietatem, et alia hujusmodi; quod tamen non invenitur. Non ergo convenienter distinguuntur in lege alia præcepta moralia præter decalogum.

Sed *contra* est quod Psalm. XVIII, 8 dicitur: *Lex Domini immaculata, convertens animas*. Sed per alia etiam moralia, quæ decalogo superadduntur, homo conservatur absque macula peccati, et anima ejus ad Deum convertitur. Ergo ad legem pertinebat etiam alia præcepta moralia tradere.

CONCLUSIO. — Cum ad bonos mores quædam pertineant, quorum ratio non statim cuilibet populari, sed solum sapientibus est manifesta; convenienter illa ad decalogum (ad quem secundum aliquam rationem reducuntur) superaddita sunt.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet (qu. præc., art. 3 et 4), præcepta judicialia et cæremonialia ex sola institutione vim habent; quia antequam instituerentur non videbatur referre utrum sic vel aliter fieret. Sed præcepta moralia ex ipso dictamine naturalis rationis efficaciam habent, etiamsi nunquam in lege statuantur. Horum autem triplex est gradus. Nam quædam sunt communissima, et adeo manifesta, quod editione non indigent; sicut mandata de dilectione Dei et proximi, et alia hujusmodi, ut supra dictum est (art. 1 et 3 hujus qu.), quæ sunt quasi fines præceptorum; unde in eis nullus potest errare secundum judicium rationis. Quædam vero sunt magis determinata, quorum rationem statim quilibet etiam popularis potest de facili videre; et tamen quia in paucioribus circa hujusmodi contingit judicium humanum perverti, hujusmodi editione indigent; et hæc sunt præcepta decalogi. Quædam vero sunt quorum ratio non est adeo cuilibet manifesta, sed solum sapientibus: et ista sunt præcepta moralia superaddita decalogo, tradita a Deo populo per Moysen et Aaron. — Sed quia ea quæ sunt manifesta, sunt principia cognoscendi eorum [3] quæ non sunt manifesta, alia præcepta moralia superaddita decalogo reducuntur ad præcepta decalogi per modum cujusdam additionis ad ipsa. Nam in primo præcepto decalogi prohibetur cultus alienorum deorum, cui superadduntur alia præcepta prohibitiva eorum quæ ordinantur in cultum idolorum; sicut habetur Deuteronomii XVIII, vers. 10: *Non inveniatur in te qui lustret filium suum, aut filiam suam, ducens per ignem... nec sit maleficus, nec incantator, nec qui pythones consulat, nec divinos, aut quærat a mortuis veritatem*. Secundum

(1) Ita cum Mss. editi omnes quos vidimus. Theologi, *de observatione*

(2) Matth. XXII, 40.

(3) Ita edit. Patav. et Rom. Nicolai, *ea*.

autem præceptum prohibet perjurium; superadditur autem ei prohibitio blasphemiæ Lev. XIV, et prohibitio falsæ doctrinæ Deut. XIII. Tertio vero præcepto superadduntur omnia cæremonialia. Quarto autem præcepto de honore parentum superadditur præceptum de honoratione senum; secundum illud Lev. XIX, vers. 32: *Coram cano capite consurge, et honora personam senis;* et universaliter omnia præcepta inducentia ad reverentiam exhibendam majoribus vel ad beneficia exhibenda vel æqualibus vel minoribus. Quinto autem præcepto, quod est de prohibitione homicidii, additur prohibitio odii et cujuslibet molitionis [1] contra proximum, sicut illud Lev. XIX, 16: *Non stabis contra sanguinem proximi tui,* et etiam prohibitio odii fratris, secundum illud Lev. XIX, 17: *Ne oderis fratrem tuum in corde tuo.* Præcepto autem sexto, quod est de prohibitione adulterii, superadditur præceptum de prohibitione meretricii, secundum illud Deuter. XXIII, vers. 17: *Non erit meretrix de filiabus Israel, neque fornicator de filiis Israel;* et iterum prohibitio vitii contra naturam, secundum illud Lev. XVIII, 22: *Cum masculo non commisceberis; cum omni pecore non coibis.* Septimo autem præcepto de prohibitione furti adjungitur præceptum de prohibitione usuræ, secundum illud Deut. XXIII, 19: *Non fœneraberis fratri tuo ad usuram;* et prohibitio fraudis, secundum illud Deut. XXV, 13: *Non habebis in sæculo diversa pondera;* et universaliter omnia quæ ad prohibitionem calumniæ et rapinæ pertinent. Octavo vero præcepto, quod est de prohibitione falsi testimonii, additur prohibitio falsi judicii, secundum illud Exod. XXIII, 2: *Nec in judicio plurimorum acquiesces sententiæ, ut a veritate devies;* et prohibitio mendacii, sicut ibi, 7 subditur: *Mendacium fugies:* et prohibitio detractionis, secundum illud Lev. XIX, 16: *Non eris criminator et susurro in populis.* Aliis autem duobus præceptis nulla alia adjunguntur; quia per ea universaliter omnis mala concupiscentia prohibetur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ad dilectionem Dei et proximi ordinantur quædam præcepta decalogi secundum manifestam rationem debiti; alia vero secundum rationem magis occultam.

(1) Ita codex quo utebatur Nicolai. Editi, *violationis.*

Ad *secundum* dicendum, quod præcepta cæremonialia et judicialia sunt determinativa præceptorum decalogi ex vi institutionis, non autem ex vi naturalis instinctus, sicut præcepta moralia superaddita.

Ad *tertium* dicendum quod præcepta legis ordinantur ad bonum commune, ut supra dictum est (qu. XC, art. 2). Et quia virtutes ordinantes ad alium directe pertinent ad bonum commune, et similiter virtus castitatis, inquantum actus generationis deservit bono communi speciei; ideo de istis virtutibus directe dantur præcepta decalogi, et superaddita. De actu autem fortitudinis datur præceptum proponendum per duces exhortantes in bello, quod pro bono communi suscipitur, ut patet Deut. XX, 3, ubi mandatur sacerdoti ut ad populum dicat, appropinquante jam prælio: *Nolite metuere, nolite cedere.* Similiter etiam actus gulæ prohibendus committitur monitioni paternæ; quia contrariatur bono domestico; unde dicitur Deut. XXI, 20 ex persona parentum: *Monita nostra audire contemnit, comessationibus vacat, et luxuriæ, atque conviviis.*

ART. XII. — UTRUM PRÆCEPTA MORALIA VETERIS LEGIS JUSTIFICARENT.

De his etiam supra, quæst. XCVIII, art. 1 et infra, quæst. CIII, art. 2, et Sent. III, dist. 40, quæst. I, art. 3.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta moralia veteris legis justificarent. Dicit enim Apostolus [2]: *Non enim auditores legis justi sunt apud Deum, sed factores legis justificabuntur.* Sed factores legis dicuntur qui implent præcepta legis. Ergo præcepta legis adimpleta justificabant.

2. Præterea, Levit. XVIII, 5 dicitur: *Custodite leges meas atque judicia, quæ faciens homo vivet in eis.* Sed vita spiritualis hominis est per justitiam. Ergo præcepta legis adimpleta justificabant.

3. Præterea, lex divina efficacior est quam lex humana. Sed lex humana justificat; est enim quædam justitia in hoc quod præcepta legis adimplentur. Ergo præcepta legis justificabant.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [3]: *Littera occidit;* quod, secundum Augustinum [4], intelligitur etiam de præceptis

(2) Rom. II, 13. (3) II. Cor. III, 6.
(4) Lib. De spiritu et littera, cap. 14.

moralibus. Ergo præcepta moralia non justificabant.

CONCLUSIO. — Præcepta legis moralia proprie non justificabant, efficiendo videlicet justitiam, qua ex injusto quispiam fit justus apud Deum; sed improprie, eam videlicet significando et ad eam disponendo.

Respondeo dicendum quod, sicut *sanum* proprie et primo dicitur quod habet sanitatem, per posterius autem quod significat sanitatem, vel quod conservat sanitatem; ita *justificatio* primo et proprie dicitur ipsa factio justitiæ; secundario vero et quasi improprie potest dici *justificatio* significatio justitiæ vel dispositio ad justitiam. Quibus duobus modis manifestum est quod præcepta legis justificabant, inquantum scilicet disponebant homines ad gratiam Christi justificantem, quam etiam significabant; quia, sicut dicit Augustinus [1], " etiam vita illius populi prophetica erat, et Christi figurativa. „ Sed si loquamur de justificatione proprie dicta, sic considerandum est quod justitia potest accipi prout est in habitu, vel prout est in actu; et secundum hoc *justificatio* dupliciter dicitur: uno quidem modo, secnndum quod homo fit justus adipiscens habitum jnstitiæ; alio vero modo, secundum qnod opera justitiæ operatur; ut secnndnm hoc justificatio nihil aliud sit quam justitiæ execntio. Justitia autem, sicut et aliæ virtutes, potest accipi et acquisita, et infusa, nt ex supradictis patet (qu. LXIII, art. 4). Acquisita quidem causatur ex operibus; sed infusa causatur ab ipso Deo per ejus gratiam; et hæc est vera jnstitia, de qua nunc loquimur, secundum quam aliquis dicitur justus apud Deum, secundum illud Rom. IV, 2: *Si Abraham ex operibus legis justificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum* [2]. Hæc igitur justitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis; et secundum hoc præcepta moralia justificare non poterant, justitiam causando; sicut nec judicialia, quæ quodammodo cum moralibus conveniunt, quia sunt etiam de actibus humanis erga homines invicem exercendis, poterant justificare, justitiam causando, propter eamdem rationem. Sed nec præcepta cæremonialia, quæ ad ritum sacramentorum pertinebant, poterant eo modo justificare; illa enim sacramenta veteris legis gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta novæ legis, quæ propter hoc justificare dicuntur causaliter. Si vero accipiatur justificatio pro executione justitiæ, sic omnia præcepta legis justificabant, inquantum continebant illud quod est secundum se justum; aliter tamen et aliter. Nam præcepta cæremonialia continebant quidem justitiam secundum se in generali, pront scilicet exhibebantur [3] in cultum Dei; in speciali vero non continebant secundum se justitiam, nisi ex sola determinatione legis divinæ; et ideo [4] de hujusmodi præceptis dicitur quod " non justificabant nisi ex devotione et obedientia facientium. „ Præcepta vero moralia et judicialia continebant id quod erat secundum se justum vel in generali [5], vel etiam in speciali; sed moralia præcepta continebant id quod est secundum se justum secundum justitiam generalem, quæ est " omnis virtus, „ ut dicitur [6].

(1) Contra Faustum, lib. XXII, cap. 24.

(2) Quæ sequuntur usque ad verba, *aliter tamen et aliter*, primus ita compegit Nicolai, cum omnium Mss. editorumque librorum perturbata esset lectio. Nicolai secuti sunt edit. Patavini Theologi ex variis codicibus et exemplis sic: « Hæc igitur justitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis, et (deest *et* in cod. Alcan.) secundum hoc præcepta moralia justificare non poterant, justitiam causando (in cod. cit. statim sequitur: Si vero accipiatur justificatio pro executione justitiæ). Illa enim sacramenta veteris legis gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta novæ legis, quæ propter hoc justificare dicuntur. Si vero accipiatur justificatio pro executione justitiæ, sic omnia præcepta legis justificabant; aliter, etc. » Cod. Venetus SS. Joannis et Pauli: « Hæc igitur justitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis, et similiter præcepta mobilia (*lege* moralia) justificare non poterant, justitiam causando. Si vero accipiatur justificatio pro executione justitiæ, sic præcepta moralia justificabant, inquantum continebant id quod est secundum se justum. Sed sacramenta illa veteris legis gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta novæ legis, quæ propter hoc justificare dicuntur. Si vero accipiatur justificatio pro executione justitiæ, sic omnia præcepta legis justificabant, aliter tamen et aliter. » Alii codices eamdem præter propter lectionem exhibent. Edit. Rom.: « Hæc igitur justitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis; et secundum hoc præcepta moralia justificare non poterant, justitiam causando, etc, » ut in cod. Venet. (3) Al., *exhibebant*.

(4) Ita codd. passim et editi. Cod Alc, *et solum*.

(5) Ita cod. Venet cum aliis nonnull: et edit. Rom. Al. deest, *vel in generali*. Nicolai, *secundum se justum etiam in speciali*.

(6) Ethic. lib. V, cap. 1, a med.

Præcepta vero judicialia pertinebant ad justitiam specialem, quæ consistit circa contractus humanæ vitæ, qui sunt inter homines ad invicem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Apostolus accipit ibi justificationem pro executione justitiæ.

Ad *secundum* dicendum, quod homo faciens præcepta legis dicitur vivere in eis, quia non incurrebat pœnam mortis, quam lex transgressoribus infligebat; in quo sensu inducit hoc Apostolus [1].

Ad *tertium* dicendum, quod præcepta legis humanæ justificant justitia acquisita, de qua non quæritur ad præsens, sed solum de justitia quæ est apud Deum.

QUÆSTIO CI.

DE PRÆCEPTIS CÆREMONIALIBUS SECUNDUM SE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de præceptis cæremonialibus; et primo de ipsis secundum se; secundo de causa eorum; tertio de duratione ipsorum. — Circa primum quæruntur quatuor: 1. Quæ sit ratio præceptorum cæremonialium. — 2. Utrum sint figuralia. — 3. Utrum debuerint esse multa. — 4. De distinctione ipsorum.

ART. I. — UTRUM RATIO PRÆCEPTORUM CÆREMONIALIUM IN HOC CONSISTAT QUOD PERTINENT AD CULTUM DEI.

De his etiam supra, qu. XCIX, art. 3, et infra, q. CIV, art. 1, et quæst. CVIII, art. 2 corp., et 2 2, quæst. CXXII, art. 1 ad 2, et quol. II, art. 8 corp. et quol. IV, art. 13.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio præceptorum cæremonialium non in hoc consistat quod pertinent ad cultum Dei. In lege enim veteri dantur Judæis quædam præcepta de abstinentia ciborum, ut patet Lev. XI, et etiam de abstinendo ab aliquibus vestimentis, secundum illud Lev. XIX, 19: *Veste quæ ex duobus texta est, non indueris,* et iterum quod præcipitur Num. XV, 38: *Ut faciant sibi fimbrias per angulos palliorum.* Sed hujusmodi non sunt præcepta moralia, quia non manent in nova lege: nec etiam judicialia, quia non pertinent ad judicium faciendum inter homines. Ergo sunt cæremonialia. Sed in nullo pertinere videntur ad cultum Dei. Ergo non est cæremonialium præceptorum ratio quod pertineant ad cultum Dei.

2. Præterea, dicunt quidam quod præcepta cæremonialia dicuntur illa quæ pertinent ad solemnitates, quasi dicerentur a cereis, qui in solemnitatibus accenduntur. Sed multa alia sunt pertinentia ad cultum Dei, præter solemnitates. Ergo videtur quod legis præcepta cæremonialia non ea ratione dicantur, quia pertinent ad cultum Dei.

3. Præterea, secundum quosdam præcepta cæremonialia dicuntur quasi normæ, id est, regulæ, salutis; nam χαῖρε in græco idem est quod *salve.* Sed omnia præcepta legis sunt regulæ salutis, et non solum illa quæ pertinent ad Dei cultum. Ergo non solum illa præcepta dicuntur cæremonialia quæ pertinent ad cultum Dei.

4. Præterea, rabbi Moyses [2] dicit [3], quod "præcepta cæremonialia dicuntur quorum ratio non est manifesta." Sed multa pertinentia ad cultum Dei habent rationem manifestam, sicut sabbati observatio, et celebratio Phase [4], Scenopegiæ, et multorum aliorum, quorum ratio assignatur in lege. Ergo cæremonialia non sunt quæ pertinent ad cultum Dei.

Sed *contra* est quod dicitur Exod. XVIII, vers. 19: *Esto populo in his quæ ad Deum pertinent... ostendasque populo cæremonias et ritum colendi.*

CONCLUSIO. — Quum cæremonialibus præceptis proprium sit ut moralia præcepta in ordine ad Deum determinent; certum est ea proprie cæremonialia dici oportere, quæ ad Dei cultum pertinent.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XCIX, art. 4), cæremonialia præcepta determinant præcepta moralia in ordine ad Deum, sicut judicialia determinant præcepta moralia in ordine ad proximum. Homo autem ordinatur ad Deum per debitum cultum; et ideo cæremonialia proprie dicuntur quæ ad cultum Dei pertinent. Ratio autem hujus nominis posita est supra (qu. XCIX, art. 3), ubi præcepta cæremonialia ab aliis sunt distincta.

(1) Gal. III.
(2) Moyses Maimonides qui Cordubæ natus est anno 1139 et obiit anno 1209.
(3) Lib. *Dux errant.* cap. 27 et 28.
(4) *Phase*, seu Paschatis, *scenopegia*, seu festum tabernaculorum, quod octiduo celebrabatur in mense Tisri, hoc est septimo, a Judæis, sed quandoque etiam festum encæniorum vocatur scenopegia quia illi erat simile; utrumque enim celebrabatur magna totius populi lætitia, cum ramis, tubis et tympanis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ad cultum Dei pertinent non solum sacrificia et alia hujusmodi, quæ immediate ad Deum ordinari videntur, sed etiam debita præparatio colentium Deum ad cultum ipsius; sicut etiam in aliis quæcumque sunt præparatoria ad finem, cadunt sub scientia quæ est de fine. Hujusmodi autem præcepta, quæ dantur in lege de vestibus et cibis colentium Deum, et aliis hujusmodi, pertinent ad quamdam præparationem ipsorum ministrantium, ut sint idonei ad cultum Dei; sicut etiam specialibus observantiis aliqui utuntur qui sunt in ministerio regis: unde etiam sub præceptis cæremonialibus continentur.

Ad *secundum* dicendum, quod illa expositio nominis non videtur esse multum conveniens, præsertim cum non multum inveniatur in lege quod in solemnitatibus cerei accenderentur; sed in ipso etiam candelabro lucernæ cum oleo olivarum præparabantur, ut patet Lev. XXIV. — Nihilominus tamen potest dici quod in solemnitatibus omnia alia quæ pertinebant ad cultum Dei, diligentius observabantur; et secundum hoc in observatione solemnitatum omnia cæremonialia includuntur.

Ad *tertium* dicendum quod nec illa expositio nominis videtur esse multum conveniens; nomen enim cæremoniæ non est græcum, sed latinum. — Potest dici tamen quod cum salus hominis sit a Deo, præcipue illa præcepta videntur esse salutis regulæ quæ hominem ordinant ad Deum; et sic cæremonialia dicuntur quæ ad cultum Dei pertinent.

Ad *quartum* dicendum, quod illa ratio cæremonialium est quodammodo probabilis; non quia ex eo dicantur cæremonialia, quia eorum ratio non est manifesta; sed hoc est quoddam consequens; quia enim præcepta ad cultum Dei pertinentia oportet esse figuralia, ut infra dicetur (art. sequ.), inde est quod eorum ratio non est adeo manifesta.

ART. II. — UTRUM PRÆCEPTA CÆREMONIALIA SINT FIGURALIA.

De his etiam infra, quæst. CIII, art. 1 corp. et quæst CIV, art. 2 et locis ibi cit.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta cæremonialia non sint figuralia. Pertinet enim ad officium cujuslibet doctoris ut sic pronuntiet ut de facili intelligi possit, sicut Augustinus dicit [1]; et hoc maxime videtur esse necessarium in legis latione, quia præcepta legis populo proponuntur; unde " lex debet esse manifesta, „ ut Isidorus dicit [2]. Si igitur præcepta cæremonialia data sint in alicujus rei figuram, videtur inconvenienter tradidisse hujusmodi præcepta Moyses, non exponens quid figurarent.

2. Præterea, ea quæ in cultum Dei aguntur, maxime debent honestatem habere. Sed facere aliqua facta ad aliqua repræsentanda, videtur esse theatricum sive poeticum; in theatris enim repræsentabantur olim per aliqua quæ ibi gerebantur, quædam aliorum facta. Ergo videtur quod hujusmodi non debeant fieri ad cultum Dei. Sed cæremonialia ordinantur ad cultum Dei, ut dictum est (art. præc.). Ergo cæremonialia non debent esse figuralia.

3. Præterea Augustinus dicit [3] quod " Deus maxime colitur fide, spe et charitate. „ Sed præcepta quæ dantur de fide, spe et charitate, non sunt figuralia. Ergo præcepta cæremonialia non debent esse figuralia.

4. Præterea, Dominus dicit [4]: *Spiritus est Deus; et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet.* Sed figura non est ipsa veritas, imo contra se invicem dividuntur. Ergo cæremonialia, quæ pertinent ad cultum Dei, non debent esse figuralia.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [5]: *Nemo judicet vos in cibo, aut in potu, aut in parte diei festi, aut neomeniæ* [6], *aut sabbatorum, quæ sunt umbra futurorum.*

CONCLUSIO. — Quum tradenda hominibus non sint divina mysteria, nisi secundum eorum capacitatem, ne conte-

(1) De doctr. christ. cap. 4 et 10.
(2) Etymol. lib. V, cap. 21.
(3) Enchir cap. 3. (4) Joan. IV, 24.
(5) Coloss. II, 16.
(6) Erat initium mensis, quod græce *neomenia*, quasi nova luna, quia in noviluniis Hebræi incipiebant menses, et festa celebrabant. Sic dicitur (Ps. LXXX): *Buccinate in neomenia tuba.* Celebrabatur etiam *neomenia* ad commemorandum opus divinæ gubernationis. Hebræi hanc diem primam, quæ lunæ pariter prima erat, peculiari veneratione prosequebantur; non tamen erat hoc festum lege præceptum, neque propterea ea die a labore et negotiis vacare Hebræi prohibebantur, excepta Neomenia mensis Tisri, seu anni civilis initii, qui dies sacer, omniumque maxime solemnis erat, eoque nullum servile opus agi licebat (Levit. XXIII, 24), (edit. Parm.).

mnant quod capere non possunt; recte cæremonialia veteris legis præcepta sub sensibilium figurarum velamine rudi illi populo tradita sunt.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est (art. præc.), præcepta cæremonialia dicuntur quæ ordinantur ad cultum Dei. Est autem duplex cultus Dei, interior et exterior. Cum enim homo sit compositus ex anima et corpore, utrumque debet applicari ad colendum Deum; ut scilicet anima colat interiori cultu, et corpus exteriori; unde dicitur Psal. LXXXIII, 3: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.* Et sicut corpus ordinatur in Deum per animam, ita cultus exterior ordinatur ad interiorem cultum. Consistit autem interior cultus in hoc quod anima conjungatur Deo per intellectum et affectum. Et ideo secundum quod diversimode intellectus et affectus colentis Deum Deo recte conjungitur, secundum hoc diversimode exteriores actus hominis ad cultum Dei applicantur. — In statu enim futuræ beatitudinis intellectus humanus ipsam divinam veritatem in seipsa intuebitur; et ideo exterior cultus non consistet in aliqua figura, sed solum in laude Dei, quæ procedit ex interiori cognitione et affectione, secundum illud Isa. LI, 3: *Gaudium et lætitia invenietur in ea, gratiarum actio et vox laudis.* — In statu autem præsentis vitæ non possumus divinam veritatem in scipsa intueri; sed oportet quod " radius divinæ veritatis nobis illucescat sub aliquibus sensibilibus figuris, „ sicut Dionysius dicit [1]; diversimode tamen secundum diversum statum cognitionis humanæ. In veteri enim lege neque ipsa divina veritas in seipsa manifesta erat, neque etiam adhuc propalata erat via ad hoc perveniendi, sicut Apostolus dicit [2]. Et ideo oportebat exteriorem cultum veteris legis non solum esse figurativum futuræ veritatis manifestandæ in patria, sed etiam esse figurativum Christi, qui est via ducens ad illam patriæ veritatem. — Sed in statu novæ legis hæc via jam est revelata. Unde hanc præfigurari non oportet sicut futuram, sed commemorari oportet per modum præteriti vel præsentis; sed solum oportet præfigurari futurum veritatem gloriæ nondum revelatam, et hoc est quod Apostolus dicit [3]: *Umbram habet lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum.* Umbra enim minus est quam imago, tanquam imago pertineat ad novam legem, umbra vero ad veterem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod divina non sunt revelanda hominibus nisi secundum eorum capacitatem; alioquin daretur eis præcipitii materia, dum contemnerent quæ capere non possent. Et ideo utilius fuit ut sub quodam figurarum velamine divina mysteria rudi populo traderentur; ut sic saltem ea implicite cognoscerent, dum illis figuris deservirent ad honorem Dei.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut poetica non capiuntur a ratione humana propter defectum veritatis qui est in eis; ita etiam ratio humana perfecte capere non potest divina propter excedentem ipsorum veritatem; et ideo utrobique opus est repræsentatione per sensibiles figuras.

Ad *tertium* dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de cultu interiore; ad quem tamen ordinari oportet exteriorem cultum, ut dictum est (in corp. art.). Et similiter dicendum est ad *quartum*, quia per Christum homines plenius ad spiritualem Dei cultum sunt introducti.

(1) De cælest. hierarch. cap. 1, circa med.
(2) Hebr. IX. (3) Hebr. X, 1.

ART. III. — UTRUM DEBUERINT ESSE MULTA CÆREMONIALIA PRÆCEPTA.

De his etiam Sent. IV, dist. 1, quæst. 1, art. 5, et quæst. II ad 2, et Rom. V, lect. 6

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non debuerint esse multa cæremonialia præcepta. Ea enim quæ sunt ad finem, debent esse fini proportionata. Sed cæremonialia præcepta, sicut dictum est (art. 1 et 2 præc.), ordinantur ad cultum Dei, et in figuram Christi. Est autem *unus Deus, a quo omnia, et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia,* ut dicitur I. Corinth. VIII, 6. Ergo cæremonialia non debuerunt multiplicari.

2. Præterea, multitudo cæremonialium præceptorum transgressionis erat occasio, secundum illud quod dicit Petrus [4]: *Quid tentatis Deum, imponere jugum super cervicem discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri portare potuimus?* Sed transgressio divinorum præceptorum contrariatur humanæ saluti. Cum igitur lex omnis debeat saluti congruere hominum, ut Isidorus dicit [5], videtur quod

(1) Act. XV, 10. (5) Etymol. lib. V, cap. 3.

non debuerint multa præcepta cæremonialia dari.

3. Præterea, præcepta cæremonialia pertinebant ad cultum Dei exteriorem et corporalem, ut dictum est (art. præc.). Sed hujusmodi cultum corporalem lex debebat diminuere, quia ordinabat ad Christum, qui docuit homines Deum colere *in spiritu et veritate*, ut habetur Jo. cap. IV. Non ergo debuerunt multa præcepta cæremonialia dari.

Sed *contra* est quod dicitur Oseæ VIII, vers. 12: *Scribam ei multiplices leges meas;* et Job XI, 6: *Ut ostenderet tibi secreta sapientiæ, quod multiplex sit lex ejus.*

CONCLUSIO. — Ut et in malis idololatriæ servitus, ad quam proclives omnino erant, reprimeretur, et in bonis Dei amor incrementa susciperet, dum mens eorum frequentius in Deum referretur; multa in veteri lege cæremonialia esse præcepta congruum erat.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XC, art. 2 et 3, et quæst. XCVI, art. 1), omnis lex alicui populo datur. In populo autem duo genera hominum continentur; quidam proni ad malum, qui sunt per præcepta legis coercendi, ut supra dictum est (quæst. XCV, art. 1): quidam habentes inclinationem ad bonum vel ex natura, vel ex consuetudine, vel etiam ex gratia; et tales sunt per legis præceptum instruendi, et in melius promovendi. — Quantum igitur ad utrumque genus hominum, expedichat præcepta cæremonialia in veteri lege multiplicari. Erant enim in illo populo aliqui ad idololatriam proni, et ideo necesse erat ut ab idololatriæ cultu per præcepta cæremonialia revocarentur ad cultum Dei. Et quia multipliciter homines idololatriæ deserviebant, oportebat e contrario multa institui ad singula reprimenda; et iterum multa talibus imponi, ut quasi oneratis ex his quæ ad cultum Dei impenderent, non vacaret idololatriæ deservire. Ex parte vero eorum qui erant proni ad bonum, etiam necessaria fuit multiplicatio cæremonialium præceptorum; tum quia per hoc diversimode mens eorum referebatur in Deum, et magis assidue; tum etiam quia mysterium Christi, quod per hujusmodi cæremonialia figurabatur, multiplices utilitates attulit mundo; et multa circa ipsum considcranda erant, quæ oportuit per diversa cæremonialia figurari.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, quando id quod ordinatur ad finem, est sufficiens ad ducendum in finem, tunc sufficit unum ad unum finem; sicut una medicina sufficit si sit efficax, quandoque ad sanitatem inducendam, et tunc non oportet multiplicari medicinam. Sed propter debilitatem et imperfectionem ejus quod est ad finem, oportet ea multiplicari: sicut multa adhibentur remedia infirmo, quando unum non sufficit adsanandum. Cæremoniæ autem veteris legis invalidæ et imperfectæ erant ad repræsentandum Christi mysterium, quod est superexcellens, et ad subjugandum mentes hominum Deo; unde Apostolus dicit [1]: *Reprobatio fit præcedentis mandati propter infirmitatem, et inutilitatem; nihil enim ad perfectum adduxit lex.* Et ideo oportuit hujusmodi cæremonias multiplicari.

Ad *secundum* dicendum, quod sapientis legislatoris est minores transgressiones permittere, ut majores caveantur. Et ideo, ut caveretur transgressio idololatriæ et superbiæ, quæ in Judæorum cordibus nasceretur, si omnia præcepta legis implerent, non propter hoc prætermisit Deus multa cæremonialia præcepta tradere, quia de facili sumebant ex hoc transgrediendi occasionem.

Ad *tertium* dicendum, quod vetus lex in multis diminuit corporalem cultum; propter quod statuit quod non in omni loco sacrificia offerrentur, neque a quibuslibet; et multa hujusmodi statuit ad diminutionem exterioris cultus, sicut etiam rabbi Moyses Ægyptius [2] dicit. Oportebat tamen non ita attenuare corporalem cultum Dei, ut homines ad cultum dæmonum declinarent.

ART. IV. — UTRUM CÆREMONIÆ VETERIS LEGIS CONVENIENTER DIVIDANTUR IN SACRIFICIA, SACRAMENTA, SACRA ET OBSERVANTIAS.

De his etiam Coloss. II, lect. 4, princ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod cæremoniæ veteris legis inconvenienter dividantur in " sacrificia, sacramenta, sacra et observantias. „ Cæremoniæ enim veteris legis figurabant Christum. Sed hoc solum fiebat per sacrificia, per quæ figurabatur sacrificium

(1) Hebr. VII, 18.

(2) Ille Moyses Ægyptius idem est ac Moyses Maimonides, quamvis Nicolai contrarium affirmet.

quo Christus *se obtulit oblationem et hostiam Deo,* ut dicitur Ephes. v, 2. Ergo sola sacrificia erant cæremonialia.

2. Præterea, vetus lex ordinabatur ad novam. Sed in nova lege ipsum sacrificium est sacramentum altaris. Ergo in veteri lege non debuerunt distingui sacramenta contra sacrificia.

3. Præterea, *sacrum* dicitur quod est Deo dicatum: secundum quem modum tabernaculum et vasa ejus sanctificari [1] dicebantur. Sed omnia cæremonialia erant ordinata ad cultum Dei, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo cæremonialia omnia *sacra* erant. Non ergo una pars cæremonialium debet *sacra* nominari.

4. Præterea, *observantiæ* ab observando dicuntur. Sed omnia præcepta legis observari debebant; dicitur enim Deut. VIII, vers. 11: *Observa et cave ne quando obliviscaris Domini Dei tui, et negligas mandata ejus, atque judicia, et cæremonias.* Non ergo *observantiæ* debent poni una pars cæremonialium.

5. Præterea, solemnitates inter cæremonialia computantur, cum sint in umbram futuri, ut patet Coloss. II; similiter etiam oblationes et munera, ut patet per Apostolum [2]; quæ tamen sub nullo horum contineri videntur. Ergo inconveniens est prædicta distinctio cæremonialium.

Sed *contra* est quod in veteri lege singula prædicta *cæremoniæ* vocantur. *Sacrificia* enim dicuntur cæremoniæ Num. cap. XV, 24: *Offerat vitulum et sacrificium ejus, ac libamenta, ut cæremoniæ postulant.* De *sacramento* etiam ordinis dicitur Lev. cap. VII, 35: *Hæc est unctio Aaron et filiorum ejus in cæremoniis.* De *sacris* etiam dicitur Exod. XXXVIII, 21: *Hæc sunt instrumenta tabernaculi testimonii in cæremoniis Levitarum.* De *observantiis* etiam dicitur III. Reg. IX, 6: *Si aversi fueritis non sequentes me, nec observantes cæremonias quas proposui vobis.*

CONCLUSIO. — Cæremoniæ veteris legis sunt, aut sacrificia, in quibus Dei cultus specialiter consistit: aut sacra, quæ ad divini cultus instrumenta pertinent; aut sacramenta, quæ ad populi vel sacerdotum sanctificationem spectant; vel denique observantiæ, quibus distinguuntur colentes Deum a non colentibus.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 et 2 hujus qu.), cæremonialia præcepta ordinantur ad cultum Dei. In quo quidem cultu considerari possunt et ipse cultus, et colentes, et instrumenta colendi. Ipse autem cultus specialiter consistit in *sacrificiis* [3], quæ in Dei reverentiam offeruntur. Instrumenta autem colendi pertinent ad *sacra* [4], sicut est tabernaculum, et vasa, et alia hujusmodi. Ex parte autem colentium duo possunt considerari; scilicet eorum institutio ad cultum divinum, quod fit per quamdam consecrationem vel populi, vel ministrorum; et ad hoc pertinent *sacramenta;* et iterum eorum singularis conversatio, per quam distinguuntur ab his qui Deum non colunt; et ad hoc pertinent *observantiæ*, puta in cibis, et vestimentis et aliis hujusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sacrificia offerri oportebat et in aliquibus locis et per aliquos homines; et totum hoc ad cultum Dei pertinet. Unde sicut per *sacrificia* significatur Christus immolatus, ita etiam per *sacramenta et sacra* illorum, figurabantur sacramenta et sacra novæ legis; et per eorum *observantias* figurabatur conversatio populi novæ legis; quæ omnia ad Christum pertinent.

Ad *secundum* dicendum, quod sacrificium novæ legis, id est, Eucharistia, continet ipsum Christum, qui est sanctificationis auctor. *Sanctificavit* enim *per suum sanguinem populum*, ut dicitur Hebr. ult. 12. Et ideo hoc sacrificium etiam sacramentum est. Sed sacrificia [5] veteris legis non continebant Christum, sed ipsum figurabant; et ideo non dicuntur *sacramenta.* Sed ad hoc designandum seorsum erant quædam sacramenta in veteri lege, quæ erant figuræ futuræ consecrationis; quamvis etiam quibusdam consecrationibus quædam sacrificia adjungerentur.

Ad *tertium* dicendum, quod etiam sacrificia et sacramenta erant sacra [6]; sed

(1) Al., *sacrificari.* (2) Hebr. IX.
(3) Oblationes et munera cum sacrificiis computabantur.
(4) Sacra erant illa instrumenta et loca, quibus vel in quibus Deo sacrificabatur, ad quæ etiam solemnitates pertinebant.

(5) Al., *sacramenta.*
(6) Ita cod. Alcan., cui concinit Tarrac., ex quo Garcia et edit. Patav. an. 1712, ubi tantum, *sed quædam erant sacra.* Edit. Rom.: *Quod sacra aut sacrificia, et sacramenta erant.* Nicolai: *Quod etiam sacrificia et sacramenta erant · sed quædam*

quædam erant quæ erant sacra, utpote ad cultum Dei dicata, nec tamen erant sacrificia nec sacramenta; et ideo retinebant sibi commune nomen *sacrorum*.

Ad *quartum* dicendum, quod ea quæ pertinebant ad conversationem populi Deum colentis, retinebant sibi commune nomen *observantiarum*, inquantum a præmissis deficiebant. Non enim dicebantur *sacra*, quia non habebant immediatum respectum ad cultum Dei, sicut tabernaculum et vasa ejus; sed per quamdam consequentiam erant cæremonialia, inquantum pertinebant ad quamdam idoneitatem populi colentis Deum.

Ad *quintum* dicendum, quod sicut sacrificia offerebantur in determinato loco, ita etiam offerebantur in determinatis temporibus. Unde etiam solemnitates inter sacra computari videntur. Oblationes autem et munera computantur cum sacrificiis, quia Deo offerebantur. Unde Apostolus dicit [1]: *Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis.*

QUÆSTIO CII.

DE CÆREMONIALIUM PRÆCEPTORUM CAUSIS, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causis cæremonialium præceptorum; et circa hoc quæruntur sex: 1. Utrum præcepta cæremonialia habeant causam. — 2. Utrum habeant causam litteralem, vel solum figuralem. — 3. De causis sacrificiorum. — 4. De causis sacrorum. — 5. De causis sacramentorum. — 6. De causis observantiarum.

ART. I. — UTRUM CÆREMONIALIA PRÆCEPTA HABEANT CAUSAM.

De his etiam Rom. IV, lect. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod cæremonialia præcepta non habeant causam. Quia super illud Ephes. II: *Legem mandatorum decretis evacuans*, dicit Glossa interl.: " Id est, evacuans legem veterem quantum ad carnales observantias, *decretis*, id est præceptis evangelicis, quæ ex ratione sunt. „ Sed si observantiæ veteris legis ex ratione erant, frustra evacuarentur per rationabilia decreta novæ legis. Non ergo cæremoniales observantiæ veteris legis habebant aliquam rationem.

2. Præterea, vetus lex successit legi naturæ. Sed in lege naturæ fuit aliquod præceptum quod nullam rationem habebat, nisi ut hominis obedientia probaretur, sicut Augustinus dicit [2] de prohibitione ligni vitæ. Ergo etiam in veteri lege aliqua præcepta danda erant in quibus hominis obedientia probaretur, quæ de se nullam rationem haberent.

3. Præterea, opera hominis dicuntur moralia, secundum quod sunt a ratione. Si igitur cæremonialium præceptorum sit aliqua ratio, non differrent a moralibus præceptis. Videtur ergo quod cæremonialia præcepta non habeant aliquam causam; ratio enim præcepti ex aliqua causa sumitur.

Sed *contra* est quod dicitur Ps. XVIII, 9: *Præceptum Domini lucidum, illuminans oculos.* Sed cæremonialia sunt præcepta Dei. Ergo sunt lucida; quod non esset, nisi haberent rationabilem causam.

CONCLUSIO. — Quoniam Apostolo teste, quæ a Deo sunt, ordinata sunt, necesse est cæremonialia præcepta ad aliquem finem ordinari, ex quo rationabiles eorum causæ assignari possunt.

Respondeo dicendum quod cum sapientis sit ordinare, secundum Philosophum [3], ea quæ ex divina sapientia procedunt, oportet esse ordinata, ut Apostolus dicit [4]. Ad hoc autem quod aliqua sint ordinata, duo requiruntur; primo quidem quod aliqua ordinentur ad debitum finem, qui est principium totius ordinis in rebus agendis; ea enim quæ casu eveniunt, præter intentionem finis, vel quæ non serio fiunt, sed ludo, dicimus esse inordinata. — Secundo oportet quod id quod est ad finem, sit proportionatum fini; et ex hoc sequitur quod ratio eorum quæ sunt ad finem, sumitur ex fine; sicut ratio dispositionis serræ sumitur ex sectione, quæ est finis ejus, ut dicitur [5]. Manifestum est autem quod præcepta cæremonialia, sicut et omnia alia præcepta legis, sunt ex divina sapientia instituta; unde dicitur Deut. IV, vers. 6: *Hæc est sapientia vestra, et intellectus coram populis.* Unde necesse est dicere quod præcepta cæremonialia sint ordinata ad aliquem finem, ex quo eorum rationabiles causæ assignari possint.

erant sacra. Edit. Patav. an. 1698: *Quod sacrificia et sacramenta erant sacra, sed quædam erant sacra*, etc.

(1) Hebr. V, 1.

(2) Sup. Gen. ad litt. lib. VIII, cap. 6 et 13.
(3) Metaph. lib. I, cap. 2, a princ.
(4) Rom. XIII. (5) Phys. lib. II, text. 88

Ad *primum* ergo dicendum, quod observantiæ veteris legis possunt dici sine ratione quantum ad hoc quod ipsa facta in sui natura rationem non habebant, puta quod vestis non conficeretur ex lana et lino. Poterant tamen habere rationem ex ordine ad aliud, inquantum scilicet vel aliquid per hoc figurabatur, vel aliquid excludebatur. Sed decreta novæ legis, quæ præcipue consistunt in fide et dilectione Dei, ex ipsa natura actus rationabilia sunt.

Ad *secundum* dicendum, quod prohibitio ligni scientiæ [1] boni et mali non fuit propter hoc quod illud lignum esset naturaliter malum; sed tamen ipsa prohibitio habuit aliquam rationem ex ordine ad aliud, inquantum scilicet per hoc aliquid figurabatur; et sic etiam cæremonialia præcepta veteris legis habent rationem in ordine ad aliud.

Ad *tertium* dicendum, quod præcepta moralia secundum suam naturam habent rationabiles causas, sicut: *Non occides; non furtum facies.* Sed præcepta cæremonialia habent rationabiles causas ex ordine ad aliud, ut dictum est (in corp. art.).

ART. II. — UTRUM PRÆCEPTA CÆREMONIALIA HABEANT CAUSAM LITTERALEM, VEL FIGURALEM TANTUM.

De his etiam Rom. IV, lect. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta cæremonialia non habeant causam litteralem, sed figuralem tantum. Inter præcepta enim cæremonialia præcipua erant circumcisio et immolatio agni paschalis. Sed utrumque istorum non habebat nisi causam figuralem, quia utrumque istorum datum est in signum; dicitur enim Gen. XVII, 11: *Circumcidetis carnem præputii vestri, ut sit in signum fœderis inter me et vos;* et de celebratione Phase dicitur Exod. XIII, 9: *Erit quasi signum in manu tua, et quasi monumentum ante oculos tuos.* Ergo multo magis alia cæremonialia non habent nisi causam figuralem.

2. Præterea, effectus proportionatur suæ causæ. Sed omnia cæremonialia sunt figuralia, ut supra dictum est (qu. præc. art. 2). Ergo non habent nisi causam figuralem.

3. Præterea, illud quod de se est indifferens utrum sic vel non sic fiat, non videtur habere aliquam litteralem causam. Sed quædam sunt in præceptis cæremonialibus quæ non videntur differre utrum sic vel sic fiant; sicut est de numero animalium offerendorum, et aliis hujusmodi particularibus circumstantiis. Ergo præcepta veteris legis non habent rationem litteralem.

Sed *contra*, sicut præcepta cæremonialia figurabant Christum, ita etiam historiæ veteris Testamenti; dicitur enim I. Cor. X, 11, quod *omnia in figura contingebant illis.* Sed in historiis veteris Testamenti, præter intellectum mysticum seu figuralem, est etiam intellectus litteralis. Ergo etiam præcepta cæremonialia præter causas figurales, habebant etiam causas litterales.

CONCLUSIO. — Cum ex fine rationem eorum quæ sunt ad finem desumere oporteat, cæremoniarum veteris legis, ut ad cultum Dei spectant, litteralis ratio suspicienda est: ut vero Christum figurant, mystica ratio requirenda est.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), ratio eorum quæ sunt ad finem, oportet quod a fine sumatur. Finis autem præceptorum cæremonialium est duplex: ordinabantur enim ad cultum Dei pro tempore illo, et ad figurandum Christum; sicut etiam verba prophetarum sic respiciebant præsens tempus, quod etiam in figuram futuri dicebantur, ut Hieronymus dicit super Osee [2]. Sic igitur rationes præceptorum cæremonialium veteris legis dupliciter accipi possunt: uno modo ex ratione cultus divini, qui erat pro tempore illo observandus; et rationes illæ sunt litterales, sive pertineant ad vitandum idololatriæ cultum, sive ad rememoranda aliqua Dei beneficia, sive ad insinuandam excellentiam divinam, vel etiam ad designandam dispositionem mentis, quæ tunc requirebatur in colentibus Deum. Alio modo possunt eorum rationes assignari, secundum quod ordinantur ad figurandum Christum; et sic habent rationes figurales et mysticas, sive accipiantur ex ipso Christo et Ecclesia, quod pertinet ad *allegoriam;* sive ad mores populi christiani, quod pertinet ad *moralitatem;* sive ad statum futuræ gloriæ, prout in eam introducimur per Christum, quod pertinet ad *anagogiam.*

(1) Ita Mss. et editi passim. Cod. Alcan., *ligni vitæ*, ut est in objectione.

(2) Sup. illud cap. I: *Abiit et accepit.*

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut intellectus metaphoricæ locutionis in Scripturis est litteralis, quia verba ad hoc proferuntur ut hoc significent; ita etiam significationes cæremoniarum legis, quæ sunt commemorativæ beneficiorum Dei, propter quæ institutæ sunt, vel aliorum hujusmodi, quæ ad illum statum pertinebant, non transcendunt ordinem litteralium causarum. Unde oportet quod assignetur causa celebrationis Phase; quod est signum liberationis ex Ægypto; et circumcisionis, quod est signum pacti quod Deus habuit cum Abraham; quod pertinet ad causam litteralem.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procederet, si cæremonialia præcepta essent data solum ad figurandum futurum, non autem ad præsentialiter Deum colendum.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut in legibus humanis dictum est (quæst. XCVI, art. 3) quod in universali habent rationem, non autem quantum ad particulares conditiones, sed hæc sunt ex arbitrio instituentium; ita etiam multæ particulares determinationes in cæremoniis veteris legis non habent aliquam causam litteralem, sed solam figuralem; in communi vero habent etiam causam litteralem.

ART. III. — UTRUM POSSIT ASSIGNARI CONVENIENS RATIO CÆREMONIARUM QUÆ AD SACRIFICIA PERTINENT.

De his etiam Isai. I, lect. 4 fin.
et Psal. XXVI, com. 2, et Hebr. X, lect. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non possit conveniens ratio assignari cæremoniarum quæ ad sacrificia pertinent. Ea enim quæ in sacrificium offerebantur, sunt illa quæ sunt necessaria ad sustentandam humanam vitam; sicut animalia quædam, et panes quidam. Sed Deus tali sustentamento non indiget, secundum illud Psalmi XLIX, 13: *Numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo?* Ergo inconvenienter hujusmodi sacrificia Deo offerebantur.

2. Præterea, in sacrificium divinum non offerebantur nisi de tribus generibus animalium quadrupedum, scilicet de genere boum, ovium et caprarum; et de avibus communiter quidem turtur et columba, specialiter autem in emundatione leprosi fiebat sacrificium de passeribus. Multa autem animalia alia sunt his nobiliora. Cum igitur omne quod est optimum, Deo sit exhibendum, videtur quod non solum de istis rebus fuerint Deo sacrificia offerenda.

3. Præterea, sicut homo a Deo habet dominium volatilium et bestiarum, ita etiam piscium. Inconvenienter igitur pisces a divino sacrificio excludebantur.

4. Præterea, indifferenter offerri mandabantur turtures et columbæ. Sicut igitur mandabantur offerri pulli columbarum, ita et pulli turturum.

5. Præterea, Deus est auctor vitæ non solum hominum, sed etiam animalium, ut patet per id quod dicitur Gen. I. Mors autem opponitur vitæ. Non ergo debuerunt Deo offerri animalia occisa, sed magis animalia viventia; præcipue quia etiam Apostolus monet [1], *ut exhibeamus corpora nostra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem.*

6. Præterea, si animalia Deo in sacrificium non offerebantur nisi occisa, nulla videtur esse differentia, qualiter occidantur. Inconvenienter igitur determinatur modus immolationis, præcipue in avibus, ut patet Lev. I (ubi *retorto ad collum capite interfici jubentur*).

7. Præterea, omnis defectus animalis via est ad corruptionem et mortem. Si igitur animalia occisa Deo offerebantur, inconvenicns fuit prohibere oblationem animalis imperfecti, puta claudi, aut cæci, aut aliter maculosi [2].

8. Præterea, illi qui offerunt hostias Deo, debent de his participare, secundum illud Apostoli [3]: *Nonne qui edunt hostias, participes sunt altaris?* Inconvenienter igitur quædam partes hostiarum offerentibus subtrahebantur, scilicet sanguis et adeps, pectusculum et armus dexter [4].

9. Præterea, sicut holocausta offerebantur in honorem Dei, ita etiam hostiæ pacificæ et hostiæ pro peccato. Sed nullum animal feminini sexus offerebatur Deo in holocaustum; fiebant tamen holocausta tam de quadrupedibus quam de avibus. Ergo inconvenienter in hostiis pacificis et pro peccato offerebantur animalia feminini sexus, et tamen in hostiis pacificis non offerebantur aves.

10. Præterea, omnes hostiæ pacificæ unius generis esse videntur. Non ergo

(1) Rom. XII, 1. (2) Levit. XXII. (3) I. Cor. X. 18. (4) Levit. III.

debuit poni ista differentia, quod quorumdam pacificorum carne non possent vesci in crastino, quorumdam autem possent, ut mandatur Lev. VII.

11. Præterea, omnia peccata in hoc conveniunt quod a Deo avertunt. Ergo pro omnibus peccatis in Dei reconciliationem unum genus sacrificii debuit offerri.

12. Præterea, omnia animalia quæ offerebantur in sacrificium, uno modo offerebantur, scilicet occisa. Non videtur ergo conveniens quod de terræ nascentibus diversimode fiebat oblatio. Nunc enim offerebantur spicæ, nunc simila, nunc panis, quandoque quidem coctus in clibano, quandoque in sartagine, quandoque in craticula [1].

13. Præterea, omnia quæ in usum nostrum veniunt, a Deo recognoscere debemus. Inconvenienter ergo præter animalia, solum hæc Deo offerebantur, panis, vinum, oleum, thus, sal.

14. Præterea, sacrificia corporalia exprimunt interius sacrificium cordis, quo homo spiritum suum offert Deo. Sed in interiori sacrificio plus est de dulcedine, quam repræsentat mel, quam de mordacitate, quam repræsentat sal; dicitur enim Eccli. XXIV, 27: *Spiritus meus super mel dulcis.* Ergo inconvenienter prohibebatur [2] in sacrificio apponi mel et fermentum; quod etiam facit panem sapidum; et præcipiebatur ibi apponi sal, quod est mordicativum, et thus, quod habet saporem amarum. Videtur ergo quod ea quæ pertinent ad cæremonias sacrificiorum, non habeant rationabilem causam.

Sed *contra* est quod dicitur Lev. I, 9: *Oblata omnia adolebit sacerdos super altare in holocaustum et odorem suavissimum Domino.* Sed, sicut dicitur Sap. VII, 28, *neminem diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia inhabitat;* ex quo potest accipi quod quidquid est Deo acceptum, est cum sapientia. Ergo illæ cæremoniæ sacrificiorum cum sapientia erant, velut habentes rationabiles causas.

CONCLUSIO. — Omnium sacrificiorum, ut ad cultum Dei ordinantur, causa suscipitur, vel ut his mens hominis ordinaretur ad Deum, vel ut ab idololatria removerctur; ut vero Christum figurabant, causa fuit figuratio voluntariæ passionis et immolationis Christi.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), cærcmoniæ veteris legis duplicem causam habebant: unam scilicet litteralem, secundum quod ordinabantur ad cultum Dei; aliam vero figuralem, sive mysticam, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum. Et ex utraque parte potest convenienter assignari causa cæremoniarum quæ ad sacrificia pertinebant. Secundum enim quod sacrificia ordinabantur ad cultum Dei, causa sacrificiorum dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod per sacrificia repræsentabatur ordinatio mentis in Deum, ad quam excitabatur sacrificium offerens. Ad rectam autem ordinationem mentis in Deum pertinet quod omnia quæ homo habet, recognoscat a Deo [3] tamquam a primo principio, et ordinet in Deum tanquam in ultimum finem: et hoc rcpræsentabatur in oblationibus et sacrificiis [4], secundum quod homo ex rebus suis, quasi in recognitionem quod haberet ea a Deo, in honorem Dei ea offerebat; secundum quod dixit David [5]: *Tua sunt omnia, et quæ de manu tua accepimus, dedimus tibi.* Et ideo in oblatione sacrificiorum protestabatur homo quod Deus esset primum principium creationis rerum, et ultimus finis ad quem essent omnia referenda. Et quia pertinet ad rectam ordinationem mentis in Deum, ut mens humana non recognoscat alium primum auctorem rerum nisi solum Deum, neque in aliquo alio finem suum constituat; propter hoc prohibebatur in lege offerri sacrificium alicui alteri nisi Deo, secundum illud Ex. XXII, 29: *Qui immolat diis occidetur* [6] *præterquam Domino soli.* Et ideo de causa cæremoniarum circa sacrificia potest assignari ratio alio modo ex hoc quod per hujusmodi homines retrahebantur a sacrificiis idolorum. Unde etiam præcepta de sacrificiis non fuerunt data populo Judæorum, nisi postquam declinavit ad idololatriam, adorando vitulum confla-

(1) Levit. II et VII. (2) Levit. II.
(3) Supple, ait Nicolai, se habere vel accepisse, ut in adjunctis exprimitur.
(4) De distinctione oblationum et sacrificiorum conf. 2 2, quæst. LXXXV, art. 3 ad 3.
(5) I. Paralip. XXIX, 14.
(6) Seu significativus græce apud LXX, v. 2, ἐξολοθρευθήσεται, quod editio Sixtina reddit *morte eradicabitur*, et reddi potest, ex integro peribit.

tilem; quasi hujusmodi sacrificia sint instituta, ut populus ad sacrificandum promptus hujusmodi sacrificia magis [1] Deo quam idolis offerret. Unde dicitur Jer. VII, 22: *Non sum locutus cum patribus vestris, et non præcepi eis in die qua eduxi eos de terra Ægypti, de verbo holocaustomatum* [2] *et victimarum.* Inter omnia autem dona quæ Deus humano generi jam per peccatum lapso dedit, præcipuum est quod dedit Filium suum; unde dicitur Joan. III, 16: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam æternam.* Et ideo potissimum sacrificium est, quo ipse Christus *seipsum obtulit Deo in odorem suavitatis*, ut dicitur Ephes. v, 2; et propter hoc omnia alia sacrificia offerebantur in veteri lege, ut hoc unum singulare et præcipuum sacrificium figuraretur, tanquam perfectum per imperfecta. Unde Apostolus dicit [3], quod *sacerdos veteris legis easdem sæpe offerebat hostias, quæ nunquam possunt auferre peccata; Christus autem pro peccatis obtulit unam in sempiternum.* Et quia ex figurato sumitur ratio figuræ, ideo rationes sacrificiorum figuralium veteris legis sunt sumendæ ex vero sacrificio Christi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Deus non volebat hujusmodi sacrificia sibi offerri propter ipsas res quæ offerebantur, quasi eis indigeret: unde dicitur Isai. I, vers. 11: *Holocausta arietum, et adipem pinguium, et sanguinem vitulorum et hircorum et agnorum nolui.* Sed volebat ea sibi offerri, ut supra dictum est (art. præc.), tum ad excludendam idololatriam, tum ad significandum debitum ordinem mentis humanæ in Deum, tum etiam ad figurandum mysterium redemptionis humanæ per Christum.

Ad *secundum* dicendum, quod quantum ad omnia prædicta ratio conveniens fuit, quare ista animalia offerebantur Deo in sacrificium, et non alia. Primo quidem ad excludendum idololatriam; quia omnia alia animalia offerebant idololatræ diis suis, vel eis ad maleficia utebantur. Ista autem animalia apud Ægyptios, cum quibus conversati erant, abominabilia erant ad occidendum; unde ea non offerebant in sacrificium diis suis; unde dicitur Exod. VIII, 26: *Abominationes Ægyptiorum immolabimus Domino Deo nostro?* Oves enim colebant, hircos venerabantur, quia in eorum figura dæmones apparebant: bobus etiam utebantur ad agriculturam, quam inter res sacras habebant. Secundo hoc conveniens erat ad prædictam ordinationem mentis in Deum, et hoc dupliciter: primo quidem quia hujusmodi animalia maxime sunt per quæ sustentatur humana vita; et cum hoc mundissima sunt, et mundissimum habent nutrimentum; alia vero animalia vel sunt silvestria, et non sunt communiter hominum usui deputata; vel si sunt domestica, immundum habent nutrimentum, ut porcus et gallina; solum autem id quod est purum, Deo est attribuendum. Hujusmodi autem aves specialiter offerebantur, quia habentur in copia in terra promissionis. Secundo quia per immolationem hujusmodi animalium puritas mentis designatur; quia, ut dicitur in Glossa Levit. I [4], " vitulum offerimus, cum carnis superbiam vincimus; agnum, cum irrationales motus corrigimus; hœdum, cum lasciviam superamus; columbam, cum simplices sumus; turturem, cum castitatem servamus; panes azymos, cum in azymis sinceritatis epulamur. " In columba vero manifestum est quod significatur castitas et simplicitas mentis. Tertio vero conveniens fuit hæc animalia offerri in figuram Christi; quia, ut in eadem Glossa dicitur, " Christus in vitulo offertur, propter virtutem crucis; in agno, propter innocentiam; in ariete, propter principatum; in hirco, propter similitudinem carnis peccati; in turture et columba duarum naturarum conjunctio monstrabatur; vel in turture castitas, in columba charitas significabatur; in similagine aspersio credentium per aquam baptismi figurabatur. "

Ad *tertium* dicendum, quod pisces, qui in aqua vivunt, magis sunt alieni ab homine quam cætera animalia, quæ vivunt in aere, sicut et homo; et iterum pisces ex aqua extracti statim moriuntur; unde non poterant in templo offerri, sicut alia animalia.

Ad *quartum* dicendum, quod in turtu-

(1) En ut *magis* adversative sumi manifestum est et non comparativo sensu: sic ergo exponendum, *ut hujusmodi sacrificia Deo non idolis offerant.*

(2) Holocaustomata, idem est ac sacrificia pro peccatis. (3) Hebr. X, 11.

(4) Seu in procem. ad Levit., versus fin.

ribus meliores sunt majores quam pulli; in columbis autem e converso; et ideo, ut Rabbi Moyses dicit [1], " Mandantur offerri turtures et pulli columbarum, " quia omne quod est optimum, Deo est attribuendum.

Ad *quintum* dicendum, quod animalia in sacrificium oblata occidebantur, quia veniunt in usum hominis occisa, secundum quod a Deo dantur homini ad esum; et ideo etiam igni cremabantur, quia per ignem decocta fiunt apta humano esui. Similiter etiam per occisionem animalium significatur destructio peccatorum, et quod homines erant digni occisione pro peccatis suis, ac si illa animalia loco eorum occiderentur ad significandam expiationem peccatorum. Per occisionem etiam hujusmodi animalium significabatur occisio Christi.

Ad *sextum* dicendum, quod specialis modus occidendi animalia immolata determinabatur in lege ad excludendum alios modos quibus idololatræ animalia idolis immolabant; vel etiam, ut Rabbi Moyses dicit [2], lex elegit genus occisionis, quo animalia minus affligebantur occisa, per quod etiam excludebatur et immisericordia offerentium, et deterioratio animalium occisorum.

Ad *septimum* dicendum, quod, quia animalia maculosa solent haberi contemptui etiam apud homines, ideo prohibitum est ne Deo in sacrificium offerrentur; propter quod etiam prohibitum erat ne *mercedem prostibuli aut pretium canis* [3] in domum Dei offerrent [4]. Et eadem etiam ratione non offerebant animalia ante septimum diem, quia talia animalia erant quasi abortiva, nondum plene consistentia propter teneritudinem.

Ad *octavum* dicendum, quod triplex erat sacrificiorum genus: quoddam erat quod totum comburebatur; et hoc dicebatur *holocaustum*, quasi *totum incensum* [5]. Hujusmodi enim sacrificium offerebatur Deo specialiter ad reverentiam majestatis ipsius et amorem bonitatis ejus; et conveniebat perfectionis statui in impletione consiliorum; et ideo totum comburebatur, ut, sicut totum animal resolutum in vaporem sursum ascendebat, ita etiam significaretur, totum hominem et omnia quæ ipsius sunt, Dei dominio esse subjecta, et ei esse offerenda. Aliud autem erat sacrificium *pro peccato*, quod offerebatur Deo ex necessitate remissionis peccati; et conveniebat statui pœnitentium in satisfactione peccatorum; quod dividebatur in duas partes: nam una pars ejus comburebatur, altera vero cedebat in usum sacerdotum, ad significandum quod expiatio peccatorum fit a Deo per ministerium sacerdotum, nisi quando offerebatur sacrificium pro peccato totius populi, vel specialiter pro peccato sacerdotis; tunc enim totum comburebatur. Non enim debebant in usum sacerdotum venire ea quæ pro peccato eorum offerebantur, ut nihil peccati in eis remaneret; et quia hoc non esset satisfactio pro peccato. Si enim cederet in usum eorum pro quorum peccatis offerebatur, idem esse videretur ac si non offerretur. Tertium vero sacrificium vocabatur *hostia pacifica*, quæ offerebatur Deo vel pro gratiarum actione, vel pro salute et prosperitate offerentium, ex debito beneficii vel accipiendi vel accepti; et convenit statui proficientium in impletione mandatorum. Et ista dividebatur in tres partes; nam una pars incendebatur ad honorem Dei, alia pars cedebat in usum sacerdotum, tertia vero pars in usum offerentium, ad significandum quod salus hominis procedit a Deo dirigentibus ministris Dei, et cooperantibus ipsis hominibus qui salvantur. Hoc autem generaliter observabatur, quod sanguis et adeps non venibant neque in usum sacerdotum, neque in usum offerentium; sed sanguis effundebatur ad crepidinem altaris in honorem Dei, adeps vero adurebatur in igne. Cujus ratio una quidem fuit ad excludendam idololatriam. Idololatræ enim bibebant de sanguine victimarum, et comedebant adipes, secundum illud Deut. XXXII, 38: *De quorum victimis comedebant adipes, et bibebant vinum libaminum.* Secunda ratio est ad informationem humanæ vitæ; prohibebatur enim eis usus sanguinis ad hoc quod horrerent humani sanguinis effusionem; unde dicitur Genes. IX, 4: *Car-*

(1) Lib. III *Dux errant.*, cap. 47, inter princ. et med. (2) Loc. cit. cap. 49, ante med.

(3) Conjungitur cum prostibulo seu meretrice canis propter impudentiam.

(4) Deut. XXIII, 18.

(5) Juxta significatum græcæ vocis ex ὅλον, id est, *totum*, et καυστὸν, id est, *combustum* vel *incensum*.

nem cum sanguine non comedetis; sanguinem enim animarum vestrarum requiram. Esus vero adipum prohibebatur eis ad vitandam lasciviam; unde dicitur Ezechielis XXXIV, 3: *Quod crassum erat, occidebatis.* Tertia vero ratio est propter reverentiam divinam: quia sanguis est maxime necessarius ad vitam, ratione cujus dicitur anima esse in sanguine: adeps autem abundantiam nutrimenti demonstrat; et ideo, ut ostenderetur quod a Deo nobis est et vita, et omnis bonorum sufficientia, ad honorem Dei effundebatur sanguis [1] et adurebatur adeps. Quarta ratio est quia per hoc figurabatur effusio sanguinis Christi, et pinguedo charitatis ejus per quam se obtulit Deo pro nobis. De hostiis autem pacificis in usum sacerdotis cedebat *pectusculum et armus dexter*, ad excludendum quamdam divinationis speciem, quæ vocatur *spatulamantia* [2], quia scilicet in spatulis animalium immolatorum divinabant, et similiter in osse pectoris, et ideo ista offerentibus subtrahebantur. Per hoc etiam significabatur quod sacerdoti erat necessaria sapientia cordis ad instruendum populum, quod significabatur per pectus quod est tegumentum cordis; et etiam fortitudo ad sustentandum defectus, quæ significatur per armum dextrum.

Ad *nonum* dicendum, quod quia holocaustum erat perfectissimum inter sacrificia, ideo non offerebatur in holocaustum nisi masculus; nam femina est animal imperfectum. Oblatio autem turturum et columbarum erat propter paupertatem offerentium, quia majora animalia offerre non poterant; et quia hostiæ pacificæ gratis offerebantur, et nullus eas offerre cogebatur nisi spontaneus; ideo hujusmodi aves non offerebantur inter hostias pacificas, sed inter holocausta et hostias pro peccato quas quandoque oportebat offerre. Aves etiam hujusmodi propter altitudinem volatus congruunt perfectioni holocaustorum, et etiam hostiis pro peccato, quia habent gemitum pro cantu.

Ad *decimum* dicendum, quod inter omnia sacrificia *holocaustum* erat præcipuum, quia totum comburebatur in honorem Dei, et nihil ex eo comedebatur. Secundum vero locum in sanctitate tenebat *hostia pro peccato*, quia comedebatur solum in atrio a sacerdotibus in ipsa die sacrificii. Tertium vero gradum tenebant *hostiæ pacificæ pro gratiarum actione*, quæ comedebantur ipso die, sed ubique in Jerusalem [3]. Quartum vero locum tenebant *hostiæ pacificæ ex voto*, quarum carnes poterant etiam in crastino comedi. Et est ratio hujus ordinis quia maxime obligatur homo Deo propter ejus majestatem, secundo propter offensam commissam, tertio propter beneficia jam suscepta, quarto propter beneficia sperata.

Ad *undecimum* dicendum, quod peccata aggravantur ex statu peccantis, ut supra dictum est (quæst. LXXIII, art. 10), et ideo alia hostia mandabatur offerri pro peccato sacerdotis, et principis, vel alterius privatæ personæ. Est autem attendendum, ut Rabbi Moyses dicit [4], quod "quanto gravius erat peccatum, tanto vilior species animalis offerebatur pro eo. „ Unde capra, quod est vilissimum animal, offerebatur pro idololatria, quod est gravissimum peccatum; pro ignorantia vero sacerdotis offerebatur vitulus; pro negligentia autem principis hircus.

Ad *duodecimum* dicendum, quod lex in sacrificiis providere voluit paupertati offerentium; ut qui non posset habere animal quadrupes, saltem offerret avem; quam qui habere non posset, saltem offerret panem; et si hunc habere non posset, saltem offerret vel farinam vel spicas. Causa vero figuralis est, quia panis significat Christum, qui *est panis vivus*, ut dicitur Joan. VI; qui quidem erat velut in spica pro statu legis naturæ in fide Patrum; erat autem sicut simila in doctrina legis et prophetarum; erat autem sicut panis formatus post humanitatem assumptam; coctus igne, id est, formatus Spiritu sancto in clibano uteri virginalis; qui etiam fuit coctus in sartagine, per labores quos in mundo sustinebat; in cruce vero, quasi *in craticula* adustus, ut dicit Glossa ex Hesychio.

(1) Ad crepidinem altaris nempe, ut expressum est supra.

(2) De qua et ejus notione vel ab aliis divinationibus differentia ex professo dicetur (2 2, quæst. XCV, art. 3 ad 1).

(3) Id est non tantum in atrio, sicut mox de aliis dictum est, sed in qualibet parte civitatis, vel in qualibet domo.

(4) *Dux errantium*, lib. III, cap. 47, a med.

Ad *decimumtertium* dicendum, quod ea quæ in usum hominis veniunt de terræ nascentibus, vel sunt in cibum, et de his offerebatur panis; vel sunt in potum, et de his offerebatur vinum; vel sunt in condimentum, et de his offerebatur oleum et sal; vel sunt in medicamentum, et de his offerebatur thus, quod est aromaticum et consolidativum. Per panem autem figuratur caro Christi; per vinum autem sanguis ejus, per quem redempti sumus; oleum figurat gratiam Christi; sal scientiam, thus orationem.

Ad *decimumquartum* dicendum, quod mel non offerebatur in sacrificiis Dei; tum quia consueverat offerri in sacrificiis idolorum; tum etiam ad excludendam omnem carnalem dulcedinem et voluptatem ab his qui Deo sacrificare intendunt. Fermentum vero non offerebatur ad excludendam corruptionem; et forte [1] etiam quia in sacrificiis idolorum solitum erat offerri. Sal autem offerebatur, quia impedit corruptionem putredinis; sacrificia autem Dei debent esse incorrupta; et etiam quia in sale significatur discretio sapientiæ vel etiam mortificatio carnis. Thus autem offerebatur Deo ad designandam devotionem mentis, quæ est necessaria offerentibus; et etiam ad designandum odorem bonæ famæ; nam thus est pingue et odoriferum. Et quia sacrificium zelotypiæ non procedebat ex devotione, sed magis ex suspicione, ideo in eo non offerebatur thus.

ART. IV. — UTRUM ASSIGNARI POSSIT CERTA RATIO CÆREMONIARUM QUÆ AD SACRA PERTINENT.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod cæremoniarum veteris legis, quæ ad sacra pertinent, sufficiens ratio assignari non possit. Dicit enim Paulus [2]: *Deus qui fecit mundum et omnia quæ in eo sunt, hic cæli et terræ cum sit dominus, non in manufactis templis habitat.* Inconvenienter igitur ad cultum Dei tabernaculum vel templum in lege veteri est institutum.

2. Præterea, status veteris legis non fuit immutatus nisi per Christum; sed tabernaculum designabat statum veteris legis; non ergo debuit mutari per ædificationem alicujus templi.

3. Præterea, divina lex præcipue debet homines inducere ad divinum cultum. Sed ad augmentum divini cultus pertinet quod fiant multa altaria et multa templa, sicut patet in nova lege. Ergo videtur quod etiam in veteri lege non debuit esse solum unum templum aut unum tabernaculum, sed multa.

4. Præterea, tabernaculum seu templum ad cultum Dei ordinabatur. Sed in Deo præcipue oportet venerari unitatem et simplicitatem. Non videtur igitur fuisse conveniens ut tabernaculum seu templum per quædam vela distingueretur.

5. Præterea, virtus primi moventis, quæ est Deus, primo apparet in parte Orientis, a qua parte incipit primus motus. Sed tabernaculum fuit institutum ad Dei adorationem. Ergo debebat esse dispositum magis versus Orientem quam versus Occidentem.

6. Præterea [3] Dominus præcepit ut *non facerent sculptile, neque aliquam similitudinem.* Inconvenienter igitur in tabernaculo vel in templo fuerunt sculptæ imagines Cherubim. Similiter etiam et arca, et propitiatorium, et candelabrum, et mensa, et duplex altare sine rationabili causa ibi fuisse videntur.

7. Præterea, Dominus præcepit [4]: *Altare de terra facietis mihi;* et iterum: *Non ascendes ad altare meum per gradus.* Inconvenienter igitur mandatur postmodum altare fieri de lignis auro vel ære contextis, et tantæ altitudinis, ut ad illud nisi per gradus ascendi non possit. Dicitur enim Exod. XXVII, 1: *Facies altare de lignis Sethim* [5], *quod habebit quinque cubitos in longitudine, et totidem in latitudine, et tres cubitos in altitudine, et operies illud ære;* et Exod. XXX, 1 dicitur: *Facies altare ad adolendum thymiamata de lignis Sethim, vestiesque illud auro purissimo.*

(1) Sic dubie loquitur S. Thomas, vel quia nullus ante illum interpres id notavit, vel quia gentiles sal et thus offerebant, quæ tamen inter Judæorum sacrificia recensentur. Nam sal dicitur *divinus* ab Homero, et de thure Ovidius scribit (Met. lib. XIV): *Tempta tibi statuam, solram ibi thuris honores.* (2) Act. XVII, 24. (3) Exod. XX, 4. (4) Exod. XX, 24.

(5) Hieronymus (Is. cap. 41) putat « Sethim arborem esse nascentem in eremo quæ spinæ albæ similitudinem habeat, et sit imputribile ac lenissimum lignum, tam in fortitudine quam in nitore soliditatem omnium ac pulchritudinem superans et excedens. » Arborem illam porro ibidem hebraicam appellat, quia in sola terra Hebræorum nascitur et nota est.

8. Præterea, in operibus Dei nihil debet esse superfluum, quia nec in operibus naturæ aliquid superfluum invenitur. Sed uni tabernaculo vel domui sufficit unum operimentum. Inconvenienter igitur tabernaculo fuerunt apposita multa tegumenta, scilicet *cortinæ, saga cilicina, pelles arietum rubricatæ,* et *pelles hyacinthinæ.*

9. Præterea, consecratio exterior interiorem sanctitatem significat, cujus subjectum est anima. Inconvenienter igitur tabernaculum et ejus vasa consecrabantur, cum essent quædam corpora inanimata.

10. Præterea, Psal. XXXIII, 1 dicitur: *Benedicam Dominum in omni tempore, semper laus ejus in ore meo.* Sed solemnitates instituuntur ad laudandum Deum. Non ergo fuit conveniens ut aliqui certi dies statuerentur ad solemnitates peragendas. Sic igitur videtur quod cæremoniæ sacrorum convenientes causas non haberent.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [1], quod *illi qui offerunt secundum legem munera, exemplari et umbræ deserviunt cælestium, sicut responsum est Moysi, cum consummaret tabernaculum: Vide, inquit, omnia facito secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est.* Sed valde rationabile est quod imaginem cælestium repræsentat. Ergo cæremoniæ sacrorum rationabilem causam habebant.

CONCLUSIO. — Quum totus exterior Dei cultus ad hoc præcipue ordinetur, ut Deum homines revereantur: specialia quædam tempora, speciale tabernaculum, specialia vasa et speciales ministros, ad cultum Dei ordinari oportuit.

Respondeo dicendum quod totus exterior cultus Dei ad hoc præcipue ordinatur ut homines Deum in reverentia habeant. Habet autem hoc humanus affectus, ut ea quæ communia sunt, et non distincta ab aliis, minus revereatur: ea vero quæ habent aliquam excellentiæ discretionem ab aliis, magis admiretur et revereatur. Et indo etiam hominum consuetudo inolevit ut reges et principes, quos oportet in reverentia haberi a subditis, et pretiosioribus vestibus ornentur, et etiam ampliores et pulchriores habitationes possideant. Et propter hoc oportuit ut aliqua specialia tempora, et speciale tabernaculum, et specialia vasa, et speciales ministri, ad cultum Dei ordinarentur, ut per hoc animi hominum ad majorem Dei reverentiam adducerentur. Similiter etiam status veteris legis, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 1, et art. 2), institutus erat ad figurandum mysterium Christi. Oportet autem esse aliquid determinatum id per quod aliquid figurari debet, ut scilicet ejus aliquam similitudinem repræsentet; et ideo oportuit aliqua specialia observari in his quæ pertinent ad cultum Dei.

Ad *primum* ergo dicendum, quod cultus Dei duo respicit; scilicet Deum qui colitur, et homines colentes. Ipse igitur Deus qui colitur nullo corporali loco clauditur; unde propter ipsum non oportuit speciale tabernaculum fieri aut templum. Sed homines ipsum colentes corporales sunt; et propter eos oportuit speciale tabernaculum vel templum instrui ad cultum Dei, propter duo. Primo quidem, ut ad hujusmodi locum convenientes cum hac cogitatione quod deputaretur ad colendum Deum, cum majori reverentia accederent. Secundo, ut per dispositionem talis templi vel tabernaculi significarentur aliqua pertinentia ad excellentiam Divinitatis vel humanitatis Christi. Et hoc est quod Salomon dicit [2]: *Si cœlum et cœli cœlorum te capere non possunt, quanto magis domus hæc, quam ædificavi tibi?* et postea subdit: *Sint oculi tui aperti super domum hanc, de qua dixisti: Erit nomen meum ibi, ut exaudias deprecationem servi tui, et populi tui Israel.* Ex quo patet quod domus sanctuarii non est instituta ad hoc quod Deum capiat, quasi localiter inhabitantem; sed ad hoc quod nomen Dei inhabitet ibi; id est, ut notitia Dei ibi manifestetur per aliqua quæ ibi fiebant vel dicebantur; et quod propter reverentiam loci orationes fierent ibi magis exaudibiles ex devotione orantium.

Ad *secundum* dicendum, quod status veteris legis non fuit immutatus ante Christum quantum ad impletionem legis, quæ facta est solum per Christum; est tamen immutatus quantum ad conditionem populi, qui erat sub lege. Nam primo populus fuit in deserto non habens certam mansionem; postmodum autem habuerunt varia bella cum finitimis gentibus; ultimo autem, tempore

(1) Hebr. VIII, 4. (2) III. Reg. VIII, 27.

David regis et Salomonis, populus ille habuit quietissimum statum [1]. Et tunc primo ædificatum fuit templum in loco quem designaverat Abraham ex divina demonstratione ad immolandum. Dicitur enim Genes. XXII, 2, quod Dominus mandavit Abrahæ ut offerret filium suum in holocaustum *super unum montium quem monstravero tibi;* et postea dicit quod *appellavit nomen illius loci: Dominus videt;* quasi secundum Dei prævisionem esset locus ille electus ad cultum divinum. Propter quod dicitur Deut. XII, 5: *Ad locum quem elegerit Dominus Deus vester, venietis, et offeretis holocausta et victimas vestras.* Locus autem ille designari non debuit per ædificationem templi ante tempus prædictum, propter tres rationes, quas Rabbi Moyses assignat; prima est, ne gentes appropriarent sibi locum illum. Secunda est, ne gentes ipsum destruerent. Tertia vero ratio est, ne quælibet tribus vellet habere locum illum in sorte sua, et propter hoc orirentur lites et jurgia. Et ideo non fuit ædificatum templum, donec haberent regem, per quem posset hujusmodi jurgium compesci. Antea vero ad cultum Dei erat ordinatum tabernaculum portatile per diversa loca, quasi nondum existente determinato loco divini cultus. Et hæc est ratio litteralis diversitatis tabernaculi et templi. Ratio autem figuralis esse potest, quia per hæc duo significatur duplex status. Per tabernaculum enim, quod est mutabile, significatur status præsentis vitæ mutabilis; per templum vero, quod erat fixum et stans, significatur status futuræ vitæ, quæ omnino immutabilis est; et propter hoc in ædificatione templi dicitur III. Reg. VI, 7, quod *non est auditus sonitus mallei vel securis,* ad significandum quod omnis perturbationis tumultus longe erit a statu futuro. Vel per tabernaculum significatur status veteris legis; per templum autem a Salomone constructum status novæ legis; unde ad constructionem tabernaculi soli Judæi sunt operati; ad ædificationem vero templi cooperati sunt etiam gentiles, scilicet Tyrii et Sidonii.

(1) Tempore quidem toto Salomonis qui nulla gessit bella, et propterea *rex pacificus* appellatur, sed illo tantum tempore Davidis quo post arcam in locum suum restitutam, templum ædificare cogitavit.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio unitatis templi vel tabernaculi potest esse et litteralis et figuralis. Litteralis quidem est ratio ad exclusionem idololatriæ, quia gentiles diversis diis diversa templa constituebant. Et ideo ut firmaretur in animis hominum fides unitatis divinæ, voluit Deus ut in uno loco tantum sibi sacrificium offerretur; et iterum ut per hoc ostenderet quod corporalis cultus non propter se erat ei acceptus; et ideo compescebantur ne passim et ubique sacrificia offerrent. Sed cultus novæ legis, in cujus sacrificio spiritualis gratia continetur, est secundum se Deo acceptus; et ideo multiplicatio altarium et templorum acceptatur in nova lege. Quantum vero ad ea quæ pertinebant ad spiritualem cultum Dei, qui consistit in doctrina legis et prophetarum, erant etiam in veteri lege diversa loca deputata, in quibus conveniebant ad laudem Dei, quæ dicebantur synagogæ [2], sicut et nunc dicuntur ecclesiæ, in quibus populus christianus ad laudem Dei congregatur. Et sic Ecclesia nostra succedit in locum et templi et synagogæ, quia ipsum sacrificium Ecclesiæ spirituale est; unde non distinguuntur apud nos locus sacrificii a loco doctrinæ. Ratio autem figuralis esse potest, quia per hoc significabatur unitas Ecclesiæ vel militantis vel triumphantis.

Ad *quartum* dicendum, quod sicut in unitate templi vel tabernaculi repræsentabatur unitas Dei vel unitas Ecclesiæ; ita etiam in distinctione tabernaculi vel templi repræsentabatur distinctio eorum quæ Deo sunt subjecta, ex quibus in Dei venerationem consurgimus. Distinguebatur autem tabernaculum in duas partes: in unam quæ vocabatur Sancta sanctorum, quæ erat occidentalis; et aliam quæ vocabatur Sancta, quæ erat ad orientem. Et iterum ante tabernaculum erat atrium. Hæc igitur distinctio duplicem habet rationem. Unam quidem, secundum quod tabernaculum ordinatur ad cultum Dei; sic enim diversæ partes mundi in distinctione tabernaculi figurantur. Nam pars illa quæ Sancta sanctorum dicitur, fi-

(2) Ex græco συναγώγαι a congregando sic vocata, sicut et Ecclesia a convocando ex græco ἐκκάλειν. Hæc nomina, ut ait Beda, unam et eamdem rem latine significant.

gurabat sæculum altius, quod est spiritualium substantiarum; pars vero illa quæ dicitur Sancta, exprimebat mundum corporalem; et ideo Sancta a Sanctis sanctorum distinguebantur quodam velo, quod quatuor coloribus erat distinctum, per quos quatuor elementa designantur; scilicet bysso, per quod designatur terra, quia byssus, id est, linum, de terra nascitur; purpura, per quam significatur aqua; fiebat enim purpureus color ex quibusdam conchis, quæ inveniuntur in mari; hyacintho, per quem significatur aer, quia habet aereum colorem; et cocco bis tincto, per quem designatur ignis: et hoc ideo, quia materia quatuor elementorum est impedimentum, per quod velantur nobis incorporales substantiæ [1]. Et ideo in interius tabernaculum, id est in Sancta sanctorum, solus summus sacerdos, et semel in anno introibat, ut designaretur quod hæc est finalis perfectio hominis, ut ad illud sæculum introducatur: in tabernaculum vero exterius, id est in Sancta, introibant sacerdotes quotidie, non autem populus, qui solum ad atrium accedebat; quia ipsa corporalia populus percipere potest; ad interiores autem eorum rationes soli sapientes [2] per considerationem attingere possunt. Secundum vero rationem figuralem, per exterius tabernaculum, quod dicitur Sancta, significatur status veteris legis, ut Apostolus dicit [3]; quia in illud tabernaculum semper introibant sacerdotes sacrificiorum officia consummantes. Per interius vero tabernaculum, quod dicitur Sancta sanctorum, significatur vel cælestis gloria, vel etiam status spiritualis novæ legis, qui est quædam inchoatio futuræ gloriæ, in quem statum nos Christus introduxit; quod figurabatur per hoc quod summus sacerdos semel in anno solus in Sancta sanctorum introibat. Velum autem figurabat spiritualium occultationem sacrificiorum in veteribus sacrificiis; quod velum quatuor coloribus erat ornatum: bysso quidem, ad designandam carnis puritatem; purpura autem ad figurandum passiones quas sancti sustinuerunt pro Deo; cocco bis tincto, ad significandum charitatem geminam Dei et proximi; hyacintho autem significabatur cælestis meditatio. Ad statum autem veteris legis aliter se habebat populus, et aliter sacerdotes: nam populus ipsa corporalia sacrificia considerabat, quæ in atrio offerebantur; sacerdotes vero rationem sacrificiorum considerabant, habentes fidem magis explicitam de mysteriis Christi. Et ideo intrabant in exterius tabernaculum, quod etiam quodam velo distinguebatur ab atrio; quia quædam erant velata populo circa mysterium Christi, quæ sacerdotibus erant nota; non tamen erant eis plene revelata, sicut postea in novo Testamento, ut habetur Ephes. III.

Ad *quintum* dicendum, quod adoratio ad Occidentem fuit introducta in lege ad excludendam idololatriam; nam omnes gentiles in reverentiam solis adorabant ad Orientem. Unde dicitur Ezech. VIII, 16, quod quidam *habebant dorsa contra templum Domini, et facies ad Orientem, et adorabant ad ortum solis.* Unde ad hoc excludendum tabernaculum habebat Sancta sanctorum ad Occidentem, ut versus Occidentem adorarent. Ratio etiam figuralis esse potest, quia totus status prioris tabernaculi ordinabatur ad significandum mortem Christi, quæ figuratur per occasum, secundum illud Ps. LXVII, 5: *Qui ascendit super occasum, Dominus nomen illi.*

Ad *sextum* dicendum, quod eorum quæ in tabernaculo continebantur, ratio reddi potest et litteralis et figuralis: litteralis quidem per relationem ad cultum divinum; et quia dictum est (in resp. ad 4) quod per tabernaculum interius, quod dicebatur Sancta sanctorum, significabatur sæculum altius spiritualium substantiarum, ideo in illo tabernaculo tria continebantur: scilicet *arca testamenti*, in qua erat urna aurea habens manna, et *virga Aaron*, quæ fronduerat, et *tabulæ*, in quibus erant scripta decem præcepta legis. Hæc autem arca sita erat inter duos Cherubim, qui se mutuis vultibus respiciebant; et super arcam erat quædam tabula [4] quæ dicebatur

(1) Ita melioris notæ codices cum edit. Patav. et Nicolai. Al.: *Et ideo quia materia quatuor elementorum est impedimentum per quod velantur nobis spirituales substantiæ in interius tabernaculum* etc.

(2) Ita codd. et editi passim; ad marginem quorumdam notatur. Al., *sacerdotes.*

(3) Hebr. IX.

(4) Ita codd. Alcan. Venetus SS. Joannis et Pauli, Parisiensis Nicolai, Salmanticensis, et

propitiatorium subter [1] alas Cherubim, quasi ab ipsis Cherubim portaretur, ac si imaginaretur, quod illa tabula esset sedes Dei; unde et *propitiatorium* dicebatur, quasi exinde populo propitiaretur ad preces summi sacerdotis; et ideo quasi portabatur a Cherubim, quasi Deo obsequentibus. Arca vero testamenti erat tanquam scabellum sedentis supra propitiatorium. Per hæc autem tria designabantur tria quæ sunt in illo altiori sæculo: scilicet Deus, qui super omnia est, et incomprehensibilis omni creaturæ; et propter hoc nulla similitudo ejus ponebatur ad repræsentandam ejus invisibilitatem, sed ponebatur quædam figura sedis ejus; quia scilicet creatura comprehensibilis est, quæ est subjecta Deo, sicut sedes sedenti. Sunt etiam in illo altiori sæculo spirituales substantiæ, quæ Angeli dicuntur; et hi significantur per duos Cherubim mutuo se respicientes; ad designandam concordiam eorum ad invicem, secundum illud Job xxv, 2: *Qui facit concordiam in sublimibus.* Et propter hoc etiam non fuit unus tantum Cherubim, ut designaretur multitudo cælestium spirituum, et excluderetur cultus eorum ab his quibus præceptum erat ut solum unum Deum colerent. Sunt etiam in illo intelligibili sæculo rationes omnium eorum quæ in hoc sæculo perficiuntur, quodammodo clausæ, sicut rationes effectuum clauduntur in suis causis, et rationes artificiatorum in artifice; et hoc significabatur per arcam, in qua repræsentabantur per tria ibi contenta tria quæ sunt potissima in rebus humanis: scilicet sapientia, quæ repræsentabatur per tabulas testamenti; potestas regiminis, quæ repræsentabatur per virgam Aaron; vita, quæ repræsentabatur per manna, quod fuit sustentamentum vitæ. Vel per hæc tria significabantur tria Dei attributa, scilicet sapientia in tabulis, potentia in virga, bonitas in manna, tum propter dulcedinem, tum quia ex Dei misericordia est populo suo datum; et ideo in memoriam divinæ misericordiæ conservabatur. Et hæc tria etiam figurata sunt in visione Isaiæ [2]. Vidit enim *Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum, et Seraphim assistentes, et domum impleri a gloria Dei;* unde et Seraphim dicebant: *Plena est omnis terra gloria ejus.* Et sic similitudines Seraphim non ponebantur ad cultum, quod prohibebatur primo legis præcepto, sed in signum ministerii, ut dictum est (hic supra). — In exteriori vero tabernaculo, quod significabat præsens sæculum, continebantur etiam tria: scilicet *altare thymiamatis,* quod directe erat contra arcam; *mensa* autem propositionis, super quam duodecim panes apponebantur, erat posita ex parte aquilonari; *candelabrum* vero ex parte australi. Quæ tria videntur respondere tribus quæ erant in arca clausa; sed magis manifeste eadem repræsentabant. Oportet enim rationes rerum ad manifestiorem demonstrationem perduci, quam sint in mente divina et angelorum, ad hoc quod homines sapientes eas cognoscere possint, qui significantur per sacerdotes ingredientes tabernaculum. In candelabro igitur designabatur, sicut in signo sensibili, sapientia quæ intelligibilibus verbis exprimebatur in tabulis. Per altare vero thymiamatis significabatur officium sacerdotum, quorum erat populum ad Deum reducere; et hoc etiam significabatur per virgam; nam in illo altari incendebatur thymiama boni odoris, per quod significabatur sanctitas populi acceptabilis Deo. Dicitur enim Apoc. VII, quod per *fumum aromatum significantur justificationes sanctorum* [3]. Convenienter autem sacerdotalis dignitas in arca significabatur per virgam; in exteriori vero tabernaculo per altare thymiamatis; quia sacerdos mediator est inter Deum et populum, regens populum per potestatem divinam, quam virga significat; et fructum sui regiminis, scilicet sanctitatem populi, Deo offert [4], quasi in altari thymiamatis. Per mensam autem significatur temporale nutrimentum vitæ, sicut et per manna; sed hoc est communius et grossius nutrimentum, illud autem suavius et subtilius. Convenienter autem candelabrum ponebatur ex parte australi, mensa autem ex parte aquilonari; quia australis pars est dextra pars mundi, aquilonaris autem sinistra, ut dicitur [5].

edit. Patav. an. 1712. Alii Mss. et editi libri addunt perperam, *lapidea.* (1) Al., *super.* (2) Cap. 6. (3) Nihil simile in cap. VII; at in XIX, 8: *Byssinum enim justificationes sunt sanctorum.*

(4) Ita codd. Alcan. Parisiensis, aliique. Al., *offerre;* forte *offerens.*

(5) De cælo et mundo, lib. II, text. 15.

Sapientia autem pertinet ad dextram, sicut et cætera spiritualia bona; temporale autem nutrimentum ad sinistram, secundum illud Prov. III, 16: *In sinistra illius divitiæ et gloria.* Potestas autem sacerdotalis media est inter temporalia et spiritualem sapientiam; quia per eam et spiritualis sapientia, et temporalia dispensantur. Potest autem et horum alia ratio assignari magis litteralis. In arca enim continebantur tabulæ legis ad tollendam legis oblivionem; unde dicitur Exod. XXIV, 12: *Dabo tibi duas tabulas lapideas, et legem, ac mandata quæ scripsi, ut doceas filios Israel.* Virga vero Aaron ponebatur ibi ad comprimendam dissensionem populi de sacerdotio Aaron. Unde dicitur Num. XVII, 10: *Refer virgam Aaron in tabernaculum testimonii, ut reservetur in signum rebellium filiorum Israel.* Manna autem conservabatur in arca ad commemorandum beneficium quod Dominus præstitit filiis Israel in deserto; unde dicitur Exod. XVI, 32: *Imple gomor ex eo, et custodiatur in futuras retro generationes, ut norint panes quibus alui vos in solitudine.* Candelabrum vero erat institutum ad honorificentiam tabernaculi; pertinet enim ad magnificentiam domus quod sit bene luminosa. Habebat autem candelabrum septem calamos, ut Josephus dicit [1], ad significandum septem planetas, quibus totus mundus illuminatur. Et ideo ponebatur candelabrum ex parte australi, quia ex illa parte est nobis planetarum cursus. Altare vero thymiamatis erat institutum, ut jugiter in tabernaculo esset fumus boni odoris, tum propter venerationem tabernaculi, tum etiam in remedium fœtoris, quem oportebat accidere ex effusione sanguinis et occisione animalium. Ea enim quæ sunt fœtida despiciuntur quasi vilia; quæ vero sunt boni odoris, homines magis appretiantur. Mensa autem apponebatur ad significandum quod sacerdotes templo servientes, in templo victum habere debebant. Unde duodecim panes superpositos mensæ, in memoriam duodecim tribuum, solis sacerdotibus edere licitum erat, ut habetur Matth. XII. Mensa autem non ponebatur directe in medio ante propitiatorium, ad excludendum ritum idololatriæ. Nam gentiles in sacris lunæ proponebant mensam coram idolo lunæ; unde dicitur Jerem. VII, 18: *Mulieres conspergunt adipem ut faciant placentas reginæ cœli.* In atrio vero extra tabernaculum continebatur altare holocaustorum, in quo offerebantur Deo sacrificia de his quæ erant a populo possessa. Et ideo in atrio poterat esse populus, qui hujusmodi Deo offerebat per manus sacerdotum; sed ad interius altare, in quo ipsa devotio et sanctitas populi offerebatur, non poterant accedere nisi sacerdotes, quorum erat Deo offerre populum. Est autem hoc altare extra tabernaculum in atrio constitutum ad removendum cultum idololatriæ; nam gentiles intra templa altaria constituebant ad immolandum idolis.

Figuralis vero ratio omnium horum assignari potest ex relatione tabernaculi ad Christum qui figurabatur. Est autem considerandum quod ad designandam imperfectionem legalium figurarum diversæ figuræ fuerunt institutæ in templo ad significandum Christum. Ipse enim significatur per propitiatorium, quia *ipse est propitiatio pro peccatis nostris,* ut dicitur I. Joan. II, 2. Et convenienter hoc propitiatorium a Cherubim portabatur, quia de eo scriptum est: *Adorent eum omnes angeli Dei,* ut habetur Hebr. I, 6. Ipse etiam significatur per arcam; quia sicut arca erat constructa de lignis Sethim, ita corpus Christi de membris purissimis constabat. Erat autem deaurata, quia Christus fuit plenus sapientia et charitate, quæ per aurum significatur. Intra arcam autem erat urna aurea, id est. sancta anima, habens manna, id est, omnem plenitudinem sanctitatis et divinitatis. Erat etiam in arca virga, id est, potestas sacerdotalis, quia ipse est factus sacerdos in æternum. Erant etiam ibi tabulæ testamenti ad designandum quod ipse Christus est legis dator. Ipse etiam Christus significatur per candelabrum, quia ipse dicit [2]: *Ego sum lux mundi;* per septem lucernas septem dona sancti Spiritus. Ipse etiam significatur per mensam, quia ipse est spiritualis cibus, secundum illud Joan. VI, 51: *Ego sum panis vivus.* Duodecim etiam panes significabant duodecim apostolos, vel doctrinam eorum. Sive per candelabrum et mensam potest significari doctrina et fides Ecclesiæ, quæ etiam illuminat et spiri-

(1) Antiquit. lib. III, cap. 7 et 8 ad fin.

(2) Joan. VIII, 12.

tualiter reficit. Ipse etiam Christus significatur per duplex altare, scilicet holocaustorum et thymiamatis, quia per ipsum oportet nos Deo offerre omnia virtutum opera; sive illa quibus carnem affligimus, quæ offeruntur quasi in altari holocaustorum; sive illa quæ majore mentis perfectione per spiritualia perfectorum desideria Deo offeruntur in Christo, quasi in altari thymiamatis, secundum illud Hebr. ult. 15: *Per ipsum ergo offeramus hostiam laudis semper Deo.*

Ad *septimum* dicendum, quod Dominus præcepit altare construi ad sacrificia et munera offerenda in honorem Dei et sustentationem ministrorum qui tabernaculo deserviebant. De constructione autem altaris datur a Domino duplex præceptum; unum quidem in principio legis [1] ubi Dominus mandavit quod facerent altare de terra, vel saltem de lapidibus non sectis, et iterum quod non facerent altare excelsum, ad quod oporteret per gradus ascendere; et hoc ad detestandum idololatriæ cultum. Gentiles enim idolis construebant altaria ornata et sublimia, in quibus credebant aliquid sanctitatis et numinis esse. Propter quod etiam Dominus mandavit [2]: *Non plantabis lucum et omnem arborem juxta altare Domini Dei tui.* Idololatræ enim consueverant sub arboribus sacrificare, propter amœnitatem et umbrositatem. — Quorum etiam præceptorum ratio figuralis fuit; quia in Christo, qui est nostrum altare, debemus confiteri veram carnis naturam quantum ad humanitatem, quod est altare de terra facere; et quantum ad divinitatem debemus in eo confiteri Patris æqualitatem, quod est non ascendere per gradus ad altare. Nec etiam juxta Christum debemus admittere doctrinam gentilium ad lasciviam provocantem. Sed facto tabernaculo ad honorem Dei, non erant timendæ hujusmodi occasiones idololatriæ. Et ideo Dominus mandavit quod fieret altare holocaustorum de ære, quod esset omni populo conspicuum; et altare thymiamatis de auro, quod soli sacerdotes videbant. Nec erat tanta pretiositas æris, ut per ejus copiam populus ad aliquam idololatriam provocaretur. Sed quia Exod. xx, 26 ponitur pro ratione hujus præcepti: *Non ascendes per gradus ad altare meum*, id quod subditur: *Ne reveletur turpitudo tua;* considerandum est quod hoc etiam fuit institutum ad excludendam idololatriam; nam in sacris Priapi sua pudenda gentiles populo denudabant. Postmodum autem indictus est sacerdotibus feminalium usus ad tegmen pudendorum. Et ideo sine periculo institui poterat tanta altaris altitudo, ut per aliquos gradus ligneos non stantes sed portatiles in hora sacrificii sacerdotes ad altare ascenderent sacrificia offerentes.

Ad *octavum* dicendum, quod corpus tabernaculi constabat ex quibusdam tabulis in longitudinem erectis; quæ quidem interius tegebantur quibusdam cortinis ex quatuor coloribus variatis, scilicet de bysso retorta, et hyacintho, ac purpura, coccoque bis tincto. Sed hujusmodi cortinæ tegebant solum latera tabernaculi. In tecto autem tabernaculi erat operimentum unum de pellibus hyacinthinis, et super hoc aliud de pellibus arietum rubricatis, et desuper tertium de quibusdam sagis cilicinis, quæ non tantum operiebant tectum tabernaculi, sed etiam descendebant usque ad terram, et tegebant tabulas tabernaculi exterius. Horum autem operimentorum ratio litteralis in communi erat ornatus et protectio tabernaculi, ut in reverentia haberetur. In speciali vero secundum quosdam per cortinas designabatur cælum sidereum, quod est diversis stellis variatum; per saga, aquæ quæ sunt supra firmamentum; per pelles rubricatas, cælum empyreum, in quo sunt angeli; per pelles hyacinthinas, cælum sanctæ Trinitatis. — Figuralis autem ratio horum est quia per tabulas, ex quibus construebatur tabernaculum, significantur Christi fideles, ex quibus construitur Ecclesia. Tegebantur autem interius tabulæ cortinis quadricoloribus, quia fideles interius ornantur quatuor virtutibus; nam in bysso retorta, ut Glossa ord. [3] dicit; " significatur caro castitate renitens; in hyacintho mens superna cupiens; in purpura caro passionibus subjacens; in cocco bis tincto mens inter passiones Dei et proximi dilectione præfulgens. „ Per operimenta vero tecti designantur prælati et doctores, in quibus debet renitere cælestis conversatio, quod significatur per pelles hyacinthinas; promptitudo ad martyrium, quod significant pelles ru-

(1) Exod. xx. (2) Deut. xvi, 21. (3) Exod. xxvi.

bricatæ; austeritas vitæ et tolerantia adversorum, quæ significantur per saga cilicina; quæ erant exposita ventis et pluviis, ut Glossa dicit [1].

Ad *nonum* dicendum, quod sanctificatio tabernaculi et vasorum ejus habebat causam litteralem, ut in majori reverentia haberetur, quasi per hujusmodi consecrationem divino cultui deputatum. — Figuralis autem ratio est, quia per hujusmodi sanctificationem significatur spiritualis sanctificatio viventis tabernaculi, scilicet fidelium, ex quibus constituitur Ecclesia Christi.

Ad *decimum* dicendum, quod in veteri lege erant septem solemnitates temporales, et una continua, ut potest colligi Num. XXVIII et XXIX. Erat enim quasi continuum festum, quia quotidie mane et vespere immolabatur agnus: et per illud continuum festum jugis sacrificii repræsentabatur perpetuitas divinæ beatitudinis. Festorum autem temporalium primum erat quod iterabatur qualibet septimana; et hæc erat *solemnitas sabbati*, quod celebrabatur in memoriam creationis rerum, ut supra dictum est (quæst. c, art. 5 ad 2). Alia autem solemnitas iterabatur quolibet mense, scilicet festum Neomeniæ [2], quod celebrabatur ad commemorandum opus divinæ gubernationis; nam hæc inferiora præcipue variantur secundum motum lunæ; et ideo celebrabatur hoc festum in novitate lunæ, non autem in ejus plenitudine, ad evitandum idololatrarum cultum, qui in tali tempore lunæ sacrificabant. Hæc autem duo beneficia sunt communia toti humano generi; et ideo frequentius iterabantur. Alia vero quinque festa celebrabantur semel in anno; et recolebantur in eis beneficia specialiter illi populo exhibita. Celebrabatur enim *festum Phase* primo mense ad commemorandum beneficium liberationis ex Ægypto. Celebrabatur autem *festum Pentecostes* [3] post quinquaginta dies, ad recolendum beneficium legis datæ. Alia vero tria festa celebrabantur in mense septimo, qui quasi totus apud eos erat solemnis, sicut et septimus dies. In prima enim die mensis septimi erat *festum Tubarum* in memoriam liberationis Isaac, quando Abraham invenit arietem hærentem cornibus, quem repræsentabant per cornua, quibus buccinabant. Erat autem festum Tubarum quasi quædam invitatio, ut præpararent se ad sequens festum, quod celebrabatur decimo die; et hoc erat festum *Expiationis*, in memoriam illius beneficii quo Deus propitiatus est peccato populi de adoratione vituli ad preces Moysi. Post hoc autem celebrabatur festum *Scenopegiæ*, id est Tabernaculorum, septem diebus, ad commemorandum beneficium divinæ protectionis et deductionis per desertum, ubi in tabernaculis habitaverunt. Unde in hoc festo debebant habere fructum arboris pulcherrimæ, id est, citrum, et lignum densarum frondium, id est, myrtum, quæ sunt odorifera, et spatulas palmarum, et salices de torrente, quæ diu retinent suum virorem (et hæc inveniuntur in terra promissionis), ad significandum quod per aridam terram deserti eos deduxerat Deus ad terram deliciosam. Octavo autem die celebrabatur aliud festum, scilicet Cœtus atque Collectæ, in quo colligebantur a populo ea quæ erant necessaria ad expensas cultus divini; et significabatur adunatio populi, et pax præstita in terra promissionis. — Figuralis autem ratio horum festorum est, quia per juge sacrificium agni figuratur perpetuitas Christi, qui est agnus Dei, secundum illud Hebr. ult. 8: *Jesus Christus heri et hodie, ipse et in sæcula.* Per sabbatum autem designatur spiritualis requies nobis data per Christum, ut habetur Hebr. IV. Per Neomeniam autem, quæ est incensio [4] novæ lunæ, significatur illuminatio primitivæ Ecclesiæ per Christum, eo prædicante et miracula faciente. Per festum autem Pentecostes significatur descensus Spiritus sancti in apostolos. Per festum autem Tubarum significatur prædicatio apostolorum. Per festum autem Expiationis significatur emundatio a peccatis populi christiani. Per festum autem Tabernaculorum peregrinatio eorum in hoc mundo, in quo ambulant in virtutibus proficiendo. Per

(1) Exod. XXVI.

(2) Juxta græcum νεομηνία, id est, festum novæ lunæ, vel festum *novi mensis* Sed perinde est, quia Judæi mensem lunæ cursu definiebant, vel per ejus mutationes numerabant.

(3) Quod etiam nuncupabatur *festum primitivorum* propter primarum frugum oblationem, sive *festum hebdomadarum*, ob septem hebdomadas legales ac solemnes quibus immediate succedebat.

(4) Ita cod. Alcan. Edit. Patav. cum Nicolai, *inceptio*. Edit. Rom., *intensio*.

festum autem Cœtus atque Collectæ significatur congregatio fidelium in regno cælorum; et ideo istud festum dicebatur sanctissimum esse. Et hæc tria festa erant continua ad invicem; quia oportet expiatos a vitiis proficere in virtute, quousque perveniant ad Dei visionem, ut dicitur Psalmo LXXXIII.

ART. V. — UTRUM SACRAMENTORUM VETERIS LEGIS CONVENIENS CAUSA ESSE POSSIT.

Ad quintum sic procedditur. 1. Videtur quod sacramentorum veteris legis conveniens causa esse non possit. Ea enim quæ ad cultum divinum fiunt non debent esse similia his quæ idololatræ observabant; unde dicitur Deut. XII, 31: *Non facies similiter Domino Deo tuo. Omnes enim abominationes, quas aversatur Dominus, fecerunt diis suis.* Sed cultores idolorum in cultu eorum cultris se incidebant usque ad effusionem sanguinis; dicitur enim III. Reg. XVIII, 28, quod *incidebant se juxta ritum suum cultris et lanceolis, donec perfunderentur sanguine;* propter quod Dominus mandavit [1]: *Non vos incidetis, nec facietis calvitium super mortuo; quoniam populus sanctus es Domino Deo tuo, et te elegit, ut sis ei in populum peculiarem de cunctis gentibus quæ sunt super terram.* Inconvenienter igitur circumcisio erat instituta in lege.

2. Præterea, ea quæ in cultum divinum fiunt, debent honestatem et gravitatem habere, secundum illud Ps. XXXIV, vers. 18: *In populo gravi laudabo te.* Sed ad levitatem quamdam pertinere videtur ut homines festinanter comedant. Inconvenienter igitur præceptum est [2] ut comederent festinanter agnum paschalem; et alia etiam circa ejus comestionem sunt instituta quæ videntur omnino irrationabilia esse.

3. Præterea, sacramenta veteris legis figuræ fuerunt sacramentorum novæ legis. Sed per agnum paschalem significatur sacramentum Eucharistiæ, secundum illud I. Corinth. V, 7: *Pascha nostrum immolatus est Christus.* Ergo etiam debuerunt esse aliqua sacramenta in lege quæ præfigurarent alia sacramenta novæ legis, sicut confirmationem et extremam unctionem, et matrimonium, et alia sacramenta.

4. Præterea, purificatio non potest convenienter fieri nisi ab aliquibus immunditiis. Sed quantum ad Deum nullum corporale reputatur immundum, quia omne corpus creatura Dei est; et *omnis creatura Dei bona, et nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur,* ut dicitur I. Tim. IV, 4. Inconvenienter igitur purificabantur propter contactum hominis mortui, vel alicujus hujusmodi corporalis infectionis.

5. Præterea, Eccli. XXXIV, 4 dicitur: *Ab immundo quid mundabitur?* Sed cinis vaccæ rufæ quæ comburebatur immundus erat, quia immundum reddebat; dicitur enim Num. XIX, 7, quod *sacerdos qui immolabat eam, commaculatus erat usque ad vesperum;* similiter et ille qui eam comburebat, et etiam ille qui ejus cineres colligebat. Ergo inconvenienter præceptum ibi fuit ut per hujusmodi cinerem ibi aspersum immundi purificarentur.

6. Præterea, peccata non sunt aliquid corporale, quod possit deferri de loco ad locum; neque etiam per aliquid immundum potest homo a peccato mundari. Inconvenienter igitur ad expiationem peccatorum populi sacerdos super unum hircorum confitebatur peccata filiorum Israel, ut portaret ea in desertum; per alium autem, quo utebantur ad purificationes, simul cum vitulo comburentes extra castra, immundi reddebantur; ita quod oportebat eos lavare vestimenta et carnem aqua.

7. Præterea, illud quod jam est mundatum, non oportet iterum mundari. Inconvenienter igitur mundata lepra hominis, vel etiam ejus domus, alia purificatio adhibebatur, ut habetur Lev. XIV.

8. Præterea, spiritualis immunditia non potest per corporalem aquam, vel pilorum rasuram emundari. Irrationabile igitur videtur quod Dominus præcepit [3], *ut fieret labium æneum cum basi sua ad lavándum manus et pedes sacerdotum, qui ingressuri erant tabernaculum;* et quod præcipitur Num. VIII, 7, quod *Levitæ abstergerentur aqua lustrationis, et raderent omnes pilos carnis suæ.*

9. Præterea, quod majus est, non potest sanctificari per illud quod minus est. Inconvenienter igitur per quamdam unctionem corporalem et corporalia sacrificia et oblationes corporales fiebat in lege consecratio majorum et minorum

(1) Deut. XIV, 1. (2) Exod. XII. (3) Exod. XXX, 18.

sacerdotum, ut habetur Levit. VIII, et Levitarum, ut habetur Num. VIII.

10. Præterea, sicut dicitur I. Regum cap. XVI, 7, *Homines vident ea quæ patent; Deus autem intuetur cor.* Sed ea quæ exterius patent in homine, est corporalis dispositio, et etiam indumenta. Inconvenienter igitur sacerdotibus majoribus et minoribus quædam specialia vestimenta deputabantur, de quibus habetur Exod. XXVIII. Et sine ratione videtur quod prohiberetur aliquis a sacerdotio propter corporales defectus, secundum quod dicitur Levit. XXI, 17: *Homo de semine tuo per familias qui habuerit maculam, non offeret panes Deo suo, si cæcus fuerit, vel claudus*, etc. Sic igitur videtur quod sacramenta veteris legis irrationabilia fuerint.

Sed *contra* est quod dicitur Lev. XX, vers. 8: *Ego sum Dominus, qui sanctifico vos.* Sed a Deo nihil sine ratione fit; dicitur enim Psalm. CIII, 24: *Omnia in sapientia fecisti.* Ergo in sacramentis veteris legis, quæ ordinabantur ad hominum sanctificationem, nihil erat sine rationabili causa.

CONCLUSIO. — Omnium sacramentorum veteris legis erant rationabiles causæ, et litterales, quatenus ad cultum Dei pro tempore illo ordinabantur, et figurales, quatenus ordinabantur ad figurandum Christum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (qu. CI, art. 4), sacramenta proprie dicuntur illa quæ adhibebantur Dei cultoribus ad quamdam consecrationem, per quam scilicet deputabantur quodammodo ad cultum Dei. Cultus autem Dei generali quidem modo pertinebat ad totum populum, sed speciali modo pertinebat ad sacerdotes et Levitas, qui erant ministri cultus divini. Et ideo in istis sacramentis veteris legis quædam pertinebant communiter ad totum populum, quædam autem specialiter ad ministros. Et circa utrosque tria erant necessaria. Quorum primum est institutio in statu colendi Deum; et hæc quidem institutio communiter quantum ad omnes fiebat per circumcisionem, sine qua nullus admittebatur ad aliquid legalium; quantum vero ad sacerdotes, per sacerdotum consecrationem. Secundo requirebatur usus eorum quæ pertinent ad divinum cultum; et sic quantum ad populum erat esus paschalis convivii, ad quem nullus incircumcisus admittebatur, ut patet Exod. XII, et quantum ad sacerdotes oblatio victimarum, et esus panum propositionis et aliorum, quæ erant sacerdotum usibus deputata. Tertio requirebatur remotio eorum per quæ aliqui impediebantur a cultu divino, scilicet immunditiarum; et sic quantum ad populum erant institutæ quædam purificationes a quibusdam exterioribus immunditiis, et etiam expiationes a peccatis: quantum vero ad sacerdotes et Levitas erat instituta ablutio manuum et pedum, et rasio pilorum [1]. Et hæc omnia habebant rationabiles causas, et litterales, secundum quod ordinabantur ad cultum Dei pro tempore illo, et figurales, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum; ut patebit per singula discurrenti.

Ad *primum* ergo dicendum quod litteralis ratio circumcisionis principalis quidem fuit ad protestationem fidei unius Dei. Et quia Abraham fuit primus qui se ab infidelibus separavit, *exiens de domo sua, et de cognatione sua,* ideo ipse primus circumcisionem accepit; et hanc causam assignat Apostolus [2]: *Signum accepit circumcisionis, signaculum justitiæ fidei, quæ est in præputio;* quia scilicet in hoc legitur: *Abrahæ fides reputata ad justitiam, quia contra spem in spem credidit*, scilicet contra spem naturæ in spem gratiæ, *ut fieret pater multarum gentium*, cum ipse esset senex, et uxor sua esset anus, et sterilis. Et ut hæc protestatio et imitatio fidei Abrahæ firmaretur in cordibus Judæorum, acceperunt signum in carne sua, cujus oblivisci non possent; unde dicitur Genes. XVII, 13: *Erit pactum meum in carne vestra in fœdus æternum.* Ideo autem fiebat octava die, quia antea puer est valde tenellus, et posset ex hoc graviter lædi, et reputatur adhuc quasi quiddam non solidatum; unde etiam nec animalia offerebantur ante octavum diem. Ideo vero non magis tardabatur, ne propter dolorem aliqui signum circumcisionis refugerent, et ne parentes

(1) Hinc, juxta D. Thomam, sub lege veteri sex erant sacramenta; tria pertinentia communiter ad totum populum, scilicet: circumcisio, esus agni paschalis et variæ purificationes; tria specialiter pertinentia ad ministros, nempe consecratio sacerdotum, oblatio victimarum, et esus panum propositionis et aliorum quæ erant sacerdotum usibus deputata. (2) Rom. IV, 11.

etiam, quorum amor increscit ad filios, post frequentem conversationem, et eorum augmentum, eos circumcisioni subtraherent. Secunda ratio esse potuit ad debilitationem concupiscentiæ in membro illo. Tertia ratio est in sugillationem sacrorum Veneris et Priapi, in quibus illa pars corporis honorabatur. Dominus autem non prohibuit nisi incisionem quæ in cultu idolorum fiebat, cui non erat similis prædicta circumcisio. — Figuralis vero ratio circumcisionis erat, quia figurabatur ablatio corruptionis fienda per Christum, quæ perfecte complebitur in octava ætate, quæ est ætas resurgentium. Et quia omnis corruptio culpæ et pœnæ provenit in nos per carnalem originem ex peccato primi parentis, ideo talis circumcisio fiebat in membro generationis; unde Apostolus dicit [1]: *Circumcisi estis in Christo circumcisione non manu facta in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Domini nostri Jesu Christi.*

Ad *secundum* dicendum, quod litteralis ratio convivii paschalis fuit in commemorationem beneficii quo Deus eduxit eos de Ægypto; unde per hujusmodi convivii celebrationem profitebantur se ad illum populum pertinere quem Deus sibi assumpserat ex Ægypto. Quando enim fuerunt ex Ægypto liberati, præceptum est eis ut sanguine agni linirent superliminaria domorum, quasi protestantes se recedere a ritibus Ægyptiorum, qui arietem colebant; unde et liberati sunt per sanguinis agni aspersionem, vel linitionem in postibus domorum, a periculo exterminii, quod imminebat Ægyptiis. In illo autem exitu eorum de Ægypto duo fuerunt; scilicet festinantia ad egrediendum; *impellebant enim eos Ægyptii, ut exirent velociter,* ut habetur Exod. XII, 33; imminebatque periculum ei qui non festinaret exire cum multitudine, ne remanens occideretur ab Ægyptiis. Festinantia autem designabatur dupliciter. Uno quidem modo per ea quæ comedebant; præceptum enim eis erat quod comederent panes azymos [2] in hujus signum quod *non poterant fermentari, cogentibus exire Ægyptiis;* et quod *comederent assum igni,* sic enim velocius præparabatur; et quod *os non comminuerent ex eo,* quia in festinantia non vacat ossa frangere. Alio modo quantum ad modum comedendi; dicitur enim: *Renes vestros accingetis, calceamenta habebitis in pedibus, tenentes baculos in manibus, et comedetis festinanter;* quod manifeste designat homines existentes in promptu itineris. Ad idem etiam pertinet quod eis præcipitur: *In una domo comedetis, neque efferetis de carnibus ejus foras;* quia scilicet propter festinantiam non vacabat invicem mittere xenia [3]. Amaritudo autem, quam passi fuerant in Ægypto, significabatur per *lactucas agrestes.* — Figuralis autem ratio patet, quia per immolationem agni paschalis significabatur immolatio Christi, secundum illud I. Corinth. v, 7: *Pascha nostrum immolatus est Christus.* Sanguis vero agni liberans ab exterminatore, linitis superliminaribus domorum, significat fidem passionis Christi in corde et ore fidelium, per quam liberamur a peccato et morte, secundum illud I. Petr. cap. I, 18: *Redempti estis..... pretioso sanguine Agni immaculati.* Comedebantur autem carnes illæ ad significandum esum corporis Christi in sacramento. Erant autem assæ igni, ad significandam passionem vel charitatem Christi. Comedebantur autem cum azymis panibus ad significandam puram conversationem fidelium sumentium corpus Christi, secundum illud I. Cor. v, 8: *Epulemur in azymis sinceritatis et veritatis.* Lactucæ autem agrestes addebantur in signum pœnitentiæ peccatorum, quæ necessaria est sumentibus corpus Christi. Renes autem accingendi sunt cingulo castitatis. Calceamenta autem pedum sunt exempla mortuorum patrum. Baculi autem habendi in manibus significant pastoralem custodiam. Præcipitur autem quod in una domo agnus paschalis comedatur, id est, in Ecclesia catholicorum, non in conventiculis hæreticorum.

Ad *tertium* dicendum, quod quædam sacramenta novæ legis habuerunt in veteri lege sacramenta figuralia sibi correspondentia. Nam circumcisioni re-

(1) Coloss. II, 11.

(2) Juxta significatum vocis græcæ quæ reddi potest: *absque fermento;* quod proprie dicitur de panibus, per oppositum ad fermentatos, quibus nempe fermentum admiscetur.

(3) Quasi *hospitalia dona* per græcum ξενία exprimentur. Unde ξενία dicta dona quæ hospitibus in benevolentiæ signum exhiberi solebant: sed latius deinde usurpari cœperunt.

spondet baptismus, qui est fidei sacramentum. Unde dicitur Col. II, 11: *Circumcisi estis in circumcisione Domini nostri Jesu Christi, consepulti ei in baptismo.* Convivio vero agni paschalis respondet in nova lege sacramentum Eucharistiæ. Omnibus autem purificationibus veteris legis respondet in nova lege sacramentum pœnitentiæ. Consecrationi autem pontificis et sacerdotum respondet sacramentum ordinis. Sacramento autem confirmationis, quod est sacramentum plenitudinis gratiæ, non potest respondere in veteri lege aliquod sacramentum, quia nondum advenerat tempus plenitudinis, eo quod *neminem ad perfectum adduxit lex* [1]. Similiter autem et sacramento extremæ unctionis, quod est quædam immediata præparatio ad introitum gloriæ, cujus aditus nondum patebat in veteri lege, pretio nondum soluto [2]. Matrimonium autem fuit quidem in veteri lege, prout erat in officium naturæ, non autem prout est sacramentum conjunctionis Christi et Ecclesiæ, quæ nondum erat facta [3]. Unde et in veteri lege dabatur libellus repudii, quod est contra sacramenti rationem.

Ad *quartum* dicendum, quod, sicut supra dictum est (in corp. art.), purificationes veteris legis ordinabantur ad removendum impedimenta cultus divini; qui quidem est duplex: scilicet spiritualis, qui consistit in devotione mentis ad Deum; et corporalis, qui consistit in sacrificiis, et oblationibus, et aliis hujusmodi. A cultu autem spirituali impediuntur homines per peccata, quibus homines pollui dicebantur, sicut per idololatriam et homicidium, per adulteria et incestus. Et ab istis pollutionibus purificabantur homines per aliqua sacrificia vel communiter oblata pro tota multitudine, vel etiam pro peccatis singulorum; non quod sacrificia illa carnalia haberent ex seipsis virtutem expiandi peccatum; sed quia significabant expiationem peccatorum futuram per Christum, cujus participes erant etiam antiqui protestantes fidem Redemptoris in figuris sacrificiorum. A cultu vero exteriori impediebantur homines per quasdam immunditias corporales; quæ quidem primo considerabantur in hominibus, et consequenter etiam in aliis animalibus, et in vestimentis, et domibus, et vasis. In hominibus quidem immunditia reputabatur partim quidem ex ipsis hominibus, partim autem ex contactu rerum immundarum. Ex ipsis autem hominibus immundum reputabatur omne illud quod corruptionem aliquam jam habebat, vel erat corruptioni expositum. Et ideo quia mors est corruptio quædam, cadaver hominis reputabatur immundum. Similiter etiam quia lepra ex corruptione humorum contingit, qui etiam exterius erumpunt, et alios inficiunt, leprosi etiam reputabantur immundi; similiter etiam mulieres patientes sanguinis fluxum sive per infirmitatem, sive etiam per naturam vel temporibus menstrui, vel etiam tempore conceptionis; et eadem ratione viri reputabantur immundi fluxum seminis patientes vel per infirmitatem, vel per pollutionem nocturnam, vel etiam per coitum; nam omnis humiditas prædictis modis ab homine egrediens, quamdam immundam infectionem habet. Inerat etiam hominibus immunditia quædam ex contactu quarumcumque rerum immundarum. — Istarum autem immunditiarum erat ratio et litteralis, et figuralis. Litteralis quidem propter reverentiam eorum quæ ad divinum cultum pertinent: tum quia homines pretiosas res contingere non solent, cum fuerint immundi; tum etiam ut ex raro accessu ad sacra ea magis venerarentur. Cum enim omnes hujusmodi immunditias raro aliquis cavere possit, contingebat quod raro poterant homines accedere ad attingendum ea quæ pertinebant ad divinum cultum; et sic quando accedebant, cum majori reverentia et humilitate mentis accedebant. Erat etiam in quibusdam horum ratio litteralis, ut homines non reformidarent accedere ad divinum cultum, quasi refugientes consortium leprosorum et similium infirmorum, quorum morbus abominabilis erat, et contagiosus. In quibusdam etiam ratio erat

(1) Hebr. VII, 19.
(2) Cf. sup. quæst. XXIX, art. 1 ad 2.
(3) S. Doctor clare docet (2 2, quæst. II, art. 7, et part. III, quæst. LXI, art. 2 ad 3 et in IV, d. 1, quæst. II, art. 2) quod matrimonium initio suæ institutionis significaverit conjunctionem Christi cum Ecclesia. Hic ergo illius mens est quod in veteri lege matrimonium non fuerit prout significans hanc conjunctionem factam seu completam

ad vitandum idololatriæ cultum; quia gentiles in ritu suorum sacrificiorum utebantur quandoque et humano sanguine, et semine. Omnes autem hujusmodi immunditiæ corporales purificabantur vel per solam aspersionem aquæ, vel, quæ majores erant, per aliquod sacrificium ad expiandum peccatum, ex quo tales infirmitates contingebant. — Ratio autem figuralis harum immunditiarum fuit, quia per hujusmodi exteriores immunditias figurabantur diversa peccata. Nam immunditia cadaveris cujuscumque significat immunditiam peccati, quod est mors animæ. Immunditia autem lepræ significat immunditiam hæreticæ doctrinæ: tum quia hæretica doctrina contagiosa est, sicut et lepra; tum quia " nulla etiam falsa doctrina est, quæ vera falsis non admisceat „ ut Augustinus dicit [1]; sicut etiam in superficie corporis leprosi apparet quædam distinctio quarumdam macularum ab alia carne integra. Per immunditiam autem mulieris sanguinifluæ designatur immunditia idololatriæ, propter immolatitium cruorem. Per immunditiam vero viri seminiflui designatur immunditia vanæ locutionis, eo quod semen est verbum Dei. Per immunditiam vero coitus et mulieris parientis designatur immunditia peccati originalis. Per immunditiam vero mulieris menstruatæ designatur immunditia mentis per voluptates emollitæ. Universaliter vero per immunditiam contactus rei immundæ designatur immunditia consensus in peccatum alterius, secundum illud II. Cor. VI, 17: *Exite de medio eorum, et separamini, et immundum ne tetigeritis.* Hujusmodi autem immunditia contactus derivabatur etiam ad res inanimatas; quidquid enim quocumque modo tangebat immundus, immundum erat. In quo lex attenuavit superstitionem gentilium qui non solum per contactum immundi dicebant immunditiam contrahi, sed etiam per collocutionem, aut per aspectum, ut Rabbi Moyses dicit [2] de muliere menstruata. Per hoc autem mystice significabatur id quod dicitur Sap. XIV, 9: *Similiter odio sunt Deo impius et impietas ejus.* — Erat autem et immunditia quædam ipsarum rerum inanimatarum secundum se, sicut erat immunditia lepræ in domo et in vestimentis. Sicut enim morbus lepræ accidit in hominibus ex humore corrupto putrefaciente carnem et corrumpente; ita etiam propter aliquam corruptionem et excessum humiditatis vel siccitatis, fit quandoque aliqua corruptio in lapidibus domus, vel etiam in vestimentis. Et ideo hanc corruptionem vocabat lex lepram, ex qua domus vel vestis immunda judicaretur: tum quia omnis corruptio ad immunditiam pertinebat, ut dictum est (hic sup.), tum etiam quia circa hujusmodi corruptionem gentiles deos penates colebant [3]. Et ideo lex præcepit hujusmodi domus, in quibus fuerit talis corruptio perseverans, destrui, et vestes comburi, ad tollendum idololatriæ occasionem. Erat etiam et quædam immunditia vasorum, de qua dicitur Numer. XIX, 15: *Vas quod non habuerit cooperculum et ligaturam desuper, immundum erit.* Cujus immunditiæ causa est, quia in talia vasa de facili poterat aliquid immundum cadere, unde poterant immundari. Erat etiam hoc præceptum ad declinandum idololatriam. Credebant enim idololatræ quod si mures, aut lacertæ, vel aliqua hujusmodi, quæ immolabant idolis, caderent in vasa, vel in aquas, essent diis gratiora. Adhuc etiam aliquæ mulierculæ vasa dimittunt discooperta in obsequium nocturnorum numinum, quæ *Janas* vocant. — Harum autem immunditiarum ratio est figuralis, quia per lepram domus significatur immunditia congregationis hæreticorum; per lepram vero in veste linea significatur perversitas morum ex amaritudine mentis; per lepram vero vestis laneæ significatur perversitas adulatorum; per lepram in stamine significantur vitia animæ; per lepram vero in subtegmine significantur peccata carnalia; sicut enim stamen est in subtegmine, ita anima in corpore. Per vas autem quod non habet cooperculum nec ligaturam, significatur homo qui non habet aliquod velamen taciturnitatis, et qui non constringitur aliqua censura disciplinæ.

Ad *quintum* dicendum, quod, sicut su-

(1) Quæst. evang. lib. III, cap. 40.
(2) In lib. III *Dux errantium*, cap. 48, ante med.
(3) Ita cum quibusdam Mss. editi passim Codd. Alcan. et Tarrac.: *Contra hujusmodi conceptionem gentiles deos penates* (Alcan *ponentes*) *colebant*; forte melius.

pra dictum est (in solut. præc.), duplex erat immunditia in lege: una quidem per aliquam corruptionem mentis vel corporis; et hæc etiam immunditia major erat; alia vero erat immunditia ex solo contactu rei immundæ, et hæc minor erat, et faciliori ritu expiabatur. Nam immunditia prima expiabatur per sacrificia pro peccato, quia omnis corruptio procedit ex peccato, et peccatum significat; sed secunda immunditia expiabatur per solam aspersionem aquæ cujusdam; de qua quidem aqua expiationis habetur Num. XIX; mandatur enim ibi a Domino quod accipiant vaccam rufam in memoriam peccati quod commiserunt in adoratione vituli. Et dicitur vacca magis quam vitulus, quia sic Dominus synagogam vocare consuevit, secundum illud Oseæ IV, 16: *Sicut vacca lasciviens declinavit Israel.* Et hoc forte ideo, quia vaccas in morem Ægypti coluerunt, secundum illud Oseæ X, vers. 5: *Vaccas Bethaven coluerunt.* Et in detestationem peccati idololatriæ immolabatur extra castra; et ubicumque sacrificium fiebat pro expiatione multitudinis peccatorum, cremabatur extra castra totum. Et ut significaretur per hoc sacrificium emundari populus ab universitate peccatorum, *intingebat sacerdos digitum in sanguine ejus, et aspergebat contra fores sanctuarii septem vicibus;* quia septenarius numerus universitatem significat. Et ipsa etiam aspersio sanguinis pertinebat ad detestationem idololatriæ, in qua sanguis immolatitius non effundebatur, sed congregabatur, et circa ipsum homines comedebant in honorem idolorum. *Comburebatur autem in igne,* vel quia Deus Moysi in igne apparuit, et in igne data est lex; vel quia per hoc significabatur quod idololatria totaliter erat extirpanda, et omne quod ad idololatriam pertinebat; sicut vacca *cremabatur cum pelle et carnibus, sanguine et fimo flammæ traditis.* Adjungebatur etiam in combustione *lignum cedrinum, hyssopus, coccusque bis tinctus,* ad significandum quod sicut ligna cedrina non de facili putrescunt, et coccus bis tinctus non amittit colorem, et hyssopus retinet etiam odorem, postquam fuerit desiccatus; ita etiam hoc sacrificium erat in conservationem ipsius populi, et honestatis, et devotionis ipsius. Unde dicitur de cineribus vaccæ, *ut sint multitudini filiorum Israel in custodiam.* Vel, secundum Josephum [1], quatuor elementa significata sunt. Igni enim apponebatur *cedrus,* significans terram propter sui terrestreitatem; *hyssopus* significans aerem propter odorem; *coccus bis tinctus,* significans aquam, eadem ratione qua etiam *purpura,* propter tincturas, quæ ex aquis sumuntur; ut per hoc exprimeretur quod illud sacrificium offerebatur Creatori quatuor elementorum. Et quia hujusmodi sacrificium offerebatur pro peccato idololatriæ, in ejus detestationem; *et comburens, et cineres colligens, et ille qui aspergit aquas in quibus cinis ponebatur, immundi reputabantur;* ut per hoc ostenderetur quod quidquid quocumque modo ad idololatriam pertinet, quasi immundum est abjiciendum. Ab hac autem immunditia purificabantur per solam vestimentorum ablutionem; nec indigebant aqua aspergi propter hujusmodi immunditiam, quia sic esset processus in infinitum; ille enim qui aspergebat aquam, immundus fiebat; et sic si ipse seipsum aspergeret, immundus remaneret; si autem alius eum aspergeret, ille immundus esset, et similiter ille qui illum aspergeret, et sic in infinitum. — Figuralis autem ratio hujus sacrificii est, quia per vaccam rufam significatur Christus, secundum infirmitatem assumptam, quam femininus sexus designat: sanguinem autem passionis ejus designat vaccæ color. Erat autem *vacca rufa ætatis integræ,* quia omnis operatio Christi est perfecta; *in qua nulla erat macula, nec portavit jugum,* quia Christus innocens fuit, nec portavit jugum peccati. Præcipitur autem *adduci ad Moysen;* quia imputabant ei transgressionem Mosaicæ legis in violatione sabbati. Præcipitur autem *tradi Eleazaro sacerdoti;* quia Christus occidendus in manus sacerdotum traditus est. *Immolatur autem extra castra,* quia *extra portam Christus passus est. Intingit autem sacerdos digitum in sanguine ejus;* quia per discretionem, quam digitus significat, mysterium passionis Christi est considerandum et imitandum. *Aspergitur autem contra tabernaculum,* per quod Synagoga designatur, vel ad condemnationem Judæorum non credentium, vel ad purificationem credentium;

(1) Antiquit. lib. III, cap. 8, 9 et 10.

et hoc *septem vicibus,* vel propter septem dona Spiritus sancti, vel propter septem dies, in quibus omne tempus intelligitur. Sunt autem omnia quæ ad Christi incarnationem pertinent, *igne cremanda,* id est, spiritualiter intelligenda; nam per *pellem,* et *carnem* exterior Christi operatio significatur; per *sanguinem* subtilis et interna virtus exteriora facta vivificans; per *fimum* lassitudo, sitis et omnia hujusmodi ad infirmitatem pertinentia. Adduntur autem tria, scilicet *cedrus,* quod significat altitudinem spei, vel contemplationis; *hyssopus,* quod significat humilitatem, vel fidem; *coccus bis tinctus,* quod significat geminam charitatem: per hæc enim debemus Christo passo adhærere. Iste autem cinis combustionis *colligitur a viro mundo;* quia reliquiæ passionis pervenerunt ad gentiles, qui non fuerunt culpabiles in Christi morte. *Apponuntur autem cineres in aqua ad expiandum,* quia ex passione Christi baptismus sortitur virtutem emundandi peccata. *Sacerdos* autem *qui immolabat et comburebat vaccam, et ille qui comburebat, et qui colligebat cineres, immundus erat, et etiam qui aspergebat aquam,* vel quia Judæi sunt facti immundi ex occisione Christi per quam nostra peccata expiantur; et hoc *usque ad vesperum,* id est, usque ad finem mundi, quando reliquiæ Israel convertentur; vel quia illi qui tractant sancta, intendentes ad emundationem aliorum, ipsi etiam aliquas immunditias contrahunt, ut Gregorius dicit in Pastorali [1], et hoc *usque ad vesperum,* id est, usque ad finem præsentis vitæ.

Ad *sextum* dicendum, quod, sicut dictum est (resp. ad 4), immunditia quæ ex corruptione proveniebat vel mentis vel corporis, expiabatur per sacrificia pro peccato. Offerebantur autem specialia sacrificia pro peccatis singulorum. Sed quia aliqui negligentes erant circa expiationem hujusmodi peccatorum et immunditiarum, vel etiam propter ignorantiam ab expiatione hujusmodi desistebant, institutum fuit ut semel in anno decima die septimi mensis fieret sacrificium expiationis pro toto populo. Et quia, sicut Apostolus dicit [2], *Lex constituit homines sacerdotes infirmitatem habentes,* oportebat quod *sacerdos prius offerret pro seipso vitulum pro peccato* in commemorationem peccati quod Aaron fecerat in conflatione vituli aurei; et *arietem in holocaustum,* per quod significabatur quod sacerdotis prælatio, quam aries designat, qui est dux gregis, erat ordinanda ad honorem Dei. Deinde autem *offerebat pro populo duos hircos,* quorum unus immolabatur ad expiandum peccatum multitudinis. Hircus enim animal fœtidum est, et de pilis ejus fiunt vestimenta pungentia; ut per hoc significaretur fœtor, et immunditia, et aculei peccatorum. *Hujus* autem *hirci immolati sanguis inferebatur simul etiam cum sanguine vituli in Sancta sanctorum, et aspergebatur ex eo totum Sanctuarium,* ad significandum quod tabernaculum emundabatur ab immunditiis filiorum Israel. *Corpus* vero *hirci et vituli, quæ immolata sunt pro peccato, oportebat comburi,* ad ostendendam consumptionem [3] peccatorum, non autem in altari, quia ibi non comburebantur totaliter nisi holocausta: unde mandatum erat *ut comburerentur extra castra* in detestationem peccati; hoc enim fiebat, quandocumque immolabatur sacrificium pro aliquo gravi peccato, vel pro multitudine peccatorum. *Alter* vero *hircus emittebatur in desertum,* non quidem ut offerretur dæmonibus, quos colebant gentiles in desertis, quia eis nihil licebat immolari; sed ad significandum effectum illius sacrificii immolati: et ideo *sacerdos imponebat manum super caput ejus, confitens peccata filiorum Israel,* ac si ille hircus deportaret ea in desertum, ubi a bestiis comederetur, quasi portans pœnam pro peccatis populi. Dicebatur autem *portare peccata populi,* vel quia in ejus emissione significabatur remissio peccatorum populi, vel quia colligabatur super caput ejus aliqua schedula, ubi erant scripta peccata. — Ratio autem figuralis horum erat, quia Christus significatur et per *vitulum,* propter virtutem; et per *arietem,* quia ipse est dux fidelium; et per *hircum,* propter *similitudinem carnis peccati;* et ipse Christus est immolatus pro peccatis et sacerdotum et populi; quia per ejus passionem et majores et minores a peccato mundantur. *Sanguis* autem *vituli et hirci infertur in Sancta per pontificem,* quia per sanguinem passionis Christi patet

(1) Part. II, cap. 5. circa fin. (2) Hebr. VII, 28. (3) Al., *consummationem.*

nobis introitus in regnum cælorum. *Comburuntur* autem *eorum corpora extra castra,* quia *extra portam Christus passus est,* ut Apostolus dicit [1]. Per *hircum* autem qui emittebatur, potest significari vel ipsa divinitas Christi, quæ in solitudinem abiit, homine Christo patiente, non quidem locum mutans, sed virtutem cohibens; vel significatur concupiscentia mala, quam debemus a nobis abjicere, virtuosos autem motus Domino immolare. De immunditia vero eorum qui hujusmodi sacrificia comburebant, eadem ratio est quæ in sacrificio vitulæ rufæ dicta est (in resp. ad 5).

Ad *septimum* dicendum, quod per ritum legis leprosus non emundabatur a macula lepræ, sed emundatus ostendebatur; et hoc significatur Levit. XIV, 3, 4, cum dicitur de sacerdote: *Cum invenerit lepram esse emundatam, præcipiet ei qui purificatur.* Jam ergo lepra mundata erat, sed purificari dicebatur, inquantum judicio sacerdotis restituebatur consortio hominum et cultui divino. Contingebat tamen quandoque ut divino miraculo per ritum legis, corporalis mundaretur lepra, quando sacerdos decipiebatur in judicio. Hujusmodi autem purificatio leprosi dupliciter fiebat; nam primo judicabatur esse mundus; secundo autem restituebatur, tanquam mundus, consortio hominum et cultui divino, scilicet post septem dies. In prima autem purificatione offerebat pro se leprosus mundandus *duos passeres vivos, et lignum cedrinum: et vermiculum, et hyssopum,* hoc modo ut filo coccineo ligarentur passer et hyssopus simul cum ligno cedrino; ita scilicet quod lignum cedrinum esset quasi manubrium aspersorii; hyssopus vero et passer erant id quod de aspersorio tingebatur in sanguine alterius passeris immolati in aquis vivis. Hæc autem quatuor offerebat contra quatuor defectus lepræ. Nam contra putredinem offerebatur *cedrus,* quæ est arbor imputribilis; contra fœtorem *hyssopus,* quæ est herba odorifera; contra insensibilitatem *passer vivus;* contra turpitudinem coloris *vermiculus,* qui habet vivum [2] colorem. Passer vero vivus advolare dimittebatur in agrum, quia leprosus restituebatur pristinæ libertati. In octavo vero die admittebatur ad cultum divinum, et restituebatur consortio hominum: primo tamen rasis pilis totius corporis, et lotis vestimentis, eo quod lepra pilos corrodit, vestimenta coinquinat, et fœtida reddit; et postmodum sacrificium offerebatur pro delicto ejus, quia lepra plerumque inducitur pro peccato. De sanguine autem sacrificii tingebatur extremum auriculæ ejus qui erat mundandus, et pollices manus dextræ et pedis: quia in istis partibus primum lepra dignoscitur et sentitur. Adhibebantur etiam huic ritui tres liquores, scilicet *sanguis* contra sanguinis corruptionem, *oleum* ad designandam sanationem morbi, *aqua viva* ad emundandam spurcitiam. — Figuralis autem ratio erat, quia per duos passeres significantur divinitas et humanitas Christi: quorum unus, scilicet humanitas, *immolatur in vase fictili super aquas viventes,* quia per passionem Christi aquæ baptismi consecrantur; alius autem, scilicet impassibilis divinitas *vivus remanebat,* quia divinitas mori non potest; unde et *evolabat,* quia passione adstringi non poterat. *Hic* autem *passer vivus simul cum ligno cedrino, et cocco, et vermiculo, et hyssopo,* id est, fide, spe et charitate, ut supra dictum est (art. 4 huj. quæst. ad 4), *mittitur in aquam ad aspergendum,* quia in fide Dei et hominis baptizamur. *Lavat autem homo* per aquam baptismi et lacrymarum *vestimenta sua,* id est opera, et *omnes pilos,* id est cogitationes. *Tingitur* autem *extremum auriculæ dextræ ejus qui mundatur, de sanguine, et de oleo,* ut ejus auditum muniat contra corrumpentia verba; *pollices* autem *manus dextræ et pedis tinguntur,* ut sit ejus actio sancta. Alia vero quæ ad hanc purificationem pertinent, vel etiam aliarum immunditiarum, non habent aliquid specialiter præter alia sacrificia pro peccatis, vel pro delictis.

Ad *octavum* et *nonum* dicendum, quod, sicut populus instituebatur ad cultum Dei per circumcisionem; ita minister per aliquam specialem purificationem vel consecrationem. Unde et separari ab aliis præcipiuntur, quasi specialiter ad ministerium cultus divini præ aliis deputati; et totum quod circa eos fiebat in eorum consecratione vel institutione, ad hoc pertinebat ut ostenderetur eos habere quamdam prærogativam puritatis, et virtutis, et dignitatis. Et ideo

(1) Hebr. ult. 12. (2) Al., *vermium.*

in institutione ministrorum tria fiebant: primo enim purificabantur; secundo ordinabantur et consecrabantur; tertio applicabantur ad usum ministerii. Purificabantur quidem communiter omnes per ablutionem aquæ, et per quædam sacrificia; specialiter autem Levitæ *radebant omnes pilos carnis suæ,* ut habetur Levit. VIII, et Num. VIII. Consecratio vero circa pontifices et sacerdotes hoc ordine fiebat: primo enim postquam abluti erant, induebantur quibusdam vestimentis specialiter pertinentibus ad designandam dignitatem ipsorum. Specialiter autem pontifex oleo unctionis in capite ungebatur, ut designaretur quod ab ipso diffundebatur potestas consecrandi ad alios, sicut olcum a capite derivatur ad inferiora, ut habetur Psalm. CXXXII, 2: *Sicut unguentum in capite, quod descendit in barbam, barbam Aaron.* Levitæ vero non habebant aliam consecrationem, nisi quod offerebantur Domino a filiis Israel per manus pontificis, qui orabat pro eis. Minorum vero sacerdotum solæ manus consecrabantur, quæ erant applicandæ ad sacrificia; et de sanguine animalis immolatitii *tingebatur extremum auriculæ dextræ ipsorum, et pollices pedis aut manus dextræ,* ut scilicet essent obedientes legi Dei in oblatione sacrificiorum, quod significatur in intinctione *auris dextræ,* et quod essent solliciti et prompti in executione sacrificiorum, quod significatur in intinctione *pedis et manus dextræ.* Aspergebantur etiam ipsi et vestimenta eorum sanguine animalis immolati, in memoriam sanguinis agni per quem fuerunt liberati ex Ægypto. Offerebantur autem in eorum consecratione hujusmodi sacrificia: *vitulus pro peccato,* in memoriam remissionis peccati Aaron circa conflationem vituli; *aries in holocaustum,* in memoriam oblationis Abrahæ, cujus obedientiam pontifex imitari debebat; *aries* etiam *consecrationis,* qui erat quasi hostia pacifica, in memoriam liberationis de Ægypto per sanguinem agni; *canistrum* autem *panum,* in memoriam mannæ præstitæ populo. Pertinebat autem ad applicationem ministerii quod imponebatur super manus eorum *adeps arietis,* et *torta panis unius,* et *armus dexter;* ut ostenderetur quod accipiebant potestatem hujusmodi offerendi Domino. Levitæ vero applicabantur ad ministerium per hoc quod intromittebantur in tabernaculum fœderis, quasi ad ministrandum circa vasa Sanctuarii. — Figuralis vero horum ratio erat, quia illi qui sunt consecrandi ad spirituale ministerium Christi, debent primo *purificari per aquam* baptismi et lacrymarum, in fide passionis Christi; quod est expiativum et purgativum sacrificium; et debent *radere omnes pilos carnis,* id est omnes pravas cogitationes; debent etiam ornari virtutibus, et consecrari oleo Spiritus sancti, et aspersione sanguinis Christi; et sic debent esse intenti ad exequenda spiritualia ministeria.

Ad *decimum* dicendum, quod, sicut jam dictum est (solut. præc. et art. 4 hujus quæst.), intentio legis erat inducere ad reverentiam divini cultus; et hoc dupliciter: uno modo excludendo a cultu divino omne id quod poterat esse contemptibile; alio modo apponendo ad cultum divinum omne illud quod videbatur ad honorificentiam pertinere. Et si hoc quidem observabatur in tabernaculo, et vasis ejus, et animalibus immolandis; multo magis hoc observandum erat in ipsis ministris. Et ideo ad removendum contemptum ministrorum, præceptum fuit ut non haberent maculam vel defectum corporalem; quia hujusmodi homines solent apud alios in contemptu haberi. Propter quod etiam institutum fuit ut non sparsim ex quolibet genere ad Dei ministerium applicarentur, sed ex certa prosapia secundum generis successionem, ut ex hoc clariores et nobiliores haberentur. Ad hoc autem quod in reverentia haberentur, adhibebatur eis specialis ornatus vestium et specialis consecratio. Et hæc est in communi causa ornatus vestium. — In speciali autem sciendum est quod pontifex habebat octo ornamenta; primo enim habebat *vestem lineam;* secundo habebat *tunicam hyacinthinam,* in cujus extremitate versus pedes ponebantur per circuitum *tintinnabula quædam* et *mala punica* facta *ex hyacintho, et purpura, coccoque bis tincto;* tertio habebat *superhumerale,* quod tegebat humeros et anteriorem partem usque ad cingulum, quod erat ex *auro, et hyacintho, et purpura, coccoque bis tincto, et bysso retorta;* et super humeros habebat *duos onychinos,* in quibus erant sculpta nomina filiorum Israel,

Quartum erat *rationale,* ex eadem materia factum, quod erat quadratum, et ponebatur in pectore, et conjungebatur superhumerali; et in hoc rationali erant *duodecim lapides pretiosi distincti per quatuor ordines,* in quibus etiam sculpta erant nomina filiorum Israel; quasi ad designandum quod ferret onus totius populi, per hoc quod habebat nomina eorum in humeris et quod jugiter debebat de eorum salute cogitare, per hoc quod portabat eos in pectore, quasi in corde habens. In quo etiam rationali mandavit Dominus poni *doctrinam* et *veritatem,* quia quædam pertinentia ad veritatem justitiæ et doctrinæ scribebantur in illo rationali. Judæi tamen fabulantur, quod in rationali erat lapis, qui secundum diversos colores mutabatur secundum diversa quæ debebant accidere filiis Israel; et hoc vocant *veritatem* et *doctrinam.* Quintum erat *baltheus,* id est cingulus quidam factus ex prædictis quatuor coloribus. Sextum erat *tiara,* id est mitra quædam de bysso. Septimum autem erat *lamina aurea,* pendens in fronte ejus, in qua erat scriptum nomen Domini. Octavum autem erant *femoralia linea,* ut operirent carnem turpitudinis suæ, quando accederet ad sanctuarium, vel ad altare. Ex istis autem octo ornamentis minores sacerdotes habebant quatuor, scilicet *tunicam lineam, femoralia, baltheum* et *tiaram.* — Horum ornamentorum quidam rationem litteralem assignant, dicentes quod in istis ornamentis designabatur dispositio orbis terrarum, quasi pontifex protestaretur, se esse ministrum Creatoris mundi. Unde etiam Sap. XVIII, vers. 24 dicitur quod in veste Aaron erat descriptus orbis terrarum. Nam *femoralia linea* figurabant terram, ex qua linum nascitur; *balthei* circumvolutio significabat oceanum, qui circumcingit terram; *tunica hyacinthina* suo colore significabat aerem; per cujus *tintinnabula* significabantur tonitrua; per *mala granata* coruscationes; *superhumerale* vero significabat sua varietate cælum sidereum; *duo onychini* duo hemisphæria, vel solem et lunam; *duodecim* gemmæ in pectore duodecim signa in zodiaco, quæ dicebantur posita in rationali, quia in cælestibus sunt rationes terrenorum, secundum illud Job XXXVIII, 33: *Numquid nosti ordinem cæli et pones rationem ejus in terra? cidaris* autem, vel *tiara* significabat cælum empyreum; *lamina aurea* Deum omnibus præsidentem. — Figuralis vero ratio manifesta est: nam maculæ vel defectus corporales a quibus debebant sacerdotes esse immunes, significant diversa vitia et peccata quibus debent carere. Prohibetur enim esse cæcus, id est ne sit ignorans; ne sit claudus, id est instabilis, et ad diversa se inclinans; ne sit parvo, vel grandi, vel torto naso, id est ne per defectum discretionis vel in plus vel in minus excedat, aut etiam aliqua prava exerceat; per nasum enim discretio designatur, quia est discretivus odoris; ne sit fracto pede vel manu, id est ne amittat virtutem bene operandi vel procedendi in virtutibus. Repudiatur etiam, si habeat gibbum vel ante vel retro, per quem significatur superfluus amor terrenorum; si est lippus, id est per carnalem affectum ejus ingenium obscuratur; contingit enim lippitudo ex fluxu humoris. Repudiatur etiam, si habeat albuginem in oculo, id est præsumptionem candoris justitiæ in sua cogitatione. Repudiatur etiam, si habeat jugem scabiem, id est petulantiam carnis; et si habuerit impetiginem, quæ sine dolore corpus occupat, et membrorum decorem fœdat, per quam avaritia designatur; et etiam si sit herniosus, vel ponderosus, qui scilicet gestat pondus turpitudinis in corde, licet non exerceat in opere. Per ornamenta vero designantur virtutes ministrorum Dei. Sunt autem quatuor, quæ sunt necessariæ omnibus ministris: scilicet castitas, quæ significatur per femoralia; puritas vero vitæ, quæ significatur per lineam tunicam; moderatio discretionis, quæ significatur per cingulum; et rectitudo intentionis, quæ significatur per tiaram protegentem caput. Sed præ his pontifices debent quatuor habere: primo quidem jugem Dei memoriam in contemplatione, et hoc significat lamina aurea habens nomen Dei in fronte; secundo quod supportent infirmitates populi, quod significat superhumerale; tertio quod habeant populum in corde et in visceribus per sollicitudinem charitatis, quod significatur per rationale; quarto quod habeant conversationem cælestem per opera perfectionis, quod significatur per tunicam hyacinthinam Unde et tunicæ hyacinthinæ

adjunguntur in extremitate tintinnabula aurea, per quæ significatur doctrina divinorum, quæ debet conjungi cælesti conversationi pontificis : adjunguntur etiam mala punica, per quæ significatur unitas fidei, et concordia in bonis moribus ; quia sic conjuncta debet esse ejus doctrina, ut per eam fidei et pacis unitas non rumpatur.

ART. VI. — UTRUM FUERIT ALIQUA RATIONABILIS CAUSA OBSERVANTIARUM CÆREMONIALIUM.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod observantiarum cæremonialium nulla fuerit rationabilis causa. Quia, ut Apostolus dicit [1], *omnis creatura Dei est bona, et nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur.* Inconvenienter igitur prohibiti sunt ab esu quorumdam ciborum, tamquam immundorum, ut patet Lev. XI.

2. Præterea, sicut animalia dantur in cibum hominis, ita etiam et herbæ; unde dicitur Genes. IX, 3: *Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem.* Sed in herbis lex non distinxit aliquas immundas, cum tamen aliquæ illarum sint maxime nocivæ, ut puta venenosæ. Ergo videtur quod nec de animalibus aliqua debuerint prohiberi tamquam immunda.

3. Præterea, si materia est immunda ex qua aliquid generatur, pari ratione videtur quod id quod generatur ex ea, sit immundum. Sed ex sanguine generatur caro. Cum igitur non omnes carnes prohiberentur tanquam immundæ, pari ratione nec sanguis debuit prohiberi quasi immundus, aut adeps, qui ex sanguine generatur.

4. Præterea, Dominus dicit [2], eos non esse timendos qui occidunt corpus, quia post mortem non habent quid faciant; quod non esset verum, si in nocumentum homini cederet, quid ex eo fieret. Multo igitur minus pertinet ad animal jam occisum, qualiter ejus carnes decoquantur. Irrationabile igitur videtur esse quod dicitur Exod. XXIII, 19: *Non coques hœdum in lacte matris suæ.*

5. Præterea, ea quæ sunt primitiva in hominibus et animalibus, tanquam perfectiora præcipiuntur Domino offerri. Inconvenienter igitur præcipitur [3]: *Quando ingressi fueritis terram, et plantaveritis in ea ligna pomifera, auferetis præputia eorum*, id est prima germina, *et immunda erunt vobis, nec edetis ex eis.*

6. Præterea, vestimentum extra corpus hominis est. Non igitur debuerunt quædam specialia vestimenta Judæis interdici, puta quod dicitur Lev. XIX, vers. 19: *Veste quæ ex duobus texta est, non indueris ;* et Deuter. XXII, 5: *Non induetur mulier veste virili, et vir non induetur veste feminea ;* et infra : *Non indueris vestimento quod ex lana linoque contextum est.*

7. Præterea, memoria mandatorum Dei non pertinet ad corpus, sed ad cor. Inconvenienter igitur præcipitur [4] quod *ligarent præcepta Dei quasi signum in manu sua,* et quod *scriberent in limine ostiorum,* et quod *per angulos palliorum facerent fimbrias, in quibus ponerent vittas hyacinthinas, in memoriam mandatorum Dei,* ut habetur Num. XV, 38.

8. Præterea, Apostolus dicit [5] quod *non est cura Deo de bobus*, et per consequens neque de aliis animalibus irrationalibus. Inconvenienter igitur præcipitur [6]: *Si ambulaveris per viam, et inveneris nidum avis , non tenebis matrem cum filiis ;* et [7]: *Non alligabis os bovis triturantis :* et [8]: *Jumenta tua non facies coire cum alterius generis animantibus.*

9. Præterea, inter plantas non fiebat discretio mundorum ab immundis. Ergo multo minus circa culturam plantarum debuit aliqua discretio adhiberi. Ergo inconvenienter præcipitur [9]: *Agrum non seres diverso semine ;* et [10]: *Non seres vineam tuam altero semine, et non arabis in bove simul et asino.*

10. Præterea, ea quæ sunt inanimata, maxime videntur hominum potestati esse subjecta. Inconvenienter igitur arcetur homo ab argento et auro, ex quibus fabricata sunt idola, et ab aliis quæ in idolorum domibus inveniuntur, præcepto legis, quod habetur Deuter. VII. Ridiculum etiam videtur esse præceptum quod habetur Deut. XXIII, ut egestiones humo operirent fodientes in terra.

11. Præterea, pietas maxime in sacerdotibus requiritur. Sed ad pietatem pertinere videtur quod aliquis funeribus amicorum intersit ; unde etiam de hoc Tobias laudatur, ut habetur Tob. I. Similiter etiam quandoque ad pietatem per-

(1) I. Tim. IV, 4. (2) Matth. X. (3) Lev. XIX, 23. (4) Deut. VI, 8. (5) I. Cor IX. 9. (6) Deut. XXII. (7) Deut. XXV, 4. (8) Levit. XIX, 19. (9) Ibid. (10) Deut. XXII, 9.

tinet quod aliquis in uxorem accipiat meretricem, quia per hoc eam a peccato et infamia liberat. Ergo videtur quod hæc inconvenienter prohibeantur sacerdotibus [1].

Sed *contra* est quod dicitur Deut. XVIII, vers. 14: *Tu autem a Domino Deo tuo aliter institutus es;* ex quo potest accipi quod hujusmodi observantiæ sunt institutæ a Deo ad quamdam specialem illius populi prærogativam. Non ergo sunt irrationabiles, aut sine causa.

CONCLUSIO. — Omnium observantiarum veteris legis requirenda est ratio vel ut referuntur ad vitam christianorum, vel secundum relationem ad cultum divinum.

Respondeo dicendum quod populus Judæorum, ut supra dictum est (artic. præc. ad 8), specialiter erat deputatus ad cultum divinum, et inter eos specialiter sacerdotes; et sicut aliæ res quæ applicantur ad cultum divinum, aliquam specialitatem debent habere, quod pertinet ad hónorificentiam divini cultus: ita etiam et in conversatione illius populi, et præcipue sacerdotum, debuerunt esse aliqua specialia congruentia ad cultum divinum vel spiritualem, vel corporalem. Cultus autem legis figurabat mysterium Christi. Unde omnia eorum gesta figurabant ea quæ ad Christum pertinent, secundum illud I. Corinth. x, 11: *Omnia in figura contingebant illis.* Et ideo rationes harum observantiarum dupliciter assignari possunt: uno modo secundum congruentiam ad divinum cultum; alio modo secundum quod figurant aliquid circa christianorum vitam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc. ad 4 et 5), duplex pollutio vel immunditia observabatur in lege: una quidem culpæ per quam polluebatur anima; alia autem corruptionis cujusdam, per quam quodammodo inquinatur corpus. Loquendo igitur de prima immunditia, nulla genera ciborum immunda sunt, vel hominem inquinare possunt secundum suam naturam; unde dicitur Matth. xv, 11: *Non quod intrat in os, coinquinat hominem; sed quæ procedunt de ore, hæc coinquinant hominem*, et exponitur hoc de peccatis. Possunt tamen aliqui cibi per accidens inquinare animam, inquantum scilicet contra obedientiam vel votum, vel ex nimia concupiscentia comeduntur, vel inquantum præbent fomentum luxuriæ; propter quod aliqui a vino et carnibus abstinent. Secundum autem corporalem immunditiam, quæ est corruptionis cujusdam, aliquæ animalium carnes immunditiam habent; vel quia ex rebus immundis uutriuntur, sicut porcus, aut immunde conversantur [2], sicut quædam animalia sub terra habitantia, sicut talpæ et mures, et alia hujusmodi: unde etiam quemdam fœtorem contrahunt; vel quia eorum carnes propter superfluam humiditatem vel siccitatem corruptos humores in corporibus humanis generant: et ideo prohibitæ sunt eis carnes animalium habentium soleas, id est, ungulam continuam, non fissam, propter eorum terrestreitatem; et similiter sunt eis prohibitæ carnes animalium habentium multas fissuras in pedibus, quia sunt nimis cholerica, et adusta, sicut carnes leonis et hujusmodi; et eadem ratione prohibitæ sunt eis aves quædam rapaces, quæ sunt nimiæ siccitatis, et quædam aves aquaticæ propter excessum humiditatis; similiter etiam quidam pisces non habentes pinnulas et squammas, ut anguillæ et hujusmodi, propter excessum humiditatis. Sunt autem eis concessa ad esum animalia ruminantia, et findentia ungulam, quia habent humores bene digestos, et sunt mediæ complexionis: quia nec sunt nimis humida, quod significant ungulæ; neque sunt nimis terrestria, cum non habeant ungulam continuam, sed fissam. In piscibus etiam concessi sunt eis pisces sicciores, quod significatur per hoc quod habent squammas et pinnulas; per hoc enim efficitur temperata complexio humida piscium. In avibus etiam suut eis concessæ magis temperatæ; sicut gallinæ, perdices, et aliæ hujusmodi. Alia ratio fuit in detestationem idololatriæ. Nam gentiles, et præcipue Ægyptii, inter quos erant nutriti, hujusmodi animalia prohibita idolis immolabant [3], vel eis ad maleficia

(1) Levit. XXI. (2) Al., *immundæ conservantur.*
(3) Porro suæ singulis diis victimæ erant deputatæ: superis albæ et impares; inferis nigræ et pares mactabantur. Jovi flamini bove candido litabatur: Neptuno, Apollini et Marti, tauro, verre et ariete; Cereri primum lacte, vino et favis, postea porca; Cybeli itidem porca; Æsculapio capris et gallis; Soli et Marti equo; Lunæ tauro; Junoni agna; Veneri columba; Pani et Minervæ capra; Dianæ cerva; Libero Patri interdum capro et hirco; Sylvano porco; Fauno agna vel hœdo.

utebantur; animalia vero quæ Judæis sunt concessa ad esum, non comedebant; sed ea tamquam deos colebant, vel propter aliam causam ab eis abstinebant, ut supra dictum est (art. 3 hujus quæst. ad 2). Tertia ratio est ad tollendam nimiam diligentiam circa cibaria; et ideo conceduntur illa animalia quæ de facili et in promptu haberi possunt. Generaliter tamen prohibitus est eis esus omnis sanguinis, et adipis cujuslibet animalis. Sanguinis quidem, tum ad vitandam crudelitatem, ut detestarentur humanum sanguinem effundere, sicut supra dictum est (art. 3 hujus quæst. ad 8); tum etiam ad vitandum idololatriæ ritum; quia eorum consuetudo erat ut circa sanguinem congregatum adunarentur ad comedendum in honorem idolorum, quibus reputabant sanguinem acceptissimum esse; et ideo Dominus mandavit quod *sanguis effunderetur*, et quod *pulvere operiretur;* et propter hoc etiam prohibitum est eis comedere animalia suffocata vel strangulata, quia sanguis eorum non separatur a carne, vel quia in tali morte animalia multum affliguntur; et Dominus voluit eos a crudelitate prohibere etiam circa animalia bruta, ut per hoc magis recederent a crudelitate hominis, habentes exercitium pietatis etiam circa bestias. Adipis etiam esus prohibitus est eis, tum quia idololatræ comedebant illum in honorem deorum suorum; tum etiam quia cremabatur in honorem Dei; tum etiam quia sanguis et adeps non generant bonum nutrimentum, quod pro causa inducit Rabbi Moyses [1]. Causa autem prohibitionis esus nervorum exprimitur Genes. xxxii, 32, ubi dicitur quod *non comedunt filii Israel nervum, eo quod tetigerit angelus nervum femoris Jacob, et obstupuerit.* — Figuralis autem ratio horum est, quia per omnia hujusmodi animalia prohibita designantur aliqua peccata, in quorum figuram illa animalia prohibebantur. Unde dicit Augustinus [2]: " Si de porco et agno requiratur, utrumque natura mundum est, quia omnis creatura Dei bona est; quadam vero significatione agnus mundus, porcus immundus est; tamquam si stultum et sapientem dicercs; utrumque hoc verbum natura vocis, et litterarum, et syllabarum, ex quibus constat, mundum est; significatione autem unum est mundum, et aliud immundum. „ Animal enim quod ruminat et ungulam findit, mundum est significatione, quia *fissio ungulæ* significat distinctionem duorum testamentorum, vel Patris et Filii, vel duarum naturarum in Christo, vel discretionem boni et mali; *ruminatio* autem significat meditationem Scripturarum, et sanum intellectum earum. Cuicumque autem horum alterum deest, spiritualiter immundus est. Similiter etiam in piscibus illi qui habent squammas et pinnulas, significatione mundi sunt, quia per *pinnulas* significatur vita sublimis, vel contemplatio; per *squammas* autem significatur aspera vita; quorum utrumque necessarium est ad munditiam spiritualem. In avibus autem specialia quædam genera prohibentur. In *aquila* enim, quæ alte volat, prohibetur superbia; in *gryphe* [3] autem, qui equis et hominibus infestus est, crudelitas potentium prohibetur; in *halyæto* [4] autem, qui pascitur minutis avibus significantur illi qui sunt pauperibus molesti; in *milvo* autem, qui maxime insidiis utitur, designantur fraudulenti; in *vulture* autem, qui sequitur exercitum, expectans comedere cadavera mortuorum, significantur illi qui mortes et seditiones hominum affectant, ut inde lucrentur; per animalia corvini generis significantur illi qui sunt voluptatibus denigrati, vel qui sunt expertes bonæ affectionis, quia corvus semel emissus ab arca non est reversus; per *struthionem*, qui cum sit avis, volare non potest, sed semper est circa terram, significantur Deo militantes, et se negotiis sæcularibus implicantes; *nycticorax* [5], quæ nocte acuti est visus, in die autem non videt, significat eos qui in temporalibus sunt astuti, in spiritualibus he-

(1) *Dux errantium*, lib. III, cap. 49, in princ.

(2) Contra Faustum, lib. VI, cap. 7, circa princ.

(3) Gryphus est animal quadrupes et pennatum habens corpus quasi leonis, alas quasi aquilæ, et rostrum. Quod fuit stemma Sebastiani Gryphii clari sæculo XVI typographi Lugdunensis.

(4) Scribitur *haliæetus* ἁλιαιετὸς. Hinc Ovidius (Metamorph. lib. VIII, vers. 146): *fulvis haliæetos alis.* Sed retinuimus *halyætus*, quia sic habent omnes editiones. Est autem quoddam genus aquilæ, seu aquila maris appellata, quæ, teste Plinio (Hist. nat. lib. X, c. 3), clarissima oculorum acie, si quando piscem natantem conspexerit, mittit se in aquam, raptumque unguibus dilaniat.

(5) *Nycticorax* ex græco νυκτικόραξ, quasi corvus nocturnus, seu bubo, avis lucifuga.

oetes; *larus* [1] autem, qui et volat in aere. et natat in aqua, significat eos qui et circumcisionem et baptismum venerantur; vel significat eos qui per contemplationem volare volunt, et tamen vivunt in aquis voluptatum; *accipiter* vero, qui deservit hominibus ad prædam, significat eos qui ministrant potentibus ad deprædandum pauperes; per *bubonem* [2], qui in nocte victum quærit, de die autem latet, significantur luxuriosi, qui occultari quærunt in nocturnis operibus, quæ agunt; *mergulus* autem, cujus natura est ut sub undis diutius immoretur, significat gulosos, qui in aquis deliciarum se immergunt; *ibis* vero avis est in Africa, habens longum rostrum, quæ serpentibus pascitur, et forte est idem quod *ciconia* [3]; et significat invidos, qui de malis aliorum quasi de serpentibus reficiuntur; *cycnus* autem est coloris candidi, et longum collum habet, per quod ex profunditate terræ vel aquæ cibum trahit; et potest significare homines qui per exteriorem justitiæ candorem lucra terrena quærunt; *onocrotalus* [4] autem avis est in partibus Orientis longo rostro, quæ in faucibus habet quosdam folliculos, in quibus primo cibum reponit, et post horam in ventrem mittit; et significat avaros, qui immoderata sollicitudine necessaria vitæ congregant; *porphyrio* [5] autem præter modum aliarum avium habet unum pedem latum ad natandum, alium fissum ad ambulandum; quia et in aqua natat, ut anates, et in terra ambulat, ut perdices; et solo morsu [6] bibit, omnem cibum aqua tingens; et significat eos qui nihil ad alterius arbitrium facere volunt. sed solum quod fuerit tinctum aqua propriæ voluntatis; per *herodionem*, qui vulgariter *falco* dicitur, significantur illi quorum *pedes sunt veloces ad effundendum sanguinem* [7]; *charadrius* [8] autem, quæ est avis garrula, significat loquaces; *upupa* autem, quæ nidificat in stercoribus, et fœtenti pascitur fimo, et gemitum in cantu simulat, significat tristitiam sæculi, quæ in hominibus immundis mortem operatur; per *vespertilionem* autem, quæ circa terram volitat, significantur illi qui sæculari scientia præditi sola terrena sapiunt. Circa volatilia autem et quadrupedia illa sola conceduntur eis quæ posteriora crura habent longiora, ut salire possint; alia vero, quæ terræ magis adhærent, prohibentur; quia illi qui abutuntur doctrina quatuor Evangelistarum, ut per eam in altum non subleventur, immundi reputantur. In *sanguine* vero, et *adipe*, *et nervo*, intelligitur prohiberi crudelitas, et voluptas, et fortitudo ad peccandum.

Ad *secundum* dicendum, quod esus plantarum et aliorum terræ nascentium fuit apud homines etiam ante diluvium; sed esus carnium videtur esse post di-

(1) *Larus* item ex græco λάρος, seu cuculus dictus Hebræis. Sunt qui hoc nomen derivant a λάω, cupio, quia larus cupida et vorax avis est alba marina, de genere milvi; collum est illi sicut arundo piscatorum, et ideo longum; rostrum vere eis est pro hamo. Vocatur etiam marina hirundo. Nec desunt qui pro laro intelligunt gaviam et fulicam.

(2) Bubo a βύας. A sono vocis compositum nomen habet, avis feralis onusta quidem plumis, sed gravi semper detenta pigritia, in sepulcris die noctuque moratur, vel semper latitat in cavernis, de qua Ovidius (Metamorph. l. III, v. 549):

Fœdaque fit volucris venturi nuntia luctus
Ignavus bubo, dirum mortalibus omen.

Sic Isidorus (lib. XII, c. 7), Hanc adeo fuisse avem inauspicatam existimarunt Romani, ut si quando Capitolium intrasset, propter id prodigium, tediæ, aut victimæ, nonnunquam sulphuris et aquæ lustratione urbem aut Capitolium expiarunt, et lustrarunt, quæ victima amburbialis dicta. V. Alex. ab Alexandro (Gen. dier. lib. v, cap. 27).

(3) Ibis est avis Ægypti, non idem quod ciconia, sed ciconiæ similis, quam « per rostra edere vetus accepimus, » ait Ammianus Marcellinus (lib. XXII). De ea Strabo (lib. 17): « Alexandriæ nullum non trivium eis plenum est, partim utiliter, partim inutiliter; utiliter, quatenus omnes serpentes, et omnes macelli, et fororum obsoniorum sordes colligit; inutiliter vero quia omnivora et immunda est, nec facile a mundorum, et alienorum contaminatione prohiberi potest. »

(4) Onocrotalus avis cycno similis, absona voce, ad instar asini, unde ei hoc nomen. Nam ὄνος græce est asinus, et κρόταλος, crepitus. Collum in aqua mergens, dum pisces venatur, asininum ruditum edit cum spirat. In paludibus inter arundines degit.

(5) Porphyrio a πορφυρῶ, id est purpureo seu puniceo rostri colore dicitur. Fluvialis est, et pisces devorat, et sola avium morsu bibit. Interdicta erat Judæorum mensis quia rapax et vorax.

(6) Ita Mss. et editi libri antiqui, quos sequitur edit. Patav. anni 1698. Rom. et Garcia legendum volunt, *sola morsu*, vel, *sola avium morsu*. Nicolai ex Plinio, et cum eo edit. Patav. an. 1712, *et sola avium morsu*.

(7) Psal. XIII, 3.

(8) Charadrius, Χαράδριος, avis sic dicta, quod circa χαράδρας, id est hiatus riparum versari soleat. Sunt qui putant fuisse milvi genus.

luvium introductus; dicitur enim Genes. IX, 3: *Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem;* et hoc ideo quia esus terræ nascentium magis pertinet ad quamdam simplicitatem vitæ; esus autem carnium ad quasdam delicias et curiositatem vivendi; sponte enim terra herbam germinat, vel cum modico studio hujusmodi terræ nascentia in magna copia procurantur: oportet autem cum magno studio animalia nutrire, vel etiam capere. Et ideo volens Dominus populum suum reducere ad simpliciorem victum, multa in genere animalium eis prohibuit, non autem in genere terræ nascentium; vel etiam quia animalia immolabantur idolis, non autem terræ nascentia.

Ad *tertium* patet responsio ex dictis (resp. ad primum)

Ad *quartum* dicendum, quod, etsi hœdus occisus non sentiat qualiter carnes ejus coquantur, tamen in animo decoquentis ad quamdam crudelitatem pertinere videtur, si lac matris, quod datum est ei pro nutrimento, adhibeatur ad consumptionem carnium ipsius. Vel potest dici quod gentiles in solemnitatibus idolorum taliter carnes hœdi decoquebant ad immolandum, vel ad comedendum. Et ideo Exod. XXIII, 19, postquam prædictum fuerat de solemnitatibus celebrandis in lege, subditur: *Non coques hœdum in lacte matris suæ.* — Figuralis autem ratio hujus prohibitionis est, quia præfigurabatur quod Christus, qui est hœdus propter *similitudinem carnis peccati* [1], non erat a Judæis *coquendus,* id est, occidendus, *in lacte matris,* id est, in tempore infantiæ. Vel significatur quod hœdus, id est, peccator, non est *coquendus in lacte matris,* id est, non est blanditiis deliniendus.

Ad *quintum* dicendum, quod gentiles fructus primitivos, quos fortunatos æstimabant, diis suis offerebant; vel etiam comburebant eos ad quædam magica facienda. Et ideo præceptum est eis ut fructus trium primorum annorum immundos reputarent. In tribus enim annis fere omnes arbores terræ illius fructum producunt, quæ scilicet vel seminando, vel inserendo, vel plantando coluntur. Raro autem contingit quod ossa fructuum arboris, vel semina latentia seminentur; hæc enim tardius facerent fructum; sed lex respexit ad id quod frequentius fit. Poma autem quarti anni, tanquam primitiæ mundorum fructuum, Deo offerebantur; quinto autem anno et deinceps comedebantur. — Figuralis autem ratio est, quia per hoc præfiguratur quod post tres status legis [2], quorum unus est ab Abraham usque ad David, secundus usque ad transmigrationem Babylonis, tertius usque ad Christum, erat Christus Deo offerendus, qui est fructus legis; vel quia primordia nostrorum operum debent esse nobis suspecta propter imperfectionem.

Ad *sextum* dicendum, quod, sicut dicitur Eccli. XIX, 27, *amictus corporis enuntiat de homine;* et ideo voluit Dominus ut populus ejus distingueretur ab aliis populis, non solo signo circumcisionis, quod erat in carne, sed etiam certa habitus distinctione. Et ideo prohibitum fuit eis ne induerentur *vestimento ex lana et lino contexto,* et ne *mulieres induerentur veste virili,* aut e converso, propter duo. Primo quidem ad vitandum idololatriæ cultum. Hujusmodi enim variis vestibus ex diversis contextis gentiles in cultu suorum deorum utebantur, et etiam in cultu Martis mulieres utebantur armis virorum; in cultu autem Veneris e converso viri utebantur vestibus mulierum. Alia ratio est ad declinandam luxuriam; nam per commixtiones varias in vestimentis omnis inordinata commixtio coitus excluditur. Quod autem mulier induatur veste virili, aut e converso, incentivum est concupiscentiæ, et occasionem libidini præstat. — Figuralis autem ratio est, quia in vestimento *contexto ex lana et lino* interdicitur conjunctio simplicitatis et innocentiæ, quæ figuratur per lanam, et subtilitatis et malitiæ, quæ figuratur per linum. Prohibetur etiam quod mulier non usurpet sibi doctrinam, vel alia virorum officia; vel ne vir inclinet ad mollities mulierum.

Ad *septimum* dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit super Matth. [3]: " Dominus jussit ut in quatuor angulis palliorum hyacinthinas fimbrias facerent, ad populum Israel dignoscendum ab

(1) Rom. VIII, 3.

(2) Indefinite legem sumendo, prout naturalem vel mosaicam significat.

(3) Super illud cap. XXIII: *Dilatant enim,* etc.

aliis populis; unde per hoc se esse Judæos profitebantur. Et ideo per aspectum hujus signi inducebantur in memoriam suæ legis. Quod autem dicitur: *Ligabis ea in manu tua, et erunt semper ante oculos tuos,* Pharisæi male interpretabantur, scribentes in membranis decalogum Moysi, et ligabant in fronte quasi coronam, ut ante oculos moveretur; cum tamen intentio Domini mandantis fuerit ut *ligarentur in manu,* id est, in operatione, et *essent ante oculos,* id est in meditatione. In hyacinthinis autem vittis, quæ palliis inserebantur, significatur cælestis intentio, quæ omnibus operibus nostris debet adjungi. Potest tamen dici quod quia populus ille carnalis erat, et duræ cervicis, oportuit etiam per hujusmodi sensibilia eos ad legis observantiam excitari.

Ad *octavum* dicendum, quod affectus hominis est duplex: unus quidem secundum rationem, alius vero secundum passionem. Secundum igitur affectum rationis non refert, quid homo circa bruta animalia agat, quia omnia sunt subjecta ejus potestati a Deo, secundum illud Psalm. VIII, 8: *Omnia subjecisti sub pedibus ejus;* et secundum hoc Apostolus dicit quod *non est cura Deo de bobus;* quia Deus non requirit ab homine quid circa boves agat, vel circa alia animalia. Quantum vero ad affectum passionis, movetur affectus hominis etiam circa alia animalia; quia enim passio misericordiæ consurgit ex afflictionibus aliorum, contingit autem etiam bruta animalia pœnas sentire, potest in homine consurgere misericordiæ affectus etiam circa afflictiones animalium. Proximum autem est ut qui exercetur in affectu misericordiæ circa animalia, magis ex hoc disponatur ad affectum misericordiæ circa homines; unde dicitur Prov. XII, vers. 10: *Novit justus animas jumentorum suorum; viscera autem impiorum crudelia.* Et ideo, ut Dominus populum judaicum ad crudelitatem pronum, ad misericordiam revocaret, voluit eos exercere ad misericordiam etiam circa bruta animalia, prohibens quædam circa animalia fieri quæ ad crudelitatem quamdam pertinere videntur. Et ideo prohibuit *ne coqueretur hœdus in lacte matris,* et quod *non alligaretur os bovi trituranti,* et quod *non occideretur mater cum filiis.* Quamvis etiam dici possit, quod hæc prohibita sunt eis in detestationem idololatriæ. Nam Ægyptii nefarium reputabant ut boves triturantes de frugibus comederent. Aliqui etiam malefici utebantur matre ovis incubante, et pullis ejus simul captis ad fœcunditatem et fortunam circa nutritionem filiorum; et quia etiam in auguriis reputabatur hoc esse fortunatum quod inveniretur mater incubans filiis. Circa commixtionem vero animalium diversæ speciei ratio litteralis potuit esse triplex. Una quidem ad detestationem idololatriæ Ægyptiorum, qui diversis commixtionibus utebantur in servitium planetarum, qui secundum diversas conjunctiones habent diversos effectus, et super [1] diversas species rerum. Alia ratio est ad excludendum concubitus contra naturam. Tertia ratio est ad tollendam universaliter occasionem concupiscentiæ. Animalia enim diversarum specierum non commiscentur de facili ad invicem, nisi hoc per homines procuretur; et in aspectu coitus animalium excitatur homini concupiscentiæ motus. Unde et in traditionibus Judæorum præceptum invenitur, ut Rabbi Moyses dicit [2], ut homines avertant oculos ab animalibus coeuntibus. — Figuralis autem horum ratio est, quia *bovi trituranti,* id est, prædicatori deferenti segetes doctrinæ, non sunt necessaria victus subtrahenda, ut Apostolus dicit [3]: *Matrem etiam non simul debemus tenere cum filiis;* quia in quibusdam retinendi sunt spirituales sensus, quasi filii; et dimittenda est litteralis observantia, quasi mater; sicut in omnibus cæremoniis legis. Prohibetur etiam quod *jumenta,* id est populares homines, *non faciamus coire,* id est conjunctionem habere, *cum alterius generis animantibus,* id est cum gentilibus vel Judæis.

Ad *nonum* dicendum, quod omnes illæ commixtiones in agricultura sunt prohibitæ ad litteram in detestationem idololatriæ; quia Ægyptii in venerationem stellarum diversas commixtiones faciebant et in seminibus, et in animalibus, et in vestibus, repræsentantes diversas conjunctiones stellarum. Vel omnes hujusmodi commixtiones variæ prohibentur ad detestationem coitus contra

(1) Al., *et similiter.*
(2) *Dux errantium,* lib. III, cap. 50, inter med. et fin.
(3) I. Cor. IX.

naturam. Habent tamen figuralem rationem, quia quod dicitur: *Non seres vineam tuam altero semine*, est spiritualiter intelligendum, quod in Ecclesia, quæ est spiritualis vinea, non est seminanda aliena doctrina; et similiter *ager*, id est Ecclesia, *non est seminandus diverso semine*, id est, catholica doctrina et hæretica. Non est etiam simul *arandum in bove et asino*, quia fatuus sapienti in prædicatione non est sociandus, quia unus impedit alium.

Ad *decimum* dicendum, Deut. VII rationabiliter prohiberi argentum et aurum, non ex eo quod hominum potestati subjecta non sint; sed quia sicut ipsa idola, ita et omnia illa ex quibus conflata erant, anathemati subjiciebantur, utpote Deo maxime abominanda. Quod patet ex prædicto capite, ubi subditur: *Nec inferes quidpiam ex idolo in domum tuam, ne fias anathema, sicut et illud est.* Tum etiam ne accepto auro et argento ex cupiditate, facile inciderent in idololatriam, ad quam proni erant Judæi. Secundum autem præceptum Deut. XXIII de egestionibus humo operiendis justum atque honestum fuit, tum ob munditiam corporalem, tum ob aeris salubritatem conservandam, tum ob reverentiam, quæ debebatur tabernaculo fœderis in castris existenti, in quo Dominus habitare dicebatur; sicut ibi aperte ostenditur, ubi posito illo præcepto, statim subjungitur ejus ratio, scilicet: *Dominus Deus ambulat in medio castrorum, ut eruat*, etc., ut *sint castra tua sancta* (id est, munda), *et nihil in eis appareat fœditatis.* — Ratio autem figuralis hujus præcepti ex Gregorio [1] est, ut significaretur, peccata quæ, " a mentis nostræ utero tanquam excrementa fœtida egeruntur, „ per pœnitentiam tegenda esse, ut Deo accepti simus, juxta illud Psalm. XXXI, 1: *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata;* vel juxta Gloss. [2], ut cognita miseria conditionis humanæ, sordes mentis elatæ ac superbæ sub fossa profundæ considerationis per humilitatem tegerentur et purgarentur [3].

Ad *undecimum* dicendum, quod malefici, et sacerdotes idolorum utebantur in suis ritibus ossibus vel carnibus hominum mortuorum; et ideo ad extirpandum idololatriæ cultum præcepit Dominus ut sacerdotes minores, qui per tempora certa ministrabant in Sanctuario, *non inquinarentur in mortibus*, nisi valde propinquorum, scilicet patris et matris, et hujusmodi conjunctarum personarum. Pontifex autem semper debebat esse paratus ad ministerium Sanctuarii; et ideo totaliter prohibitus erat ei accessus ad mortuos, quantumcumque propinquos. Præceptum etiam est eis *ne ducerent uxorem meretricem, ac repudiatam, sed virginem*, tum propter reverentiam sacerdotum, quorum dignitas quodammodo ex tali conjugio diminui videretur; tum etiam propter filios, quibus esset ad ignominiam turpitudo matris; quod maxime tunc erat vitandum, quando sacerdotii dignitas secundum successionem generis conferebatur. Præceptum etiam erat eis *ut non raderent caput nec barbam, nec in carnibus suis facerent incisuras*, ad removendum idololatriæ ritum; nam sacerdotes gentilium radebant caput et barbam. Unde dicitur Baruch VI, 30: *Sacerdotes sedent habentes tunicas scissas, et capita, et barbam rasam.* Et etiam in cultu idolorum incidebant se cultris, et lanceolis, ut dicitur III. Regum XVIII, unde contraria præcepta sunt sacerdotibus veteris legis. — Spiritualis autem ratio horum est, quia sacerdotes omnino debent esse immunes *ab operibus mortuis*, quæ sunt opera peccati: et etiam non debent *radere caput*, id est deponere sapientiam: neque *deponere barbam*, id est sapientiæ perfectionem; neque etiam *scindere vestimenta, aut incidere carnes*, ut scilicet vitium schismatis non incurrant.

(1) Mor. lib. XIII, c. 13, a med. (2) Ord. implic. (3) Deest solutio ad decimum in codicibus, in edit. Rom. 1570 et Antverpiensi, 1612, aliisque veteribus; ubi passim notatur in textu aut ad marginem: *Deest solutio ad 10.* Primus hunc supplevit Franciscus Garcia, postea Nicolai, cujus textum adoptavimus.

QUÆSTIO CIII.

DE DURATIONE PRÆCEPTORUM CÆREMONIALIUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de duratione cæremonialium præceptorum; et circa hoc quæruntur quatuor: 1. Utrum præcepta cæremonialia fuerint ante legem. — 2. Utrum in lege aliquam virtutem habuerint justificandi. — 3. Utrum cessaverint Christo veniente. — 4. Utrum sit peccatum mortale observare ea post Christum.

ART. I. — UTRUM CÆREMONIÆ LEGIS FUERINT ANTE LEGEM.

De his etiam Hebr. 7, fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod cæremoniæ legis fuerint ante legem. Sacrificia enim et holocausta pertinent ad cæremonias veteris legis, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 3). Sed sacrificia et holocausta fuerunt ante legem; dicitur enim Genes. IV, 3, quod *Cain obtulit de fructibus terræ munera Domino; Abel autem obtulit de primogenitis gregis sui, et de adipibus eorum.* Noe etiam *obtulit holocausta Domino,* ut dicitur Genes. VIII, 20, et Abraham similiter, ut dicitur Genes. XXII. Ergo cæremoniæ veteris legis fuerunt ante legem.

2. Præterea, ad cæremonias sacrorum [1] pertinet constructio altaris et ejus inunctio. Sed ista fuerunt ante legem; legitur enim Genes. XIII, 18, quod *Abraham ædificavit altare Domino;* et de Jacob dicitur Genes. XXVIII, 18, quod *tulit lapidem, et erexit in titulum, fundens oleum desuper.* Ergo cæremoniæ legales fuerunt ante legem.

3. Præterea, inter sacramenta legalia primum dicitur fuisse circumcisio. Sed circumcisio fuit ante legem, ut patet Genes. XVII. Similiter etiam sacerdotium fuit ante legem; dicitur enim Gen. XIV, vers. 18, quod *Melchisedech erat sacerdos Dei summi.* Ergo cæremoniæ sacramentorum fuerunt ante legem.

4. Præterea, discretio mundorum animalium ab immundis pertinet ad cæremonias observantiarum, ut supra dictum est (quæst. CII, art. 6 ad 1). Sed talis distinctio fuit ante legem: dicitur enim Genes. VII, 2: *Ex omnibus mundis animalibus tolle septena et septena, de animantibus vero immundis duo et duo.* Ergo cæremoniæ legales fuerunt ante legem.

Sed *contra* est quod dicitur Deut. VI, 1: *Hæc sunt præcepta et cæremoniæ quæ mandavit Dominus Deus noster, ut docerem vos.* Non autem indiguissent super his doceri, si prius prædictæ cæremoniæ fuissent. Ergo cæremoniæ legis non fuerunt ante legem.

CONCLUSIO. — Fuerunt etiam ante legem a sanctis patribus cæremoniæ ad debitum Deo cultum exhibendum institutæ, sed non erant cæremoniæ legis, quia non erant per aliquam legislationem institutæ.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet (quæst. CII, art. 2), cæremoniæ legis ad duo ordinabantur, scilicet ad cultum Dei, et ad figurandum Christum. Quicumque autem colit Deum, oportet quod per aliqua determinata eum colat, quæ ad exteriorem cultum pertinent. Determinatio autem divini cultus pertinet ad cæremonias; sicut etiam determinatio eorum per quæ ordinamur ad proximum, pertinet ad præcepta judicialia, ut supra dictum est (quæst. XCIX, art. 4). Et ideo, sicut inter homines communiter erant aliqua judicialia, non tamen ex auctoritate legis divinæ instituta, sed ratione hominum ordinata; ita etiam erant quædam cæremoniæ, non quidem ex auctoritate alicujus legis determinatæ, sed solum secundum voluntatem et devotionem hominum Deum colentium. — Sed quia etiam ante legem fuerunt quidam viri præcipui prophetico spiritu pollentes, credendum est quod ex instinctu divino, quasi ex quadam privata lege, inducerentur ad aliquem certum modum colendi Deum, qui et conveniens esset interiori cultui, et etiam congrueret ad significandum Christi mysteria, quæ figurabantur etiam per alia eorum gesta, secundum illud I. Corinth. X, 11: *Omnia in figura contingebant illis.* — Fuerunt igitur ante legem quædam cæremoniæ, non tamen cæremoniæ legis, quia non erant per aliquam legis lationem institutæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hujusmodi oblationes, et sacrificia, et holocausta offerebant antiqui ante legem ex quadam devotione propriæ voluntatis, secundum quod eis videbatur conveniens; ut in rebus quas a Deo acceperant, et quas in reverentiam divinam offerebant, protestarentur se colere Deum, qui est omnium principium et finis.

Ad *secundum* dicendum, quod etiam sacra quædam instituerunt, quia videbatur eis conveniens, ut in reverentiam divinam essent aliqua loca ab aliis distincta divino cultui mancipata.

Ad *tertium* dicendum, quod sacramentum circumcisionis præcepto divino fuit statutum ante legem; unde non potest dici sacramentum legis, quasi in lege institutum, sed solum quasi in lege ob-

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac. cum plurimis exemplis. Al., *sacramentorum.*

servatum; et hoc est quod Dominus dicit [1]: *Circumcisio non ex Moyse est, sed ex patribus.* Sacerdotium etiam erat ante legem apud colentes Deum secundum humanam determinationem, qui hanc dignitatem primogenitis attribuebant.

Ad *quartum* dicendum, quod distinctio mundorum animalium et immundorum non fuit ante legem quantum ad esum, cum dictum sit [2]: *Omne quod movetur, et vivit, erit vobis in cibum;* sed solum quantum ad sacrificiorum oblationem, quia de quibusdam determinatis animalibus sacrificia offerebant Si tamen quantum ad esum erat aliqua animalium discretio, hoc non erat, quia esus illorum reputaretur illicitus, cum nulla lege esset prohibitus, sed propter abominationem, vel consuetudinem; sicut et nunc videmus quod aliqua cibaria sunt in aliquibus terris abominabilia, quæ in aliis comeduntur.

ART. II. — UTRUM CÆREMONIÆ VETERIS LEGIS HABUERINT VIRTUTEM JUSTIFICANDI TEMPORE LEGIS.

De his etiam supra, qu. XCVIII, art. 1, et qu. C, art. 12, et Sent. III, dist. 40, qu. I, art. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod cæremoniæ veteris legis habebant virtutem justificandi tempore legis. Expiatio enim a peccato, et consecratio hominis ad justificationem pertinent. Sed Exod. XXIX dicitur quod per aspersionem sanguinis et inunctionem olei consecrabantur sacerdotes et vestes eorum; et Levit. XVI dicitur, quod sacerdos per aspersionem sanguinis vituli expiabat sanctuarium ab immunditiis filiorum Israel, et a prævaricationibus eorum, atque peccatis. Ergo cæremoniæ veteris legis habebant virtutem justificandi.

2. Præterea, id per quod homo placet Deo, ad justitiam pertinet, secundum illud Psal. X, 8: *Justus Dominus, et justitias dilexit.* Sed per cæremonias aliqui Deo placebant, secundum illud Levit. X, vers. 19: *Quomodo potui.... placere Domino in cæremoniis mente lugubri?* Ergo cæremoniæ veteris legis habebant virtutem justificandi.

3. Præterea, ea quæ sunt divini cultus magis pertinent ad animam quam ad corpus, secundum illud Psal. XVIII, 8: *Lex Domini immaculata, convertens animas.* Sed per cæremonias veteris legis mundabatur leprosus, ut dicitur Levit. cap. XIV. Ergo multo magis cæremoniæ veteris legis poterant mundare animam justificando.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [3]: *Si data esset lex quæ posset justificare, Christus gratis mortuus esset,* id est, sine causa. Sed hoc est inconveniens. Ergo cæremoniæ veteris legis non justificabant.

CONCLUSIO. — Cæremoniæ in veteri lege non justificabant nisi a nonnullis corporalibus immunditiis; a peccatis autem fide Christi adjuncta, ut interioris justificationis protestationes.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. CII, art. 5 ad 4), in veteri lege duplex immunditia observabatur; una quidem spiritualis, quæ est immunditia culpæ; alia vero corporalis, quæ tollebat idoneitatem ad cultum divinum; sicut leprosus dicebatur immundus, vel ille qui tangebat aliquod morticinum; et sic immunditia nihil aliud erat quam irregularitas quædam. — Ab hac igitur immunditia cæremoniæ veteris legis habebant virtutem emundandi; quia hujusmodi cæremoniæ erant quædam remedia adhibita ex ordinatione legis ad tollendas prædictas immunditias ex statuto legis inductas. Et ideo Apostolus dicit [4], quod *sanguis hircorum et taurorum, et cinis vitulæ aspersus inquinatos sanctificat ad emundationem carnis.* Et sicut ista immunditia quæ per hujusmodi cæremonias emundabatur, erat magis carnis quam mentis, ita etiam ipsæ cæremoniæ *justitiæ carnis* dicuntur ab ipso Apostolo parum supra [5]; *justitiis,* inquit, *carnis usque ad tempus correctionis impositis.* — Ab immunditia vero mentis, quæ est immunditia culpæ, non habebant virtutem expiandi [6]; et hoc ideo, quia expiatio a peccatis nunquam fieri potuit nisi per Christum, *qui tollit peccata mundi,* ut dicitur Joan. I, 29. Et quia mysterium incarnationis et passionis Christi nondum erat realiter peractum, veteris legis cæremoniæ non poterant in se continere realiter virtutem profluentem a Christo incarnato et passo, sicut continent sacramenta novæ legis, et ideo non

(1) Joan. VII, 22. (2) Genes. IX, 3.
(3) Gal. II, 21. (4) Hebr. IX, 13. (5) Vers. 10.
(6) Hinc concilium Tridentinum dicit: « Nec gentes per viam naturæ, nec Judæi quidem per ipsam etiam litteram legis Moysi a peccato et potestate diaboli liberari, aut surgere poterant. »

poterant a peccato mundare; sicut Apostolus dicit [1], quod *impossibile est sanguine taurorum aut hircorum auferri peccata.* Et hoc est quod [2] Apostolus vocat ea *egena, et infirma elementa :* infirma quidem, quia non possunt a peccato mundare ; sed hæc infirmitas provenit ex eo quod sunt egena, id est, eo quod non continent in se gratiam. Poterat autem mens fidelium tempore legis per fidem conjungi Christo incarnato et passo; et ita ex fide Christi justificabantur ; cujus fidei quædam protestatio erat hujusmodi cæremoniarum observatio, inquantum erant figura Christi. Et ideo pro peccatis offerebantur sacrificia quædam in veteri lege, non quia ipsa sacrificia a peccato emundarent, sed quia erant quædam protestationes fidei, quæ a peccato mundabat [3]. Et hoc etiam ipsa lex innuit ex modo loquendi. Dicitur enim Lev. IV et V, quod *in oblatione hostiarum pro peccato orabit pro eo sacerdos, et dimittetur ei;* quasi peccatum dimittatur, non vi sacrificiorum, sed ex fide et devotione offerentium. Sciendum est tamen quod hoc ipsum quod veteris legis cæremoniæ a corporalibus immunditiis expiabant, erat in figura expiationis a peccatis, quæ fit per Christum. Sic igitur patet quod cæremoniæ in statu veteris legis non habebant virtutem justificandi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa sanctificatio sacerdotis, et filiorum ejus, et vestium ipsorum, vel quorumcumque aliorum, per aspersionem sanguinis, nihil aliud erat quam deputatio ad divinum cultum et remotio impedimentorum ad emundationem carnis, ut Apostolus dicit [4], in præfigurationem illius sanctificationis qua *Jesus per suum sanguinem sanctificavit populum.* Expiatio etiam ad remotionem [5] hujusmodi corporalium immunditiarum referenda est, non ad remotionem culpæ ; unde etiam sanctuarium expiari dicitur, quod culpæ subjectum esse non poterat.

Ad *secundum* dicendum, quod sacerdotes placebant Deo in cæremoniis propter obedientiam et devotionem, et fidem rei præfiguratæ, non autem propter ipsas res secundum se consideratas.

Ad *tertium* dicendum, quod cæremoniæ illæ quæ erant institutæ in emundatione leprosi, non ordinabantur ad tollendam immunditiam infirmitatis lepræ; quod patet ex hoc quod non adhibebantur hujusmodi cæremoniæ nisi jam emundato. Unde dicitur Levit. XIV, 3, quod *sacerdos egressus de castris, cum invenerit lepram esse mundatam, præcipiet ei qui purificatur, ut offerat,* etc. Ex quo patet quod sacerdos constituebatur judex lepræ mundatæ, non autem emundandæ. Adhibebantur autem hujusmodi cæremoniæ ad tollendam immunditiam irregularitatis. Dicunt tamen quod quandoque si contingeret sacerdotem errare in judicando, miraculose leprosus mundabatur a Deo virtute divina, non autem virtute sacrificiorum; sicut etiam miraculose mulieris adulteræ computrescebat femur bibitis aquis, in quibus sacerdos maledicta congesserat, ut habetur Num. cap. V.

ART. III. — UTRUM CÆREMONIÆ VETERIS LEGIS CESSAVERINT IN ADVENTU CHRISTI [6].

De his etiam 2 2, quæst. LXXXVI, art. 4 ad 1, et Sent. II, dist. 44, quæst. II, art. 2 ad 3, et IV, dist. 1, quæst II, art. 5, quæst. I et II, dist. 2, quæst. II, art. 4, quæst III corp., et quol. II, art. 8 corp. et Rom. XIV, lect. 1 et 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod cæremoniæ veteris legis non cessaverint in Christi adventu. Dicitur enim Baruch IV, 1 : *Hic est liber mandatorum Dei, et lex quæ est in æternum.* Sed ad legem pertinebant legis cæremoniæ. Ergo legis cæremoniæ in æternum duraturæ erant.

2. Præterea, oblatio mundati leprosi ad legis cæremonias pertinebat. Sed etiam in Evangelio præcipitur leproso emundato ut hujusmodi oblationes offerat. Ergo cæremoniæ veteris legis non cessaverunt Christo veniente.

3. Præterea, manente causa manet effectus. Sed cæremoniæ veteris legis habebant quasdam rationabiles causas, inquantum ordinabantur ad divinum cultum, etiam præter hoc quod ordinaban-

(1) Hebr. x, 4. (2) Gal. IV, 9.
(3) Ita cum cod. Alcan. aliisque recentiores editiones, insinuante etiam Garcia. Al., *mundabant.* (4) Hebr. XIII.
(5) Ita cod. Alcan. aliique, et edit. Patav. Edit. Rom. cum aliis nonnullis : *Hæc ergo expiatio.* Nicolai : *Hæc ergo expiatio etiam ad remotionem.*
(6) Judæorum communis est error legem veterem atque adeo ejus cæremonias non cessasse in Christi adventu, sed etiam nunc obligare. Cerinthus, Ebion et Nazaræi, non tantum a Judæis volunt illas cæremonias esse servandas, sed etiam a christianis quibuscumque, docentes eos non posse salutem consequi, nisi totam legem veterem observent.

tur in figuram Christi. Ergo cæremoniæ veteris legis cessare non debuerunt.

4. Præterea, circumcisio erat instituta in signum fidei Abrahæ; observatio autem sabbati ad recolendum beneficium creationis; et aliæ solemnitates legis ad recolendum alia beneficia Dei, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 4 ad 10). Sed fides Abrahæ est semper imitanda etiam a nobis, et beneficium creationis et alia Dei beneficia semper sunt recolenda. Ergo ad minus circumcisio et solemnitates legis cessare non debuerunt.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [1]: *Nemo vos judicet in cibo aut in potu, aut parte diei festi, aut neomeniæ, aut sabbatorum, quæ sunt umbra futurorum;* et Hebr. VIII, 13 dicitur quod *dicendo* novum Testamentum *veteravit prius; quod autem antiquatur et senescit, prope interitum est.*

CONCLUSIO. — Sicuti in adventu Christi inchoatum tantummodo est humanæ redemptionis mysterium, quod per veteris legis cæremonias significabatur, in passione vero consummatum; sic et ipsæ cæremoniæ in adventu Christi cessare quidem cœperunt, in passione vero conveniens fuit, ut finem acciperent.

Respondeo dicendum quod omnia præcepta cæremonialia veteris legis ad cultum Dei sunt ordinata, ut supra dictum est (quæst. CI, art. 1 et 2); exterior autem cultus proportionari debet interiori cultui, qui consistit in fide, spe et charitate. Unde secundum diversitatem interioris cultus debuit diversificari exterior cultus. Potest autem triplex status distingui interioris cultus: unus quidem secundum quem habetur fides et spes de bonis cælestibus et de his per quæ in cælestia introducimur; de utrisque quidem sicut de quibusdam futuris; et talis fuit status fidei et spei in veteri lege. Alius autem est status interioris cultus, in quo habetur fides et spes de cælestibus bonis sicut de quibusdam futuris, sed [2] de his per quæ introducimur in cælestia, sicut de præsentibus, vel præteritis; et iste est status novæ legis. Tertius autem status est in quo utraque habentur ut præsentia, et nihil creditur ut absens, neque speratur ut futurum; et iste est status beatorum. In illo ergo statu beatorum nihil erit figurale ad divinum cultum pertinens, sed solum *gratiarum actio et vox laudis;* et ideo dicitur Apocal. XXI, 22, de civitate beatorum: *Templum non vidi in ea; Dominus enim Deus omnipotens templum illius est et Agnus.* Pari igitur ratione cæremoniæ primi status, per quas figurabatur et secundus, et tertius, veniente secundo statu, cessare debuerunt, et aliæ cæremoniæ induci, quæ convenirent statui cultus divini pro tempore illo in quo bona cælestia sunt futura; beneficia autem Dei, per quæ ad cælestia introducimur, sunt præsentia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod lex vetus dicitur esse in æternum, secundum moralia quidem simpliciter et absolute, secundum cæremonialia vero quantum ad veritatem per ea figuratam.

Ad *secundum* dicendum, quod mysterium redemptionis humani generis completum fuit in passione Christi. Unde tunc Dominus dixit: *Consummatum est,* ut habetur Joan. XIX, 30; et ideo tunc totaliter debuerunt cessare legalia, quasi jam veritate eorum consummata. In cujus signum in passione Christi velum templi legitur esse scissum [3]. Et ideo ante passionem Christi, Christo prædicante et miracula faciente, currebant simul lex et Evangelium; quia jam mysterium Christi erat inchoatum, sed nondum consummatum. Et propter hoc mandavit Christus Dominus ante passionem leproso ut legales cæremonias observaret.

Ad *tertium* dicendum, quod rationes litterales cæremoniarum supra assignatæ referuntur ad divinum cultum, qui quidem cultus erat in fide venturi; et ideo jam veniente eo qui venturus erat, et cultus ille cessavit, et omnes rationes ad hunc cultum ordinatæ.

Ad *quartum* dicendum, quod fides Abrahæ fuit commendata in hoc quod credidit divinæ promissioni de futuro semine, in quo benedicerentur omnes gentes. Et ideo quamdiu hoc erat futurum, oportebat protestari fidem Abrahæ in circumcisione; sed postquam jam hoc est perfectum, oportet idem alio signo declarari, scilicet baptismo, qui in hoc circumcisioni succedit, secundum illud Apostoli [4]: *Circumcisi estis circumcisione non manufacta in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Domini nostri*

(1) Coloss. II, 16.

(2) Ita Nicolai cum cod. Alc., Tarrac. aliisque. Al., *scilicet.* (3) Matth. XXVII. (4) Coloss. II, 11.

Jesu Christi, consepulti ei in baptismo Sabbatum autem, quod significabat primam creationem, mutatur in diem dominicum, in quo commemoratur nova creatura inchoata in resurrectione Christi. Et similiter aliis solemnitatibus veteris legis novæ solemnitates succedunt; quia beneficia illi populo exhibita significant beneficia nobis concessa per Christum. Unde festo *Phase* succedit festum Passionis Christi et Resurrectionis; festo *Pentecostes*, in quo fuit data lex vetus, succedit festum Pentecostes, in quo fuit data lex spiritus vitæ; festo *Neomeniæ* succedit festum beatæ Virginis, in qua primo apparuit illuminatio solis, id est Christi per copiam gratiæ; festo *Tubarum* succedunt festa Apostolorum; festo *Expiationis* succedunt festa Martyrum et Confessorum; festo *Tabernaculorum* succedit festum consecrationis Ecclesiæ; festo *Cœtus* atque *Collectæ* succedit festum Angelorum, vel etiam festum omnium Sanctorum.

ART. IV. — UTRUM POST PASSIONEM CHRISTI LEGALIA POSSINT SERVARI SINE PECCATO MORTALI [1].

De his etiam infra, quæst. CIV, art. 3 corp., et 2 2, quæst. LXXXVII, art. 1 corp. post med. et quæst. XCIII, art. 1, et quæst. XCIV, art. 3 ad 5, et Sent. IV, dist. 1, quæst. II, art. 5, qu. III et IV, et Rom. XIV, et Gal. II.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod post passionem Christi legalia possunt sine peccato mortali observari. Non est enim credendum quod apostoli post acceptum Spiritum sanctum mortaliter peccaverint; ejus enim plenitudine sunt indúti virtute ex alto, ut dicitur Luc. ult. Sed apostoli post adventum Spiritus sancti legalia observaverunt; dicitur enim Act. XVI, quod Paulus circumcidit Timotheum. Et Act. XXI, 26 dicitur quod Paulus, secundum consilium Jacobi, *assumptis viris....., purificatus cum eis intravit in templum, annuntians expletionem dierum purificationis, donec offerretur pro unoquoque eorum oblatio.* Ergo sine peccato mortali possunt post Christi passionem legalia observari.

2. Præterea, vitare consortia gentilium ad cæremonias legis pertinebat. Sed hoc observavit primus Pastor Ecclesiæ; dicitur enim Gal. II, 12, quod *cum venissent quidam Antiochiam, subtrahebat et segregabat se Petrus a gentilibus.* Ergo absque peccato post passionem Christi legis cæremoniæ observari possunt.

3. Præterea, præcepta apostolorum non induxerunt homines ad peccatum. Sed ex decreto Apostolorum statutum fuit quod gentiles quædam de cærcmoniis legis observarent; dicitur enim Act. XV, vers. 25: *Visum est Spiritui sancto et nobis, nihil ultra imponere oneris vobis, quam hæc necessaria, ut abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione.* Ergo absque peccato cæremoniæ legales possunt post Christi passionem observari.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [2]: *Si circumcidamini, Christus nihil vobis proderit.* Sed nihil excludit fructum Christi nisi peccatum mortale. Ergo circumcidi et alias cæremonias observare post passionem Christi, est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Sicuti homines mortuos servari aliquamdiu ante sepulturam contingit; ita legalia (quæ ut viva post Christi passionem servari sine peccato mortali non poterant) recte ut mortua, a passione Christi ad Evangelii divulgationem servata sunt, ut cum honore mortua mater synagoga sepeliretur.

Respondeo dicendum quod omnes cæremoniæ sunt quædam protestationes fidei, in qua consistit interior Dei cultus. Sic autem fidem interiorem potest homo protestari factis, sicut et verbis; et in utraque protestatione si aliquid homo falsum protestatur, peccat mortaliter. Quamvis autem sit eadem fides quam habemus de Christo, et quam antiqui Patres habuerunt; tamen quia ipsi præcesserunt Christum, nos autem sequimur, eadem fides diversis verbis significatur a nobis, et ab eis: nam ab eis dicebatur: *Ecce virgo concipiet, et pariet filium;* quæ sunt verba futuri temporis; nos autem idem repræsentamus per verba præteriti temporis, dicentes quod *concepit et peperit.* Et similiter cæremoniæ veteris legis significabant Chri-

(1) Hanc quæstionem sic explicavit et definivit concil. Florent.: « Sacrosancta Ecclesia firmiter credit, profitetur et docet quemcumque post passionem Christi in legalibus spem ponentem et illis, vel ad salutem necessariis se subeuntem, quasi Christi fides sine illis salvare non posset, peccare mortaliter. Non tamen negat, a Christi passione usque ad promulgatum Evangelium illa potuisse servari: dum tamen minime ad salutem necessaria crederentur. Sed post promulgatum Evangelium, sine interitu salutis æternæ asserit non posse servari. » (2) Galat. v, 2.

stum ut nasciturum et passurum; nostra autem sacramenta significant ipsum ut natum et passum. Sicut igitur peccaret mortaliter qui nunc suam fidem protestando diceret Christum nasciturum, quod antiqui pie et veraciter dicebant; ita etiam peccaret mortaliter, si quis nunc cæremonias observaret quas antiqui pie et fideliter observabant. Et hoc est quod Augustinus dicit [1]: " Jam non promittitur nasciturus, passurus, resurrecturus, quod illa sacramenta quodammodo personabant; sed annuntiatur quod natus sit, passus sit, resurrexerit, quod hæc sacramenta quæ a Christianis aguntur, jam personant. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod circa hoc diversimode sensisse videntur Hieronymus et Augustinus. Hieronymus enim [2] distinxit duo tempora: unum tempus ante passionem Christi, in quo legalia non erant mortua, quasi non habentia vim obligatoriam aut expiativam pro suo modo; nec etiam mortifera, quia non peccabant ea observantes; statim autem post passionem Christi incœperunt esse non solum mortua, id est, non habentia virtutem et obligationem, sed etiam mortifera, ita scilicet quod peccabant mortaliter quicumque ea observabant. Unde dicebat quod apostoli nunquam legalia observaverunt post passionem secundum veritatem, sed solum quadam pia simulatione, ne scilicet scandalizarent Judæos, et eorum conversionem impedirent. Quæ quidem simulatio sic intelligenda est, non quidem ita quod illos actus secundum rei veritatem non faceerent, sed quia non faciebant tanquam legis cæremonias observantes; sicut si quis pellieulam virilis membri abscinderet propter sanitatem, non causa legalis circumcisionis observandæ. Sed quia indecens videtur quod apostoli ea occultarent propter scandalum quæ pertinent ad veritatem vitæ et doctrinæ, et quod simulatione uterentur in his quæ pertinent ad salutem fidelium; ideo convenientius Augustinus [3] distinxit tria tempora: unum quidem ante Christi passionem, in quo legalia neque erant mortifera, neque mortua; aliud autem post tempus Evangelii divulgati, in quo legalia sunt mortua et mortifera; tertium autem est tempus medium, scilicet a passione Christi [4] usque ad divulgationem Evangelii; in quo legalia quidem fuerunt mortua, quia neque vim aliquam habebant, neque aliquis ea observare tenebatur; non tamen fuerunt mortifera, quia illi qui conversi erant ad Christum ex Judæis, poterant illa legalia licite observare, dummodo non sic ponerent spem in eis quod ea reputarent sibi necessaria ad salutem, quasi sine legalibus fides Christi justificare non posset. His autem qui convertebantur ex gentilitate ad Christum, non inerat causa ut ea observarent. Et ideo Paulus circumcidit Timotheum, qui ex matre Judæa genitus erat; Titum autem, qui ex gentilibus natus erat, circumcidere noluit. Ideo autem noluit Spiritus sanctus ut statim inhiberetur his qui ex Judæis convertebantur, observatio legalium, sicut inhibebatur his qui ex gentilibus convertebantur, gentilitatis ritus ut quædam differentia inter hos ritus ostenderetur. Nam gentilitatis ritus repudiabatur tanquam omnino illicitus et a Deo semper prohibitus; ritus autem legis cessabat, tanquam impletus per Christi passionem, utpote a Deo in figuram Christi institutus.

Ad *secundum* dicendum, quod, secundum Hieronymum [5], Petrus simulatorie se a gentilibus subtrahebat, ut vitaret Judæorum scandalum, quorum erat apostolus; unde in hoc nullo modo peccavit. Sed Paulus eum similiter simulatorie reprehendit, ut vitaret scandalum gentilium, quorum erat apostolus. Sed Augustinus [6] hoc improbat, quia Paulus in canonica Scriptura, scilicet Gal. II, in qua nefas est credere aliquid falsum esse, dicit quod *Petrus reprehensibilis erat.* Unde verum est quod Petrus peccavit [7], et Paulus vere eum, non simu-

(1) Contra Faustum. lib. XIX, cap. 16, a med.
(2) Epist. 75, olim 11 inter op. Aug., et sup. illud Gal. II: *Sed cum vidissem.*
(3) Epist. 40, olim 9.
(4) Consentiunt inter se doctores legem mosaicam cessasse in ipsa morte Christi, sed discrepant in explicando quid per mortem Christi sit intelligendum. Quidam volunt intelligere solum tempus quod ab ejus morte fuit usque ad resurrectionem; ita Dominicus Soto (De just. lib. II, quæst. V, art. 4). Alii usque ad Pentecostem extendunt, dicentes legem veterem etiam aliquando post resurrectionem obligasse, ut Suarez (De leg. lib. VI, cap. 13); alii vero, et probabilius cum D. Thoma, ipsum mortis articulum intelligunt (Cf. art. præc. ad 2).
(5) Loc. cit. in resp. ad 1. (6) Loc. sup. cit.
(7) Sed peccavit tantum venialiter, ut indicat B. Thomas (2 2, quæst. XLIII, art. 6 ad 2) et clarius commentans in cap. 2 ad Galat.

latorie, reprehendit. Non autem peccavit Petrus in hoc quod ad tempus legalia observabat, quia hoc sibi licebat tanquam ex Judæis converso; sed peccabat in hoc quod circa legalium observantiam nimiam diligentiam adhibebat, ne scandalizaret Judæos, ita quod ex hoc sequeretur gentilium scandalum.

Ad *tertium* dicendum, quod quidam dixerunt quod illa prohibitio apostolorum non est intelligenda ad litteram, sed secundum spiritualem intellectum; ut scilicet in prohibitione sanguinis intelligatur prohibitio homicidii; in prohibitione suffocati intelligatur prohibitio violentiæ et rapinæ; in prohibitione immolatorum intelligatur prohibitio idololatriæ; fornicatio autem prohibetur tanquam per se malum. Et hanc opinionem accipiunt ex quibusdam glossis, quæ hujusmodi præcepta mystice exponunt. Sed quia homicidium et rapina etiam apud gentiles reputabantur illicita, non oportuisset super hoc speciale mandatum dari his qui erant ex gentilitate conversi ad Christum. Unde alii dicunt quod ad litteram illa comestibilia fuerunt prohibita, non propter observantiam legalium, sed propter gulam comprimendam. Unde dicit Hieronymus super illud Ezech. XLIV: *Omne morticinum*, etc.[1]: " Condemnat sacerdotes, qui in cibis et cæteris hujusmodi hæc cupiditate gulæ non custodiunt. „ Sed quia sunt quædam cibaria magis delicata, et gulam provocantia, non videtur ratio quare fuerunt hæc magis quam alia prohibita. Et ideo dicendum secundum tertiam opinionem, quod ad litteram ista sunt prohibita, non ad observandum cæremonias legis, sed ad hoc quod posset coalescere unio gentilium et Judæorum, simul habitantium. Judæis enim propter antiquam consuetudinem sanguis et suffocatum erant abominabilia; comestio autem immolatorum simulacris poterat in Judæis aggenerare circa gentiles suspicionem reditus ad idololatriam. Et ideo ista fuerunt prohibita pro tempore illo, in quo de novo oportebat convenire in unum gentiles et Judæos. Procedente autem tempore, cessante causa, cessavit et effectus, manifestata evangelicæ doctrinæ veritate, in qua Dominus docet quod *nihil quod per os intrat, coinquinat hominem*, ut dicitur Matth. XV, 11, et quod *nihil est rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*, ut I. Timoth. IV, 4 dicitur. Fornicatio autem prohibetur specialiter, quia gentiles non reputabant eam esse peccatum.

(1) Circa fin. comment. ad cap. 44.

QUÆSTIO CIV.

DE PRÆCEPTIS JUDICIALIBUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de præceptis judicialibus; et primo considerandum est de ipsis in communi; secundo de rationibus eorum. — Circa primum quæruntur quatuor: 1. Quæ sint judicialia præcepta. — 2. Utrum sint figuralia. — 3. De duratione eorum. — 4. De distinctione eorum.

ART. I. — UTRUM RATIO PRÆCEPTORUM JUDICIALIUM CONSISTAT IN HOC QUOD SUNT ORDINANTIA AD PROXIMUM.

De his etiam supra, quæst. XCIX, art. 4, et locis ibi inductis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio præceptorum judicialium non consistat in hoc quod sunt ordinantia ad proximum. Judicialia enim præcepta a judicio dicuntur. Sed multa sunt alia quibus homo ad proximum ordinatur, quæ non pertinent ad ordinationem judiciorum. Non ergo præcepta judicialia dicuntur quibus homo ordinatur ad proximum.

2. Præterea, præcepta judicialia a moralibus distinguuntur, ut supra dictum est (quæst. XCIX, art. 4). Sed multa præcepta moralia sunt quibus homo ordinatur ad proximum, sicut patet in septem præceptis secundæ tabulæ. Non ergo præcepta judicialia dicuntur ex hoc quod ad proximum ordinant.

3. Præterea, sicut se habent præcepta cæremonialia ad Deum, ita se habent judicialia præcepta ad proximum, ut supra dictum est (quæst. XCIX, art. 4, et quæst. CI, art. 1). Sed inter præcepta cæremonialia sunt quædam quæ pertinent ad seipsum, sicut observantiæ ciborum, et vestimentorum, de quibus supra dictum est (quæst. CII, art. 6 ad 1 et ad 6). Ergo præcepta judicialia non ex hoc dicuntur quod ordinent hominem ad proximum.

Sed *contra* est quod dicitur Ezech. XVIII, vers. 8, inter cætera bona opera viri justi: *Si judicium verum fecerit inter virum et virum.* Sed judicialia præcepta a judicio dicuntur. Ergo præcepta judicialia videntur dici illa quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem.

CONCLUSIO. — Judicialia præcepta dicuntur, quibus ex institutione vel divina vel humana vim obligandi habentibus, homines ad invicem ordinantur.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (quæst. XCV, art. 2, et quæst. XCIX, art. 3 et 4), præceptorum cujuscumque legis quædam habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia naturalis ratio dictat hoc esse debitum fieri, vel vitari; et hujusmodi præcepta dicuntur *moralia*, eo quod a ratione dicuntur mores humani. Alia vero præcepta sunt quæ non habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis; quia scilicet in se considerata non habent absolute rationem debiti vel indebiti; sed habent vim obligandi ex aliqua institutione divina vel humana; et hujusmodi sunt determinationes quædam moralium præceptorum. Si igitur determinentur moralia præcepta per institutionem divinam in his per quæ ordinatur homo ad Deum, talia dicentur *præcepta cæremonialia;* si autem in his quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, talia dicentur *præcepta judicialia* [1]. In duobus ergo consistit ratio judicialium præceptorum: scilicet ut pertineant ad ordinationem hominum ad invicem; et ut non habeant vim obligandi ex sola ratione, sed ex institutione.

Ad *primum* ergo dicendum, quod judicia exercentur officio aliquorum principum, qui habent potestatem judicandi. Ad principem autem pertinet non solum ordinare de his quæ veniunt in litigium, sed etiam de voluntariis contractibus, qui inter homines fiunt, et de omnibus pertinentibus ad populi communitatem, et regimen. Unde præcepta judicialia non solum sunt illa quæ pertinent ad lites judiciorum, sed etiam quæcumque pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, quæ subest ordinationi principis tanquam supremi judicis.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procedit de præceptis ordinantibus ad proximum, quæ habent vim obligandi ex solo dictamine rationis.

Ad *tertium* dicendum, quod etiam in his quæ ordinant ad Deum, quædam sunt moralia, quæ ipsa ratio fide informata dictat, sicut Deum esse amandum et colendum: quædam vero sunt cæremonialia, quæ non habent vim obligationis, nisi ex institutione divina. Ad Deum autem pertinent non solum sacrificia oblata Deo, sed etiam quæcumque pertinent ad idoneitatem offerentium et Deum colentium; homines enim ordinantur in Deum sicut in finem. Et ideo ad cultum Dei pertinet, et per consequens ad cæremonialia præcepta, quod homo habeat quamdam idoneitatem respectu cultus divini. Sed homo non ordinatur ad proximum sicut in finem, ut oporteat eum disponi in seipso in ordine ad proximum; hæc enim est comparatio servorum ad dominos, qui id quod sunt, dominorum sunt, secundum Philosophum [2]. Et ideo non sunt aliqua præcepta judicialia ordinantia hominem in seipso; sed omnia talia sunt moralia; quia ratio, quæ est principium moralium, se habet in homine respectu eorum quæ ad ipsum pertinent, sicut princeps vel judex in civitate. Sciendum tamen quod quia ordo hominis ad proximum magis subjacet rationi quam ordo hominis ad Deum, plura præcepta moralia inveniuntur per quæ ordinatur homo ad proximum, quam per quæ ordinatur homo ad Deum; et propter hoc etiam oportuit plura esse cæremonialia in lege quam judicialia.

(1) Hinc patet præcepta judicialia nihil aliud esse quam leges quæ vocantur civiles.

(2) Polit. lib. I, cap. 3, ante med.

ART. II. — UTRUM PRÆCEPTA JUDICIALIA ALIQUID FIGURENT.

De his etiam infra, art. 3 corp., et 2 2, quæst. LXXXVII, art. 7 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta judicialia non figurent aliquid. Hoc enim videtur esse proprium cæremonialium præceptorum, quod sint in figuram alicujus rei instituta. Si igitur etiam præcepta judicialia aliquid figurent, non erit differentia inter judicialia et cæremonialia præcepta.

2. Præterea, sicut populo Judæorum data sunt quædam judicialia præcepta, ita etiam aliis populis gentilium. Sed judicialia præcepta aliorum populorum non figurant aliquid, sed ordinant quid fieri debeat. Ergo videtur quod neque præcepta judicialia veteris legis aliquid figurarent.

3. Præterea, ea quæ ad cultum divinum pertinent, figuris quibusdam tradi oportuit; quia ea quæ Dei sunt, supra nostram rationem sunt, ut supra dictum est (quæst. CI, art. 2 ad 2). Sed ea quæ

sunt proximorum, non excedunt rationem nostram. Ergo per judicialia, quæ ad proximum nos ordinant, non oportuit aliquid figurari.

Sed *contra* est, quod [1] judicialia præcepta allegorice et moraliter exponuntur [2].

CONCLUSIO. — Quamvis judicialia veteris legis præcepta non ad figurandum aliquid, sed ad ordinandum illius populi statum secundum justitiam et æquitatem instituta sint; aliquid tamen ex consequenti et per accidens figurabant, prout totus illius populi status figuralis erat.

Respondeo dicendum quod dupliciter contingit aliquod præceptum esse figurale: uno modo primo et per se, quia scilicet principaliter est institutum ad aliquid figurandum; et hoc modo præcepta cæremonialia sunt figuralia; ad hoc enim sunt instituta, ut aliquid figurent pertinens ad cultum Dei, et ad mysterium Christi. Quædam vero præcepta sunt figuralia non primo et per se, sed ex consequenti; et hoc modo præcepta judicialia veteris legis sunt figuralia; non enim sunt instituta ad aliquid figurandum, sed ad ordinandum statum illius populi secundum justitiam et æquitatem; sed ex consequenti aliquid figurabant, inquantum scilicet totus status illius populi, qui per hujusmodi præcepta disponebatur, figuralis erat, secundum illud I. Cor. x, 11: *Omnia in figura contingebant illis.*

Ad *primum* ergo dicendum, quod præcepta cæremonialia alio modo [3] sunt figuralia quam judicialia, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod populus Judæorum ad hoc electus erat a Deo quod ex eo Christus nascerctur; et ideo oportuit totum illius populi statum esse propheticum et figuralem, ut Augustinus dicit [4]. Et propter hoc etiam judicialia illi populo tradita magis sunt figuralia quam judicialia aliis populis tradita; sicut etiam bella et gesta illius populi exponuntur mystice, non autem bella vel gesta Assyriorum vel Romanorum, quamvis longe clariora secundum homines fuerint.

Ad *tertium* dicendum, quod ordo ad proximum in populo illo secundum se consideratus pervius erat rationi; sed secundum quod referebatur ad cultum Dei, superabat rationem; et ex hac parte erat figuralis.

ART. III. — UTRUM PRÆCEPTA JUDICIALIA VETERIS LEGIS PERPETUAM OBLIGATIONEM HABEANT.

De his etiam infra, quæst. CVIII, art. 1 corp., et art. 2 corp. et ad 4, et 2 2, quæst. LXII, art. 3 ad 1, et quæst. LXXXI, art. 1 corp., et Sent. IV, dist. 15, qu. I, art. 5, qu. II ad 5, et quol. II, art. 8, et 4. art. 13 corp., et Hebr. VII, lect. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta judicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant. Præcepta enim judicialia pertinent ad virtutem justitiæ; nam judicium dicitur justitiæ executio. Justitia autem est *perpetua* et *immortalis*, ut dicitur Sap. I. Ergo obligatio præceptorum judicialium est perpetua.

2. Præterea, institutio divina est stabilior quam institutio humana. Sed præcepta judicialia humanarum legum habent perpetuam obligationem. Ergo multo magis præcepta judicialia legis divinæ.

3. Præterea, Apostolus dicit [5] quod *reprobatio fit præcedentis mandati propter infirmitatem ipsius et inutilitatem;* quod quidem verum est de mandato cæremoniali, quod *non poterat facere perfectum juxta conscientiam servientem solummodo in cibis et in potibus, et variis baptismatibus, et justitiis carnis,* ut Apostolus dicit [6]. Sed præcepta judicialia erant utilia et efficacia ad id ad quod ordinabantur, scilicet ad justitiam et æquitatem inter homines constituendam. Ergo præcepta judicialia veteris legis non reprobantur, sed adhuc efficaciam habent.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [7] quod, *translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat.* Sed sacerdotium est translatum ab Aaron ad Christum. Ergo etiam et tota lex est translata. Non ergo judicialia præcepta adhuc obligationem habent.

(1) Exod. XXI.
(2) Sic præceptum illud (Deut. XXV): *Non alligabis os bovi trituranti,* Apostolus ipse allegorice interpretatur (I. Cor. IX): *Numquid de bobus cura est Deo? an propter nos utique hoc dicit? Nam propter nos scripta sunt.*

(3) Præcepta cæremonialia erant directe et essentialiter figuralia, judicialia vero tantum indirecte.
(4) Contra Faustum, lib. XXII, cap. 24, in princ.
(5) Hebr. VII, 18. (6) Hebr. IX, 9.
(7) Hebr. VII, 12.

CONCLUSIO. — Judicialia veteris legis præcepta Christo veniente (per quem Ecclesiæ status mutabatur) evacuata sunt: ita tamen ut ab Ecclesiæ præpositis eorum observatio etiam nunc præcipi posset: aliud est de cæremonialibus præceptis.

Respondeo dicendum quod judicialia præcepta non habuerunt perpetuam obligationem, sed sunt evacuata per adventum Christi; aliter tamen quam cæremonialia: nam cæremonialia adeo sunt evacuata ut non solum sint mortua, sed etiam mortifera observantibus post Christum, maxime post Evangelium divulgatum. Præcepta autem judicialia sunt quidem mortua, quia non habent vim obligandi, non tamen sunt mortifera: quia si quis princeps ordinaret in regno suo illa judicialia observari, non peccaret [1], nisi forte hoc modo observarentur, vel observari mandarentur, tanquam habentia vim obligandi ex veteris legis institutione; talis enim intentio observandi esset mortifera. Et hujus differentiæ ratio potest accipi ex præmissis (art. præc.). Dictum est enim quod præcepta cæremonialia sunt figuralia primo et per se, tanquam instituta principaliter ad figurauda Christi mysteria ut futura; et ideo ipsa observatio eorum præjudicat fidei veritati, secundum quam confitemur illa mysteria jam esse completa [2]. Præcepta autem judicialia non sunt instituta ad figurandum, sed ad disponendum statum illius populi, qui ordinabatur ad Christum; et ideo, mutato statu illius populi, Christo jam veniente, judicialia præcepta obligationem amiserunt; lex enim fuit pædagogus ducens ad Christum, ut dicitur Gal. III. Quia tamen hujusmodi judicialia præcepta non ordinantur ad figurandum, sed ad aliquid faciendum, ipsa eorum observatio absolute non præjudicat fidei veritati; sed intentio observandi tanquam ex obligatione legis præjudicat veritati fidei: quia per hoc haberetur quod status prioris populi adhuc duraret, et quod Christus nondum venisset.

(1) Nonnulla ex illis præceptis sub ipsa lege evangelica conservata sunt, scilicet quædam matrimonii impedimenta, decimæ, jejunia, etc. *Non vero*, ut ait S. Leo, *legalibus nos omnibus subjicimus; sed utilitatem continentiæ quæ Christi Evangelio servit, amplectimur.*

(2) Ita sentiunt Suarez (De leg. lib. IX, c. 14). Soto (De justit. lib. II, quæst. V, art. 4), Salmero (Ad Gal. V, quæst. III). Cajetanus docet præcepta cæremonialia tanquam ritus sacros observari posse, dummodo non observarentur tanquam habentia vim obligandi ex veteris legis institutione, sed illius sententia ab aliis rejicitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod justitia quidem perpetuo est observanda; sed determinatio eorum quæ sunt justa, secundum institutionem humanam vel divinam, oportet quod varietur secundum diversum hominum statum.

Ad *secundum* dicendum, quod præcepta judicialia ab hominibus instituta habent perpetuam obligationem, manente illo statu regiminis; sed si civitas, vel gens ad aliud regimen deveniat, oportet leges mutari; non enim eædem leges conveniunt in democratia, quæ est potestas populi, et in oligarchia, quæ est potestas divitum, ut patet per Philosophum in sua Politica [3]. Et ideo etiam mutato statu illius populi, oportuit præcepta judicialia mutari.

Ad *tertium* dicendum, quod illa præcepta judicialia disponebant populum ad justitiam et æquitatem, secundum quod conveniebat illi statui. Sed post Christum statum illius populi oportuit mutari, ut jam in Christo non esset discretio Gentilis et Judæi, sicut antea erat; et propter hoc oportuit etiam præcepta judicialia mutari.

(3) Lib. III, cap. 5, 6 et 9.

ART. IV. — UTRUM PRÆCEPTA JUDICIALIA POSSINT HABERE ALIQUAM CERTAM DIVISIONEM.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta judicialia non possint habere aliquam certam divisionem. Præcepta enim judicialia ordinant homines ad invicem. Sed ea quæ inter homines ordinari oportet, in usum eorum venientia, non cadunt sub certa distinctione, cum sint infinita. Ergo præcepta judicialia non possunt habere certam distinctionem.

2. Præterea. præcepta judicialia sunt determiuationes moralium. Sed moralia præcepta nou videntur habere aliquam distinctiouem, nisi secundum quod reducuntur ad præccpta decalogi. Ergo præcepta judicialia non habent aliquam certam distinctioncm.

3. Præterea, præcepta cæremonialia, quia certam distinctionem habent, eorum distinctio in lege innuitur, dum

quædam vocantur *sacrificia,* quædam *observantiæ.* Sed nulla distinctio innuitur in lege præceptorum judicialium. Ergo videtur quod non habeant certam distinctionem.

Sed *contra,* ubi est ordo, oportet quod sit distinctio. Sed ratio ordinis maxime pertinet ad præcepta judicialia, per quæ populus ille ordinabatur. Ergo maxime debent habere distinctionem certam.

CONCLUSIO. — Quoniam legis utilitatem confusio auferre consuevit, certo aliquo modo (nempe secundum quadruplicem ordinem, qui inter homines invenitur) judicialia veteris legis præcepta distinguenda esse, fatendum est.

Respondeo dicendum quod cum lex sit quasi quædam ars humanæ vitæ instituendæ vel ordinandæ, sicut in unaquaque arte est certa distinctio regularum artis, ita oportet in qualibet lege esse certam distinctionem præceptorum; aliter enim ipsa confusio utilitatem legis auferret. Et ideo dicendum est quod præcepta judicialia veteris legis, per quæ homines ad invicem ordinabautur, distinctionem habent secundum distinctionem ordinationis humanæ. Quadruplex autem ordo in aliquo populo inveniri potest: unus quidem principum populi ad subditos; alius autem subditorum ad invicem; tertius autem eorum qui sunt de populo, ad extraneos; quartus autem ad domesticos, sicut patris ad filium, uxoris ad virum, et domini ad servum; et secundum istos quatuor ordines distingui possunt præcepta judicialia veteris legis. Dantur autem quædam præcepta de institutione principum et officio eorum, et de reverentia eis exhibenda; et hæc est una pars judicialium præceptorum. Dantur etiam quædam præcepta pertinentia ad concives ad invicem, puta circa emptiones, et venditiones, et judicia, et pœnas; et hæc est secunda pars judicialium præceptorum. Dantur etiam quædam præcepta pertinentia ad extraneos, puta de bellis contra hostes, et de susceptione peregrinorum et advenarum; et hæc est tertia pars judicialium præceptorum. Dantur etiam in lege quædam præcepta pertinentia ad domesticam conversationem, sicut de servis, et uxoribus, et filiis; et hæc est quarta pars judicialium præceptorum [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod ea quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, sunt quidem numero infinita; sed tamen reduci possunt ad aliqua certa secundum differentiam ordinationis humanæ, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod præcepta decalogi sunt prima in genere moralium, ut supra dictum est (quæst. c, art. 3); et ideo convenienter alia præcepta moralia secundum ea distinguuntur. Sed præcepta judicialia et cæremonialia habent aliam rationem obligationis, non quidem ex ratione naturali; sed ex sola institutione; et ideo distinctionis eorum alia est ratio.

Ad *tertium* dicendum, quod ex ipsis rebus quæ per præcepta judicialia ordinantur in lege, innuit lex distinctionem judicialium præceptorum [2].

(1) De hujus porro quadripartitæ judicialium præceptorum divisionis membro quolibet speciatim agetur quæstione sequenti per ordinem, et suo unumquodque seorsim articulo explicabitur.

(2) Reperiuntur enim præcepta de institutione principum et officio eorum (Deut. cap. 16, 17 et 18); præcepta pertinentia ad concives (ibid. cap. 19 et 20); præcepta ad extraneos spectantia (ibid. cap. 21, 22 et seq.), ea denique quæ ad domesticam conversationem attinent (ibid. c. 34 et seq.). (3) Polit. lib. III, cap. 4, circa princ.

QUÆSTIO CV.

DE RATIONE JUDICIALIUM PRÆCEPTORUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ratione judicialium præceptorum; et circa hoc quæruntur quatuor: 1. De ratione præceptorum judicialium quæ pertinent ad principes. — 2. De his quæ pertinent ad convictum hominum ad invicem. — 3. De his quæ pertinent ad extraneos. — 4. De his quæ pertinent ad domesticam conversationem.

ART. I. — UTRUM CONVENIENTER LEX VETUS DE PRINCIPIBUS ORDINAVERIT.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter lex vetus de principibus ordinaverit. Quia, ut Philosophus dicit [3], " ordinatio populi præcipue dependet ex maximo principatu. „ Sed in lege non invenitur, qualiter debeat institui supremus princeps; invenitur autem do inferioribus principibus: primo quidem Exod. XVIII, 21: *Provide de omni plebe viros sapientes,* etc.; ot Num. XI, 16: *Congrega mihi septuaginta viros de senioribus Israel;* ot Deut. I, 13: *Date ex vo-*

bis viros sapientes et gnaros, etc. Ergo insufficienter lex vetus principes populi ordinavit.

2. Præterea, " optimi est optima adducere, „ ut Plato dicit [1]. Sed optima ordinatio civitatis vel populi cujuscumque est ut gubernetur per regem; quia hujusmodi regnum maxime repræsentat divinum regimen, quo unus Deus mundum gubernat a principio. Igitur lex debuit regem populo instituere, et non permittere hoc eorum arbitrio; sicut permittitur Deut. xvii, 14: *Cum dixeris: Constituam super me regem... eum constitues*, etc.

3. Præterea, sicut dicitur Matth. xii, vers. 25: *Omne regnum in seipsum divisum desolabitur:* quod etiam experimento patuit in populo Judæorum, in quo fuit divisio regni destructionis causa. Sed lex præcipue debet intendere ea quæ pertinent ad communem salutem populi. Ergo debuit in lege prohiberi divisio regni in duos reges; nec etiam debuit hoc auctoritate divina introduci, sicut legitur introductum auctoritate Domini per Ahiam Silonitem prophetam [2].

4. Præterea, sicut sacerdotes instituuntur ad utilitatem populi in his quæ ad Deum pertinent, ut patet Hebr. v, ita principes etiam instituuntur ad utilitatem populi in rebus humanis. Sed sacerdotibus et Levitis, qui sunt in lege, deputantur aliqua ex quibus vivere debeant, sicut decimæ, et primitiæ, et multa alia hujusmodi. Ergo similiter principibus populi debuerunt aliqua ordinari, unde sustentarentur; et præcipue cum inhibita sit eis munerum acceptio, ut patet Exod. xxiii, 8: *Non accipietis munera, quæ excæcant etiam prudentes, et subvertunt verba justorum.*

5. Præterea, sicut regnum est optimum regimen, ita tyrannis est pessima corruptio regiminis. Sed Dominus regem instituendo, instituit jus tyrannicum; dicitur enim I. Reg. viii, 11: *Hoc erit jus regis qui imperaturus est vobis: filios vestros tollet*, etc. Ergo inconvenienter fuit provisum per legem circa principum ordinationem.

Sed *contra* est quod populus Israel de pulchritudine ordinationis commendatur Numer. xxiv, 5: *Quam pulchra sunt tabernacula tua, Jacob, et tentoria tua, Israel!* Sed pulchritudo ordinationis populi dependet ex principibus bene institutis. Ergo per legem populus fuit circa principes bene institutus.

CONCLUSIO. — Cum in eo regno in quo unus virtute conspicuus, cæteris omnibus, etiam inferioribus principibus præest, et in quo ad principatum omnes virtute conspicui, etiam populares eligi possunt, et eligendi jus habent, sit optima principum ordinatio, eumque hujusmodi fuerit veteris legis de principibus institutum; certum est eam de principibus convenienter ordinasse.

Respondeo dicendum quod circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente duo sunt attendenda: quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu; per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt, ut dicitur [3]. Aliud est quod attenditur secundum speciem regiminis vel ordinationis principatuum; eujus cum sint diversæ species, ut Philosophus tradit [4], præcipuæ tamen sunt regnum, in quo unus [5] principatur secundum virtutem; et aristocratia, id est potestas optimatum, in qua aliqui pauci principantur secundum virtutem. Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in quo unus præficitur secundum virtutem qui omnibus præsit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis vero est omnis politia [6] bene commixta ex regno, inquantum unus præest, ex aristocratia, inquantum multi principantur secundum virtutem, et ex democratia, id est potestate populi, inquantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum [7]. Et hoc fuit institutum secun-

(1) In Timæo, aliquant. a princ.
(2) III. Reg. xi. (3) Polit. lib. ii, cap. 1.
(4) Polit. lib. iii, cap. 5.
(5) Ita codd. Camer. et Alcan. quos sequuntur Nicolai et edit. Patav. Edit. Rom : *Præcipue tamen est unum regimen, in quo unus*, etc.
(6) Ita edit. Patav. an. 1712. Nicolai cum cod. Tarrac.: *Talis est enim omnis politia.* Edit. Rom. cum cod. Camerac.: *Talis est enim* (Garcia *vero*) *optima politia.* Cod. Alcan., *politica.*
(7) Hanc reipublicæ ordinationem ut optimam et perfectissimam tenent omnes doctores catholici, et, quod mirum est, Plato, Aristoteles, Confucius et omnes antiquorum temporum philosophi præclarissimi eamdem docuerunt sententiam.

dum legem divinam: nam Moyses et ejus successores gubernabant populum, quasi singulariter omnibus principantes, quod est quædam species *regni*. Eligebantur autem septuaginta duo seniores secundum virtutem; dicitur enim Deut. I, vers. 15: *Tuli de vestris tribubus viros sapientes et nobiles, et constitui eos principes;* et hoc erat aristocraticum. Sed democraticum erat quod isti de omni populo eligebantur; dicitur enim Exod. XVIII, 21: *Provide de omni plebe viros sapientes*, etc., et etiam quod populus eos eligebat; unde dicitur Deuter. I, 13: *Date ex vobis viros sapientes*, etc. Unde patet quod optima fuit ordinatio principum quam lex instituit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod populus ille sub speciali cura Dei regebatur; unde dicitur Deuter. VII, 6: *Te elegit Dominus Deus tuus, ut sis ei populus peculiaris.* Et ideo institutionem summi principis Dominus sibi reservavit; et hoc est quod Moyses petivit [1]: *Provideat Dominus Deus spirituum omnis carnis hominem qui sit super multitudinem hanc;* et sic ex Dei ordinatione institutus est Josue in principatu post Moysen; et de singulis judicibus qui post Josuc fuerunt, legitur quod Deus *suscitavit populo salvatorem;* et quod *spiritus Domini fuit in eis*, ut patet Judic. II et III. Et ideo etiam electionem regis non commisit Dominus populo, sed sibi reservavit, ut patet Deut. XVII, 15: *Eum constitues regem quem Dominus Deus tuus elegerit.*

Ad *secundum* dicendum, quod regnum est optimum regimen populi, si non corrumpatur. Sed propter magnam potestatem quæ regi conceditur, de facili regnum degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus ejus cui talis potestas conceditur: quia " non est nisi virtuosi bene ferre bonas fortunas, „ ut Philosophus dicit [2]. Perfecta autem virtus in paucis invenitur; et præcipue Judæi crudeles erant, et ad avaritiam proni; per quæ vitia maxime homines in tyrannidem decidunt. Et ideo Dominus a principio eis regem non instituit cum plena potestate, sed judicem et gubernatorem in eorum custodiam; sed postea regem ad petitionem populi quasi indignatus concessit, ut patet per hoc quod dixit ad Samuel [3]: *Non te abjecerunt, sed me, ne regnem super eos.* Instituit tamen a principio circa regem instituendum primo quidem modum eligendi, in quo duo determinavit, ut scilicet in ejus electione expectarent judicium Domini, et non facerent regem alterius gentis: quia tales reges solent parum affici ad gentem cui præficiuntur, et per consequens non curare de ea. Secundo ordinavit circa reges institutos, qualiter deberent se habere quantum ad seipsos, ut scilicet non multiplicarent currus et equos, neque uxores, neque etiam immensas divitias; quia ex cupiditate horum principes ad tyrannidem declinant, et justitiam derelinquunt. Instituit etiam qualiter se deberent habere ad Deum; ut scilicet semper legerent, et cogitarent de lege Dei, et semper essent in Dei timore et obedientia. Instituit etiam qualiter se haberent ad subditos suos, ut scilicet non superbe eos contemnerent, aut opprimerent, nequo etiam a justitia declinarent.

Ad *tertium* dicendum, quod divisio regni et multitudo regum magis est populo illi data in pœnam pro multis dissensionibus eorum, quas maxime contra regem David justum moverant, quam ad eorum profectum. Unde dicitur Oseæ XIII, 11: *Dabo tibi regem in furore meo;* et Oseæ VIII, 4: *Ipsi regnaverunt, et non ex me; principes extiterunt, et non cognovi.*

Ad *quartum* dicendum, quod sacerdotes per successionem originis sacris deputabantur; et hoc ideo, ut in majori reverentia haberentur, si non quilibet ex populo posset sacerdos fieri, quorum honor cedebat in reverentiam divini cultus. Et ideo oportuit ut eis specialia quædam deputarentur tam in decimis, quam in primitiis, quam etiam in oblationibus et sacrificiis, ex quibus viverent [4]. Sed principes, sicut dictum est (in corp. art.), assumebantur ex toto populo; et ideo habebant certas possessiones proprias, ex quibus vivere poterant; et præcipue cum Dominus prohiberet etiam in lege ne superabundarent divitiis, aut magnifico apparatu; tum quia non erat facile quin ex his in

(1) Num. XXVII, 16. (2) Ethic. lib. X, c. 8.
(3) I. Reg. VIII, 7.
(4) Nempe quia hoc ipso quod per successionem ad hoc ministerium vel officium deputabantur, nullas prorsus proprias facultates habebant vel proprias possessiones.

superbiam et tyrannidem erigerentur; tum etiam quia si principes non erant multum divites, et erat laboriosus principatus, et sollicitudine plenus, non multum affectabatur a popularibus; et sic tollebatur seditionis materia.

Ad *quintum* dicendum, quod illud jus non debebatur regi ex institutione divina, sed magis prænuntiabatur usurpatio regum, qui sibi jus iniquum constituunt, in tyrannidem degenerantes, et subditos deprædantes: et hoc patet per hoc quod in fine subdit: *Vosque eritis ei servi;* quod proprie pertinet ad tyrannidem; quia tyranni suis subditis principantur ut servis; unde hoc dicebat Samuel ad terrendum eos, ne regem peterent; sequitur enim: *Noluit autem audire populus vocem Samuelis.* Potest tamen contingere quod bonus rex absque tyrannide filios tollat, et constituat tribunos et centuriones, et multa accipiat a subditis suis propter communc bonum procurandum.

ART. II. — UTRUM CONVENIENTER FUERINT TRADITA PRÆCEPTA JUDICIALIA QUANTUM AD POPULARIUM CONVICTUM.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter fuerint tradita præcepta judicialia quantum ad popularium convictum. Non enim possunt homines pacifice vivere ad invicem, si unus accipiat ea quæ sunt alterius. Sed hoc videtur esse inductum in lege; dicitur enim Deut. XXIII, 24: *Ingressus vineam proximi tui, comede uvas quantum tibi placuerit.* Ergo lex vetus non convenienter providebat hominum paci.

2. Præterea, ex hoc maxime multæ civitates et regna destruuntur, quod possessiones ad mulieres perveniunt, ut Philosophus dicit [1]. Sed hoc fuit introductum in veteri lege; dicitur enim Num. XXVII, 8: *Homo cum mortuus fuerit absque filio, ad filiam ejus transibit hæreditas.* Ergo non convenienter providit lex saluti populi.

3. Præterea, societas hominum maxime conservatur per hoc quod homines emendo et vendendo sibi invicem res suas communicant, quibus indigent, ut dicitur [2]. Sed lex vetus abstulit virtutem venditionis; mandavit enim quod possessio vendita reverteretur ad venditorem in quinquagesimo anno Jubilæi, ut patet Levit. XXV. Inconvenienter igitur lex populum illum circa hoc instituit.

4. Præterea, necessitatibus hominum maxime expedit ut homines sint prompti ad mutuum concedendum; quæ quidem promptitudo tollitur per hoc quod creditores accepta non reddunt; unde dicitur Eccli. XXIX, 10: *Multi non causa nequitiæ non fœnerati sunt, sed fraudari gratis timuerunt.* Hoc autem induxit lex; primo quidem quia mandavit [3]: *Cui debetur aliquid ab amico vel proximo ac fratre suo, repetere non poterit, quia annus remissionis est Domini;* et Exod. XXII, 10 dicitur quod *si præsente domino, animal mutuatum mortuum fuerit, reddere non tenetur.* Secundo, quia aufertur ei securitas quæ habetur per pignus: dicitur enim Deut. XXIV, 10: *Cum repetes a proximo tuo rem aliquam quam debet tibi, non ingredieris domum ejus ut pignus auferas;* et iterum 12: *Non pernoctabit apud te pignus, sed statim reddes ei.* Ergo insufficienter fuit ordinatum in lege de mutuis.

5. Præterca, ex defraudatione depositi maximum periculum imminet; et ideo est maxima cautela adhibenda; unde etiam dicitur II. Machab. III, 15, quod *sacerdotes invocabant eum de cœlo qui de depositis legem posuit, ut his qui deposuerant ea, salva custodiret.* Sed in præceptis veteris legis parva cautela circa deposita adhibetur; dicitur enim Exod. XXII, quod in amissione depositi statur juramento ejus apud quem fuit depositum. Ergo non fuit circa hoc legis ordinatio conveniens.

6. Præterea, sicut aliquis mercenarius locat operas suas, ita etiam aliqui locant domum, vel quæcumque alia hujusmodi. Sed non est necessarium ut statim pretium locatæ domus conductor exhibeat. Ergo etiam nimis durum fuit quod præcipitur [4]: *Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane.*

7. Prætcrea, cum frequenter immineat judiciorum necessitas, facilis debet esse accessus ad judicem. Inconvenienter igitur statuit lex [5], ut irent ad unum locum expetituri judicium de suis dubiis.

8. Præterea, possibile est non solum duos, sed etiam tres, vel plures concor-

(1) Polit. lib. II, cap. 7, ante med.
(2) Polit. l b. I, cap. 5 et 7.
(3) Deut. XV, 2.
(4) Levit. XIX, 13.
(5) Deut. XVII.

dare ad mentiendum. Inconvenienter igitur dicitur Deut. XIX, 15: *In ore duorum vel trium testium stabit omne verbum.*

9. Præterea, pœna debet taxari secundum quantitatem culpæ; unde dicitur etiam Deut. XXV, 2: *Pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Sed quibusdam æqualibus culpis lex statuit inæquales pœnas; dicitur enim Exod. XXII, 1, quod *restituet fur quinque boves pro uno bove, et quatuor oves pro una ove.* Quædam etiam non multum gravia peccata gravi pœna puniuntur, sicut [1] lapidatus est qui collegerat ligna in sabbato; filius etiam protervus propter parva delicta, quia scilicet *comessationibus vacabat et conviviis,* mandatur lapidari [2]. Igitur inconvenienter in lege sunt institutæ pœnæ.

10. Præterea, sicut Augustinus dicit [3], " octo genera pœnarum in legibus esse scribit Tullius, damnum, vincula, verbera, talionem, ignominiam, exilium, mortem, servitutem. „ Ex quibus aliqua sunt in lege statuta. *Damnum* quidem, sicut cum fur condemnabatur ad quintuplum, vel quadruplum; *vincula* vero, sicut Num. XV mandatur de quodam, quod in carcerem includatur; *verbera* vero, sicut Deut. XXV, 2: *Si eum qui peccavit, dignum viderint plagis, prosternent, et coram se facient verberari; ignominiam* etiam inferebat illi qui nolebat accipere uxorem fratris sui defuncti, quæ tollebat calceamentum illius, et spuebat in faciem illius; *mortem* etiam inferebat, ut patet etiam Levit. XX, 9: *Qui maledixerit patri suo, aut matri, morte moriatur; pœnam* etiam *talionis* [4] lex induxit, dicens [5]: *Oculum pro oculo, dentem pro dente.* Inconveniens igitur videtur quod alias duas pœnas, scilicet *exilium* et *servitutem,* lex vetus non inflixit.

11. Præterea, pœna non debetur nisi culpæ. Sed bruta animalia non possunt habere culpam. Ergo inconvenienter eis infligitur pœna [6]: *Bos lapidibus obruetur, qui occiderit virum, aut mulierem;* et Levit. XX, 16 dicitur: *Mulier quæ succubuerit cuilibet jumento, simul interficiatur cum eo.* Sic igitur videtur quod inconvenienter quæ pertinent ad convictum hominum ad invicem, fuerint in lege veteri ordinata.

12. Præterea, Dominus mandavit [7], quod homicidium morte hominis puniretur. Sed mors bruti animalis multo minus reputatur quam occisio hominis. Ergo non potest sufficienter recompensari pœna homicidii per occisionem bruti animalis. Inconvenienter igitur mandatur [8] quod *quando inventum fuerit cadaver occisi hominis, et ignorabitur cædis reus, seniores propinquioris civitatis tollant vitulam de armento quæ non traxit jugum, nec terram scidit vomere, et ducent eam ad vallem asperam atque saxosam, quæ nunquam arata est, nec sementem recepit; et cædent in ea cervices vitulæ.*

Sed *contra* est quod pro speciali beneficio commemoratur Psal. CXLVII, 20: *Non fecit taliter omni nationi, et judicia sua non manifestavit eis.*

CONCLUSIO. — Quoniam circa omnem communicationem hominum ad invicem, tam quæ principum auctoritate, quam quæ propria privatarum personarum voluntate fit, lex sufficienter providit, convenienter judicialia præcepta ad popularium convictum tradita esse certum est.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus [9] introducit a Tullio dictum, " populus est cœtus multitudinis, juris consensu, et utilitatis communione sociatus. „ Unde ad rationem populi pertinet ut communicatio hominum ad invicem justis præceptis legis ordinetur. Est autem duplex communicatio hominum ad invicem; una quidem quæ fit auctoritate principum; alia autem quæ fit propria voluntate privatarum personarum. Et quia voluntate uniuscujusque disponi potest quod ejus subditur potestati, ideo auctoritate principum, quibus subjecti sunt homines, oportet quod judicia inter homines exerceantur, et pœnæ malefactoribus inferantur. Potestati vero privatarum personarum subduntur res possessæ: et ideo propria auctoritate in his possunt sibi invicem communicare, puta emendo, vendendo, donando, et aliis hujusmodi modis. Circa utramque autem communicationem lex

(1) Numer. XV. (2) Deut. XXI.
(3) De civ. Dei, lib. XXI, cap. 11, circa princ.
(4) Ex eo sic vocatur quod per hanc pœnam tale pro tali rependatur; perinde ac a Græcis dicitur, ut frequenter apud Aristotelem videre est, ἀντιπέπονθος veluti *contrapassum,* cum quis vicissim repatitur id quod intulit alteri vel inflixit.
(5) Exod. XXI, 24. (6) Exod. XXI, 29.
(7) Exod. XXI. (8) Deut. XXI, 1.
(9) De civ. Dei, lib. II, cap. 21, circa med.

sufficienter ordinavit. Statuit enim judices, ut patet Deut. XVI, 18: *Judices et magistros constitues in omnibus portis ejus, ut judicent populum justo judicio.* Instituit etiam justum judicii ordinem: unde dicitur Deut. I, 16: *Quod justum est judicate, sive civis ille sit, sive peregrinus, nulla erit personarum distinctio.* Sustulit etiam occasionem injusti judicii, acceptationem munerum judicibus prohibendo, ut patet Exod. XXIII, et Deut. XVI. Instituit etiam numerum testium duorum vel trium, ut patet Deut. XVII et XIX. Instituit etiam certas pœnas pro diversis delictis, ut post dicetur (in resp. ad 10). Sed circa res possessas optimum est, sicut dicit Philosophus [1], quod possessiones sint distinctæ, et usus sit partim communis, partim autem per voluntatem possessorum communicetur. Et hæc tria fuerunt in lege statuta: primo enim ipsæ possessiones divisæ erant in singulos; dicitur enim Num. XXXIII, 53: *Ego dedi vobis terram in possessionem, quam sorte dividetis vobis.* Et quia per possessionum irregularitatem plures civitates destruuntur, ut Philosophus dicit [2], ideo circa possessiones regulandas triplex remedium lex adhibuit: unum quidem, ut secundum numerum hominum æqualiter dividerentur; unde dicitur Num. XXXIII, 54: *Pluribus dabitis latiorem, et paucioribus angustiorem.* Aliud remedium est ut possessiones non in perpetuum alienentur, sed certo tempore ad suos possessores revertantur, ut non confundantur sortes possessionum. Tertium remedium est ad hujusmodi confusionem tollendam, ut proximi succedant morientibus, primo quidem gradu filius, secundo autem filia, tertio fratres, quarto patrui, quinto quicumque propinqui. Et ad distinctionem sortium conservandam ulterius lex statuit ut mulieres quæ sunt hæredes, nuberent suæ tribus hominibus, ut habetur Numer. XXXVI. Secundo vero instituit lex ut quantum ad aliqua usus rerum esset communis: et primo [3] quantum ad curam; præceptum est enim [4]: *Non videbis bovem et ovem fratris tui errantem, et præteribis; sed reduces fratri tuo*; et similiter de aliis; secundo quantum ad fructum; concedebatur enim communiter quantum ad omnes, ut ingressus in vineam amici licite comedere posset, dum tamen extra non deferret; quantum ad pauperes vero specialiter, ut eis relinquerentur manipuli obliti, et fructus, et racemi remanentes, ut habetur Lev. XIX, et Deut. XXIV; et etiam communicabantur ea quæ nascebantur in septimo anno, ut habetur Exod. XXIII, et Lev. XXV. Tertio vero statuit lex communicationem factam per eos qui sunt rerum domini: unam pure gratuitam; unde dicitur Deut. XIV, 28: *Anno tertio separabis aliam decimam; venientque Levites, et peregrinus, et pupillus, et vidua, et comedent, et saturabuntur;* aliam vero cum recompensatione utilitatis, sicut per venditionem et emptionem, et locationem, et conductionem, et per mutuum, et iterum per depositum; de quibus omnibus inveniuntur ordinationes certæ in lege. Unde patet quod lex vetus sufficienter ordinavit convictum illius populi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit [5], *qui diligit proximum, legem implevit;* quia scilicet omnia præcepta legis, præcipue ordinata ad proximum, ad hunc finem ordinari videntur ut homines se invicem diligant. Ex dilectione autem procedit quod homines sibi invicem bona communicent; quia dicitur I. Joan. III, 17: *Qui viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in illo?* Et ideo intendebat lex homines assuefacere ut facile sibi invicem bona sua communicarent, sicut et Apostolus [6] divitibus mandat *facile tribuere et communicare.* Non autem facile communicativus est qui non sustinet quod proximus aliquid modicum de suo accipiat absque magno sui detrimento. Et ideo lex ordinavit ut licerct intrantem in vineam proximi racemos ibi comedere, non autem extra deferre, ne ex hoc daretur occasio gravis damni inferendi, ex quo pax perturbaretur; quæ inter disciplinatos non perturbatur ex modicorum acceptione, sed magis amicitia confirmatur et assuefiunt homines ad aliquid facile communicandum.

(1) Polit. lib. II, cap. 3. (2) Ibid. cap. 5 et 7.
(3) Ita Garcia ex cod. Tarrac. et Conrado, quem sequuntur editi passim. In edit. Rom. deest, *primo.* Cod. Alcan., *esset communis priæ;* quod legendum putat Madalena *proprie* vel *patriæ.* An pro *primo* errante manu scriptum est?
(4) Deut. XXII, 1. (5) Rom. XIII, 8. (6) I. Tim. VI, 18.

Ad *secundum* dicendum, quod lex non statuit quod mulieres succederent in bonis paternis; nisi ex defectu filiorum masculorum. Tunc autem necessarium erat ut successio mulieribus concederetur in consolationem patris, cui grave fuisset si ejus hæreditas omnino ad extraneos transiret. Adhibuit tamen circa hoc lex cautelam debitam, præcipiens ut mulieres succedentes in hæreditate paterna nuberent suæ tribus hominibus, ad hoc quod sortes tribuum non confunderentur, ut habetur Num. cap. ult.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Philosophus dicit [1], " regulatio possessionum multum confert ad conservationem civitatis vel gentis. " Unde, sicut ipse dicit [2], apud quasdam Gentilium civitates statutum fuit ut nullus possessionem vendere posset nisi pro manifesto detrimento. Si enim passim possessiones vendantur, potest contingere quod omnes possessiones ad paucos deveniant; et ita necesse erit civitatem vel regionem habitatoribus evacuari. Et ideo lex vetus ad hujusmodi periculum removendum sic ordinavit quod et necessitatibus hominum subveniretur, concedens possessionum venditionem usque ad certum tempus; et tamen periculum removit, præcipiens ut certo tempore possessio vendita ad vendentem rediret; et hoc instituit ut sortes non confunderentur, sed semper remaneret eadem distinctio determinata in tribubus. Quia vero domus urbanæ non erant sorte distinctæ, ideo concessit quod in perpetuum vendi possent, sicut et mobilia bona. Non enim erat statutus numerus domorum civitatis, sicut erat certa mensura possessionis ad quam non addebatur. Poterat autem aliquid addi ad numerum domorum civitatis. Domus vero quæ non erant in urbe, sed in villa muros non habente [3], in perpetuum vendi non poterant; quia hujusmodi domus non construuntur nisi ad cultum et ad custodiam possessionum. Et ideo lex congrue statuit idem jus circa utrumque.

Ad *quartum* dicendum, quod, sicut dictum est (resp. ad 1), intentio legis erat assuefacere homines suis præceptis. ad hoc quod sibi invicem de facili in necessitatibus subvenirent, quia hoc maxime est amicitiæ fomentum: et hanc quidem facilitatem subveniendi non solum statuit in his quæ gratis et absolute donantur, sed etiam in his quæ mutuo conceduntur; quia hujusmodi subventio frequentior est, et pluribus necessaria. Hujusmodi autem subventionis facilitatem multipliciter instituit. Primo quidem ut faciles se præberent ad mutuum exhibendum, nec ab hoc retraherentur anno remissionis appropinquante, ut habetur Deut. xv. Secundo ne eum cui mutuum concederent, gravarent vel usuris, vel etiam aliqua pignora omnino vitæ necessaria accipiendo; et si accepta fuerint, quod statim restituerentur. Dicitur enim Deut. xxiii, vers. 19: *Non fœneraberis fratri tuo ad usuram;* et xxiv, 6: *Non accipies loco pignoris inferiorem et superiorem molam, quia animam suam apposuit tibi;* et Exod. xxii, 26 dicitur: *Si pignus a proximo tuo acceperis vestimentum, ante solis occasum reddes ei.* Tertio ut non importune exigerent; unde dicitur Exod. xxii, vers. 25: *Si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi, qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor;* et propter hoc etiam mandatur [4]: *Cum repetes a proximo tuo rem aliquam, quam debet tibi, non ingredieris in domum ejus, ut pignus auferas; sed stabis foris, et ille tibi proferet quod habuerit;* tum quia domus est tutissimum uniuscujusque receptaculum, unde molestum homini est ut in domo sua invadatur; tum etiam quia non concedit creditori ut accipiat pignus quod voluerit, sed magis debitori ut det quo minus indiguerit. Quarto instituit quod in septimo anno debita penitus remitterentur. Probabile enim erat ut illi qui commode reddere possent, ante septimum annum redderent, et gratis mutuantem non defraudarent. Si autem omnino impotentes essent, eadem ratione eis erat debitum remittendum ea dilectione qua etiam erat eis de novo dandum propter indigentiam. Circa animalia vero mutuata hæc lex statuit, ut propter negligentiam ejus cui mutuata sunt, si in ipsius absentia moriantur, vel debilitentur, reddere ea compellatur. Si vero, eo præsente, et diligenter custodiente, mortua fuerint, vel debilitata, non cogebatur restituere; et ma-

(1) Polit. lib. II, c. 5. (2) Ibid.
(3) Id est, *in villa non murata*, ut ait Nicolai.
(4) Deut. xxiv, 13.

xime si erant mercede conducta; quia ita etiam potuissent mori et debilitari apud mutuantem; et ita si conservationem animalis consequerctur, jam aliquod lucrum reportaret ex mutuo, et non esset gratuitum mutuum. Et maxime hoc observandum erat, quando animalia erant mercede conducta, quia tunc habebat certum pretium pro usu animalium, unde nihil accrescere debebat per restitutionem animalium, nisi propter negligentiam custodientis. Si autem non essent mercede conducta, potuisset habere aliquam æquitatem ut saltem tantum restitueret, quantum usus animalis mortui vel debilitati conduci potuisset.

Ad *quintum* dicendum quod hæc differentia est inter mutuum et depositum, quia mutuum traditur in utilitatem ejus cui traditur, sed depositum traditur in utilitatem deponentis; et ideo magis arctabatur aliquis in aliquibus casibus ad restituendum mutuum, quam ad restituendum depositum. Depositum enim perdi poterat dupliciter: uno modo ex causa inevitabili vel naturali, puta si esset mortuum vel debilitatum animal depositum; vel extrinseca, puta si esset captum ab hostibus, vel si esset comestum a bestia; in quo tamen casu tenebatur deferre ad dominum animalis id quod de animali occiso supererat; in aliis autem supra dictis casibus nihil reddere tenebatur, scd solum ad expurgandam suspicionem fraudis tenebatur juramentum præstare. Alio modo poterat perdi ex causa evitabili, puta per furtum; et tunc propter negligentiam custodis reddere tenebatur. Sed, sieut dictum est (in resp. ad 4), ille qui mutuo accipiebat animal, tenebatur reddere, etiamsi debilitatum aut mortuum fuisset in ejus absentia: de minori enim negligentia tenebatur quam depositarius, qui non tenebatur nisi de furto.

Ad *sextum* dicendum quod mercenarii, qui locant operas suas, pauperes sunt, de laboribus suis victum quærentes quotidianum; et ideo lex provide ordinavit ut statim eis merces solveretur, ne victus eis deficeret. Sed illi qui locant alias res, divites esse eonsueverunt, nec ita indigent locationis pretio ad suum victum quotidianum; et ideo non est eadem ratio in utroque.

Ad *septimum* dicendum, quod judices ad hoc inter homines constituuntur ut determinent quod ambiguum inter homines circa justitiam esse potest. Dupliciter autem aliquid potest esse ambiguum: uno modo apud simplices; et ad hoc dubium tollendum mandatur [1], *ut judices et magistri constituerentur per singulas tribus, ut judicarent populum justo judicio.* Alio modo contingit aliquid esse dubium etiam apud peritos; et ideo ad hoc dubium tollcndum constituit lex ut omnes recurrerent ad locum principalem a Deo electum, in quo et summus sacerdos esset, qui determinaret dubia circa cæremonias divini cultus, et summus judex populi, qui determinaret quæ pertinent ad judicia hominum; sicut etiam nunc per appellationem vel per consultationem causæ ab inferioribus judicibus ad superiores deferuntur. Unde dicitur Deut. XVII, 8: *Si difficile et ambiguum apud te judicium prospexeris, et judicum extra portas tuas videris verba variari, ascende ad locum, quem elegerit Dominus, veniesque ad sacerdotes Levitici generis, et ad judicem qui fuerit in illo tempore.* Hujusmodi autcm ambigua judicia non frequenter emergebant; unde ex hoc populus non gravabatur.

Ad *octavum* dicendum, quod in negotiis humanis non potest haberi demonstrativa probatio et infallibilis; sed sufficit aliqua conjecturalis probabilitas secundum quam rhetor persuadet. Et ideo, licet sit possibile duos aut tres testes in mendacium convenire, non tamen est facile nec probabile quod conveniant; et ideo accipitur eorum testimonium tanquam verum, et præcipue si in suo testimonio non vacillent, vel alias suspecti non fuerint. Et ad hoc etiam quod non de facili a veritate testes declinarent, instituit lex ut testes diligentissime examinarentur, et graviter punirentur qui invenirentur mendaces, ut habetur Deuter. XIX. Fuit autem aliqua ratio hujusmodi numeri determinandi ad significandam infallibilem veritatem personarum divinarum; quæ quandoque numerantur duæ, quia Spiritus sanctus est nexus duorum, quandoque exprimuntur tres, ut Augustinus dicit super illud Joan. VIII, 17: *In lege vestra scriptum est, quia duorum hominum testimonium verum est* [2].

(1) Deut. XVI, 18. (2) Tract. 36 in Joan., ad fin.

Ad *nonum* dicendum, quod non solum propter gravitatem culpæ, sed etiam propter alias causas gravis pœna infligitur: primo quidem propter quantitatem peccati, quia majori peccato, cæteris paribus, pœna gravior debetur: secundo propter peccati consuetudinem, quia a peccatis consuetis non facile homines abstrahuntur nisi per graves pœnas; tertio propter multam concupiscentiam vel delectationem in peccato; ab his enim non de facili homines abstrahuntur nisi propter graves pœnas; quarto propter facilitatem committendi peccatum, et jacendi in ipso; hujusmodi enim peccata, quando manifestantur, sunt magis punienda ad aliorum terrorem. Circa ipsam etiam quantitatem peccati quadruplex gradus est attendendus etiam circa unum et idem factum: quorum primus est, quando involuntarius peccatum committit; tunc enim, si omnino est involuntarius, totaliter excusatur a pœna; dicitur enim Deut. XXII, 26, quod *puella quæ opprimitur in agro, non est rea mortis; quia clamavit, et nullus adfuit qui liberaret eam.* Si vero aliquo modo fuerit voluntarius, sed tamen ex infirmitate peccat, puta cum quis peccat ex passione, minuitur peccatum; et tunc pœna secundum veritatem judicii diminui debet; nisi forte propter communem utilitatem pœna aggravetur ad abstrahendum homines ab hujusmodi peccatis, sicut dictum est (hic sup.). Secundus gradus est, quando quis per ignorantiam peccavit; et tunc aliquo modo reus reputabatur propter negligentiam addiscendi; sed tamen non puniebatur per judices, sed expiabat peccatum suum per sacrificia; unde dicitur Levit. IV, 27: *Anima quæ peccaverit per ignorantiam..., offeret capram immaculatam.* Sed hoc intelligendum est de ignorantia facti, non autem de ignorantia præcepti divini, quod omnes scire tenebantur. Tertius gradus est, quando aliquis ex superbia peccabat, id est, ex certa electione vel ex certa malitia; et tunc puniebatur secundum quantitatem delicti. Quartus autem gradus est, quando peccabat per proterviam et pertinaciam; et tunc quasi rebellis et destructor ordinationis legis omnino occidendus erat. Et secundum hoc dicendum est quod in pœna furti considerabatur secundum legem id quod frequenter accidere poterat; et ideo pro furto aliarum rerum quæ de facili custodiri possunt a furibus, non reddebat fur nisi duplum. Oves autem non de facili possunt custodiri a furto, quia pascuntur in agris; et ideo frequentius contingebat quod oves furto subtraherentur; unde lex majorem pœnam apposuit, ut scilicet quatuor oves pro una ove redderentur. Adhuc autem boves difficilius custodiuntur, quia habentur in agris, et non ita pascuntur gregatim, sicut oves; et ideo adhuc hic majorem pœnam apposuit, ut scilicet quinque boves pro uno bove redderentur; et hoc dico, nisi forte idem animal inventum fuerit vivens apud eum, quia tunc solum duplum restituebat, sicut et in cæteris furtis; poterat enim haberi præsumptio quod cogitaret restituere, ex quo vivum servasset. Vel potest dici, secundum Glossam [1], quod bos habet quinque utilitates; quia immolatur, arat, pascit carnibus, lac dat, et corium etiam diversis usibus ministrat; et ideo pro uno bove quinque boves reddebantur. Ovis etiam habet quatuor utilitates; quia immolatur, pascit, lac dat, et lanam ministrat. Filius autem contumax, non quia comedebat et bibebat, occidebatur, sed propter contumaciam et rebellionem, quæ semper morte puniebatur, ut dictum est (hic sup.). Ille vero qui colligebat ligna in sabbato, lapidatus fuit tanquam legis violator, quæ sabbatum observari præcipiebat in commemorationem fidei novitatis mundi, sicut supra dictum est (quæst. C, art. 5, in corp. et ad 2); unde occisus fuit tanquam infidelis.

Ad *decimum* dicendum, quod lex vetus pœnam mortis infligit in gravioribus criminibus, scilicet in his quæ contra Deum peccantur, et in homicidio, et in furto hominum, et in irreverentia ad parentes, et in adulterio, et in incestibus. In furto autem aliarum rerum adhibuit pœnam damni; in percussuris autem et mutilationibus induxit pœnam talionis, et similiter in peccato falsi testimonii; in aliis autem minoribus culpis induxit pœnam flagellationis vel ignominiæ. Pœnam autem servitutis induxit in duobus casibus: in uno quidem, quando septimo anno remissionis ille qui erat servus, nolebat beneficio legis uti, ut li-

(1) Ordin., princ. cap. XXII Exod.

ber exiret; unde pro pœna ei infligebatur ut in perpetuum servus remaneret. Secundo infligebatur furi, quando non habebat quod posset restituere, sicut habetur Exod. XXII. Pœnam autem exilii universaliter lex non statuit, quia in solo populo illo Deus colebatur, omnibus aliis populis per idololatriam corruptis; unde si quis a populo illo universaliter exclusus esset, daretur ei occasio idololatriæ; et ideo I. Reg. XXVI, 19 dicitur quod David dixit ad Saul: *Maledicti sunt qui ejecerunt me hodie, ut non habitem in hæreditate Domini, dicentes: Vade, servi diis alienis.* Erat tamen aliquod particulare exilium; dicitur enim Deut. XIX, quod qui percusserat proximum suum nesciens, et qui nullum contra ipsum habuisse odium comprobabatur, ad unam urbium refugii confugiebat, et ibi manebat usque ad mortem summi sacerdotis; tunc enim ei licebat ad domum suam redire, quia in universali damno populi consueverunt particulares iræ sedari, et ita proximi defuncti non sic proni erant ad ejus occisionem.

Ad *undecimum* dicendum, quod animalia bruta mandabantur occidi, non propter aliquam ipsorum culpam, sed in pœnam dominorum, qui talia animalia non custodierant ab hujusmodi peccatis; et ideo magis puniebatur dominus, si bos cornupeta fuerat ab heri et nudius tertius, in quo casu poterat occurri periculo, quam si subito cornupeta efficeretur. Vel occidebantur animalia in detestationem peccati, et ne ex eorum aspectu aliquis horror hominibus incuteretur.

Ad *duodecimum* dicendum, quod ratio litteralis illius mandati fuit, ut rabbi Moyses dicit [1], quia frequenter interfector est de civitate propinquiori. Unde occisio vitulæ fiebat ad explorandum homicidium occultum. Quod quidem fiebat per tria: quorum unum est quod seniores citati jurabant nihil se prætermisisse in custodia viarum; aliud est, quia ille cujus erat vitula, damnificabatur in occisione animalis, ut si prius manifestaretur homicidium, animal non occideretur; tertium est, quia locus in quo occidebatur vitula, remanebat incultus. Et ideo ad vitandum utrumque damnum homines civitatis de facili manifestarent homicidam, si scirent; et raro poterat esse quin aliqua verba, vel indicia super hoc facta essent. Vel hoc fiebat ad terrorem, et in detestationem homicidii. Per occisionem enim vitulæ, quæ est animal utile, et fortitudine plenum, præcipue antequam laboret sub jugo, significabatur quod quicumque homicidium fecisset, quamvis esset utilis et fortis, occidendus erat, et morte crudeli, quod cervicis concisio significabat; et quod tanquam vilis et abjectus a consortio hominum excludendus erat, quod significabatur per hoc quod vitula occisa in loco aspero et inculto relinquebatur in putredinem convertenda. Mystice autem per vitulam de armento significatur caro Christi, quæ non traxit jugum, quia non fecit peccatum, nec terram scidit vomere, id est, seditionis maculam non admisit. Per hoc autem quod in valle inculta occidebatur, significabatur despecta mors Christi, per quam purgantur omnia peccata, et diabolus esse homicidii auctor ostenditur.

ART. III. — UTRUM JUDICIALIA PRÆCEPTA SINT CONVENIENTER TRADITA QUANTUM AD EXTRANEOS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod judicialia præcepta non sint convenienter tradita quantum ad extraneos. Dicit enim Petrus [2]: *In veritate comperi quoniam non est acceptor personarum Deus; sed in omni gente, qui timet Deum, et operatur justitiam, acceptus est illi.* Sed illi qui sunt Deo accepti, non sunt ab Ecclesiâ Dei excludendi. Inconvenienter igitur mandatur Deut. XXIII, 3 quod *Ammonites et Moabites etiam post decimam generationem non intrabunt in Ecclesiam* [3] *Domini in æternum;* e contrario autem ibidem, 7, præcipitur de quibusdam gentibus: *Non abominaberis Idumæum, quia frater tuus est; nec Ægyptium, quia advena fuisti in terra ejus.*

2. Præterea, ea quæ non sunt in potestate nostra, non merentur aliquam pœnam. Sed quod homo sit eunuchus, vel ex scorto natus, non est in potestate

(1) *Dux errant.* lib. III, cap. 41, a med.
(2) Act. x, 34.
(3) *Intrare in Ecclesiam Domini,* in hoc loco idem significat ac admitti ad senatum populi, seu fieri civem honorabilem; unde Eccles. XXXVIII cum de mechanicis artificibus dicitur, quod *in Ecclesiam non transilient*, mox additur: *Super sellam judicis non sedebunt.*

ejus. Ergo inconvenienter mandatur [1], *quod eunuchus, et ex scorto natus non ingrediatur Ecclesiam Dei.*

3. Præterea, lex vetus misericorditer mandavit ut advenæ non affligantur; dicitur enim Exod. XXII, 21: *Advenam non contristabis, neque affliges eum; advenæ enim et ipsi fuistis in terra Ægypti;* et XXIII, 9: *Peregrino molestus non eris; scitis enim advenarum animas, quia et ipsi peregrini fuistis in terra Ægypti.* Sed ad afflictionem alicujus pertinet quod usuris opprimatur. Inconvenienter igitur lex permisit [2], ut alienis ad usuram pecuniam mutuarent.

4. Præterea, multo magis appropinquant nobis homines quam arbores. Sed his quæ sunt nobis magis propinqua, magis debemus affectum, et effectum dilectionis impendere, secundum illud Eccli. XIII, 19: *Omne animal diligit simile sibi, sic et omnis homo proximum sibi.* Inconvenienter igitur Dominus [3] mandavit quod de civitatibus hostium captis omnes interficerent, et tamen arbores fructiferas non succiderent.

5. Præterea, bonum commune secundum virtutem est bono privato præferendum ab unoquoque. Sed in bello quod committitur contra hostes, quæritur bonum commune. Inconvenienter igitur mandatur [4], quod imminente prælio, aliqui domum remittantur, puta qui ædificavit domum novam, qui plantavit vineam, vel qui despondit uxorem.

6. Præterea, ex culpa non debet quis commodum reportare. Sed quod homo sit formidolosus, et corde pavidus, culpabile est; contrarium enim est virtuti fortitudinis. Inconvenienter igitur a labore prælii excusabantur formidolosi, et pavidum cor habentes.

Sed *contra* est quod Sapientia divina dicit [5]: *Justi sunt omnes sermones mei, non est in eis pravum quid, neque perversum.*

CONCLUSIO. — Quoniam cum extraneis non hostibus pacifice agere, et cum hostibus bellum juste inire, susceptum cum firma de Deo fiducia fortiter exequi, victoria moderate uti lex præcipiebat; convenienter judicialia præcepta quoad extraneos tradita sunt.

Respondeo dicendum quod cum extraneis potest esse hominum conversatio dupliciter: uno modo pacifice, alio modo hostiliter; et quantum ad utrumque modum ordinandum lex convenientia præcepta continebat. Tripliciter enim offerebatur Judæis occasio ut cum extraneis pacifice communicarent. Primo quidem quando extranei per terram eorum transitum faciebant quasi peregrini. Alio modo quando in terram eorum adveniebant ad inhabitandum sicut advenæ; et quantum ad utrumque lex misericordiæ præcepta posuit; nam Exod. XXII, 21 dicitur: *Advenam non contristabis;* et XXIII, 9 dicitur: *Peregrino molestus non eris.* Tertio vero, quando aliqui extranei totaliter in eorum consortium et ritum admitti volebant; et in his quidam ordo attendebatur; non enim statim recipiebantur quasi cives; sicut etiam apud quosdam gentilium statutum erat ut non reputarentur cives, nisi qui ex avo vel atavo cives existerent, ut Philosophus dicit [6]. Et hoc ideo, quia si statim extranei advenientes reciperentur ad tractandum ea quæ sunt populi, possent multa pericula contingere, dum extranei non habentes adhuc amorem firmatum ad bonum publicum, aliqua contra populum attentarent. Et ideo lex statuit ut de quibusdam gentibus habentibus aliquam affinitatem ad Judæos, scilicet de Ægyptiis, apud quos nati fuerant et nutriti, et de Idumæis filiis Esau fratris Jacob in tertia generatione reciperentur in consortium populi; quidam vero, quia hostiliter se ad eos habuerant, sicut Ammonitæ et Moabitæ, nunquam in consortium populi admitterentur. Amalecitæ autem, quia magis cis fuerant adversati, et cum eis nullum cognationis habebant consortium, quasi hostes perpetui haberentur; dicitur enim Exod. XVII, 16: *Bellum Dei erit contra Amalec a generatione in generationem.* Similiter etiam quantum ad hostilem communicationem cum extraneis lex convenientia præcepta tradidit. Nam primo quidem instituit ut bellum juste iniretur: mandatur enim Deut. XX, quod cum accederent ad expugnandam civitatem, offerrent ei primo pacem; secundo instituit ut fortiter bellum inceptum exequerentur, habentes de Deo fiduciam; et ad hoc melius observandum instituit quod im-

(1) Deut. XXIII, 2. (2) Deut. XXIII.
(3) Deut. XX. (4) Ibid.
(5) Prov. VIII, 8.
(6) Polit. lib. III, cap. 1, a med.

minente prælio, sacerdos eos confortaret, promittendo auxilium Dei; tertio mandavit ut impedimenta prælii removerentur, remittendo quosdam ad domum, qui possent impedimenta præstare; quarto instituit ut victoria moderate uterentur, parcendo mulieribus et parvulis, et etiam ligna fructifera regionis non incidendo.

Ad *primum* ergo dicendum, quod homines nullius gentis exclusit lex a cultu Dei, et ab his quæ pertinent ad animæ salutem; dicitur enim Exod. XII, 48: *Si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam, et facere Phase Domini, circumcidetur prius omne masculinum ejus; et tunc rite celebrabit, eritque sicut indigena terræ.* Sed in temporalibus quantum ad ea quæ pertinebant ad communitatem populi, non statim quilibet admittebatur, ratione supra dicta (in corp. art.), sed quidam in tertia generatione, scilicet Ægyptii et Idumæi; alii vero perpetuo excludebantur in detestationem culpæ præteritæ, sicut Moabitæ, Ammonitæ et Amalecitæ. Sicut enim punitur unus homo propter peccatum quod commisit, ut alii videntes timeant, et peccare desistant; ita etiam propter aliquod peccatum gens vel civitas potest puniri, ut alii a simili peccato abstineant. Poterat tamen dispensative aliquis in collegium populi admitti propter aliquem virtutis actum; sicut Judith XIV, 6 dicitur quod *Achior dux filiorum Ammon appositus est ad populum Israel, et omnis successio generis ejus;* et similiter Ruth Moabitis, quæ *mulier virtutis erat.* Licet possit dici quod illa prohibitio extendebatur ad viros, non ad mulieres, quibus non competit simpliciter esse cives.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Philosophus dicit [1], dupliciter aliquis dicitur esse civis, uno modo simpliciter, alio modo secundum quid. Simpliciter quidem civis est qui potest agere ea quæ sunt civium, puta dare consilium vel judicium in populo. Secundum quid autem civis dici potest quicumque civitatem inhabitat, etiam viles personæ, et pueri, et senes, qui non sunt idonei ad hoc quod habeant potestatem in his quæ pertinent ad commune. Ideo ergo spurii propter vilitatem originis excludebantur ab Ecclesia, id est a collegio populi, usque ad decimam generationem; et similiter eunuchi, quibus non poterat competere honor qui patribus debebatur, et præcipue in populo Judæorum, in quo Dei cultus conservabatur per carnis generationem. Nam etiam apud Gentiles, qui multos filios genuerant, aliquo insigni honore donabantur, sicut Philosophus dicit [2]. Tamen quantum ad ea quæ ad gratiam Dei pertinebant, eunuchi ab aliis non separabantur, sicut nec advenæ, ut dictum est (in corp. art. et ad 1). Dicitur enim Isa. LVI, 3: *Non dicat filius advenæ, qui adhæret Domino, dicens: Separatione dividet me Dominus a populo suo; et non dicat eunuchus: Ecce ego lignum aridum.*

Ad *tertium* dicendum, quod accipere usuras ab alienis non erat secundum intentionem legis, sed ex quadam permissione, propter pronitatem Judæorum ad avaritiam, et ut magis pacifice se haberent ad extraneos, a quibus lucrabantur.

Ad *quartum* dicendum, quod circa civitates hostium quædam distinctio adhibebatur. Quædam enim erant remotæ, non de numero illarum urbium quæ eis erant repromissæ; et in talibus urbibus expugnatis occidebantur masculi, qui pugnaverant contra populum Dei; mulieribus autem et infantibus parcebatur. Sed in civitatibus vicinis, quæ eis erant repromissæ, omnes mandabantur interfici propter iniquitates eorum priores; ad quas puniendas Dominus populum Israel quasi divinæ justitiæ executorem mittebat; dicitur enim Deut. IX, 5: *Quia illæ egerunt impie, introeunte te, deletæ sunt.* Ligna autem fructifera mandabantur reservari propter utilitatem ipsius populi, cujus ditioni civitas et ejus territorium erat subjiciendum.

Ad *quintum* dicendum, quod novus ædificator domus, aut plantator vineæ, vel desponsator uxoris excludebantur a prælio propter duo: primo quidem, quia ea quæ homo de novo habet, vel statim paratus est ad habendum, magis solet amare, et per consequens eorum amissionem timere; unde probabile erat quod ex tali amore magis mortem timerent, et sic minus fortes essent ad pugnandum. Secundo, quia, sicut Philosophus dicit [3], " infortunium videtur quando

(1) Polit. lib. III. cap. 3. a med.

(2) Polit. lib. II, cap. 7, circa med.
(3) Phys. lib. II. text 56.

aliquis appropinquat ad aliquod bonum habendum, si postea impediatur ab illo. Et ideo ne propinqui remanentes magis contristarentur de morte talium, qui bonis sibi paratis potiti non fuerunt, et etiam populus considerans hæc horreret; hujusmodi homines a mortis periculo sunt sequestrati per subtractionem a prælio.

Ad *sextum* dicendum, quod timidi remittebantur ad domum, non ut ipsi ex hoc commodum consequerentur, sed ne populus ex eorum præsentia incommodum consequeretur, dum per eorum timorem et fugam etiam alii ad timendum et fugiendum provocarentur.

ART. IV. — UTRUM CONVENIENTER LEX VETUS PRÆCEPTA EDIDERIT CIRCA DOMESTICAS PERSONAS.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter lex vetus præcepta ediderit circa personas domesticas. Servus enim, id quod est, domini est, ut Philosophus dicit [1]. Sed id quod est alicujus, perpetuo ejus esse debet. Ergo inconvenienter lex mandavit [2] quod servi septimo anno liberi abscederent.

2. Præterea, sicut animal aliquod, ut asinus aut bos, est possessio domini: ita etiam servus. Sed de animalibus præcipitur [3] quod restituantur dominis suis, si errare inveniantur. Inconvenienter ergo mandatur [4]: *Non tradas servum domino suo, qui ad te confugerit.*

3. Præterea, lex divina debet magis ad misericordiam provocare quam etiam lex humana. Sed secundum leges humanas graviter puniuntur qui nimis aspere affligunt servos suos aut ancillas: asperrima autem videtur esse afflictio ex qua sequitur mors. Inconvenienter igitur statuitur [5] quod *qui percusserit servum suum, vel ancillam virga, si uno die supervixerit, non subjacebit pœnæ, quia pecunia illius est.*

4. Præterea, alius est principatus domini ad servum, et patris ad filium, ut dicitur [6]. Sed hoc ad principatum domini ad servum pertinet, ut aliquis servum vel ancillam vendere possit. Inconvenienter igitur lex permisit quod aliquis venderet filiam suam in famulam vel in ancillam.

(1) Polit. lib. I, cap. 3 et 4.
(2) Exod. XXI. (3) Deut. XXII.
(4) Deut. XXIII, 15. (5) Exod. XXI 21.

5. Præterea, pater habet sui filii potestatem. Sed ejus est punire excessus, qui habet potestatem super peccantem. Inconvenienter igitur mandatur [7], quod pater ducat filium suum ad seniores civitatis puniendum.

6. Præterea, Dominus prohibuit [8] ut cum alienigenis non sociarent conjugia, et conjuncta etiam separarent, ut patet I. Esdr. X. Inconvenienter igitur [9] conceditur eis ut captivas alienigenarum ducere possint uxores.

7. Præterea, Dominus in uxoribus ducendis quosdam consanguinitatis et affinitatis gradus præcepit esse vitandos, ut patet Lev. XVIII. Inconvenienter igitur mandatur [10], quod si aliquis esset mortuus absque liberis, uxorem ipsius frater ejus acciperet.

8. Præterea, inter virum et uxorem sicut est maxima familiaritas, ita debet esse fides firmissima. Sed hoc non potest esse, si matrimonium dissolubile fuerit. Inconvenienter igitur Dominus permisit [11] quod aliquis posset uxorem dimittere, scripto libello repudii, et quod etiam ulterius eam recuperare non posset.

9. Præterea, sicut uxor potest frangere fidem marito, ita etiam servus domino, et filius patri. Sed ad investigandam injuriam servi in dominum vel filii in patrem non est institutum in lege aliquod sacrificium. Superflue igitur videtur institui sacrificium zelotypiæ ad investigandum uxoris adulterium [12]. Sic igitur inconvenienter videntur esse tradita in lege præcepta judicialia circa personas domesticas.

Sed *contra* est quod dicitur Psal. XVIII, vers. 10: *Judicia Domini vera, justificata in semetipsa.*

CONCLUSIO. — De domesticis personis, quæ sunt vel servus et dominus, vel vir et uxor, vel denique pater et filius, recte convenienterque ad humanæ vitæ conservationem lex vetus præcepta edidit.

Respondeo dicendum quod communio domesticarum personarum ad invicem, ut Philosophus dicit [13], est secundum quotidianos actus, qui ordinantur ad necessitatem vitæ. Vita autem hominis conservatur dupliciter: uno modo quan-

(6) Polit. lib. I, cap. 4, circa med., et l. III, c. 4.
(7) Deut. XXI. (8) Deut. VII. (9) Deut. XXV.
(10) Deut. XXV. (11) Deut. XXIV. (12) Num. V.
(13) Polit. lib. I, cap. 1, a med.

tum ad individuum, prout scilicet homo idem numero vivit; et ad talem vitæ conservationem opitulantur homini exteriora bona, ex quibus homo habet victum, vestitum et alia hujusmodi necessaria vitæ, in quibus administrandis indiget homo servis. Alio modo conservatur vita hominis secundum speciem per generationem, ad quam indiget homo uxore, ut ex ea generet filium. Sic igitur in domestica communione sunt tres combinationes, scilicet domini ad servum, viri ad uxorem, patris ad filium. Et quantum ad omnia ista lex vetus convenientia præcepta tradidit. Nam quantum ad servos instituit ut modeste tractarentur, et quantum ad labores, ne scilicet immoderatis laboribus affligerentur; unde [1] Dominus mandavit *ut in die sabbati requiesceret servus, et ancilla tua, sicut et tu;* iterum quantum ad pœnas infligendas; imposuit enim mutilatoribus servorum ut dimitterent eos liberos, sicut habetur Exod. XXI; et simile etiam statuit in ancilla quam in uxorem aliquis duxerit. Statuit etiam specialiter circa servos qui erant ex populo, ut septimo anno liberi egrederentur cum omnibus quæ apportaverant, etiam vestimentis, ut habetur Exod. XXI. Mandatur etiam insuper [2] ut eis detur viaticum. Circa uxores vero statuitur in lege, quantum ad uxores ducendas, ut scilicet ducant uxores suæ tribus, sicut habetur Numer. ult., et hoc ideo ne sortes tribuum confundantur: et quod aliquis in uxorem ducat uxorem fratris defuncti sine liberis, ut habetur Deut. XXV, et hoc ideo ut ille qui non potuit habere successores secundum carnis originem, saltem habeat per quamdam adoptionem, et sic non totaliter memoria defuncti deleatur; prohibuit etiam quasdam personas ne in conjugium ducerentur, scilicet alienigenas propter periculum seductionis, et propinquas propter reverentiam naturalem quæ eis debetur. Statuit etiam qualiter uxores jam ductæ tractari deberent, ut scilicet non leviter infamarentur; unde mandatur puniri ille qui falso crimen imponit uxori, ut habetur Deut. XXII, et quod etiam propter uxoris odium filius detrimentum non pateretur, ut habetur Deut. XXI, et etiam quod propter odium uxorem non affligeret, sed potius scripto libello eam dimitteret; ut patet Deut. XXIV. Et ut etiam major dilectio inter conjuges a principio contrahatur, præcipitur quod cum aliquis nuper uxorem acceperit, nihil ei publicæ necessitatis injungatur, ut libere possit lætari cum uxore sua. Circa filios autem instituit ut patres eis disciplinam adhiberent, instruendo [3] eos in fide; unde dicitur Exod. XII, 26: *Cum dixerint vobis filii vestri: Quæ est ista religio? dicetis eis: Victima transitus Domini est:* et quod etiam instituerent eos in moribus; unde dicitur Deut. XXI, 20 quod patres dicere debent: *Monita nostra audire contemnit, comessationibus vacat, et luxuriæ atque conviviis.*

Ad *primum* ergo dicendum, quod quia filii Israel erant a Domino de servitute liberati, et per hoc divinæ servituti addicti, noluit Dominus ut in perpetuum servi essent; unde dicitur Lev. XXV, 39: *Si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum, sed quasi mercenarius et colonus erit: mei enim sunt servi, et ego eduxi eos de terra Ægypti, ut non veneant conditione servorum;* et ideo, quia simpliciter servi non erant, sed secundum quid, finito tempore dimittebantur liberi.

Ad *secundum* dicendum, quod mandatum illud intelligitur de servo qui a domino quæritur ad occidendum, vel ad aliquod peccati ministerium.

Ad *tertium* dicendum, quod circa læsiones servis illatas lex considerasse videtur, utrum sit certa vel incerta. Si enim læsio certa esset, lex pœnam adhibuit; pro mutilatione quidem amissionem servi, qui mandabatur libertate donandus; pro morte autem homicidii pœnam, cum servus in manu domini verberantis moreretur. Si vero læsio non esset certa, sed aliquam apparentiam haberet, lex nullam pœnam infligebat in proprio servo; puta cum percussus servus non statim moriebatur, sed post aliquot dies; incertum enim erat utrum ex percussione mortuus esset; quia si percussisset liberum hominem, ita tamen quod statim non moreretur; sed super baculum suum ambularet, non erat homicidii reus qui percusserat, etiamsi postea moreretur; tenebatur tamen ad impensas solvendas quas percussus in medicos fecerat. Sed hoc in

(1) Deut. v, 14. (2) Deut. XV.

(3) Al. *instituendo.*

servo proprio locum non habebat; quia quidquid servus habebat, et etiam ipsa persona servi erat quædam possessio domini; et ideo pro causa assignatur, quare non subjaceat pœnæ pecuniariæ, quia pecunia illius est.

Ad *quartum* dicendum, quod, sicut dictum est (in solut. arg. 1), nullus Judæus poterat possidere Judæum quasi simpliciter servum; sed erat servus secundum quid, quasi mercenarius usque ad tempus; et per hunc modum permittebat lex quod paupertate cogente aliquis filium vel filiam venderet; et hoc etiam verba ipsius legis ostendunt; dicit enim: *Si quis vendiderit filiam suam in famulam, non egredietur sicut exire ancillæ consueverunt.* Per hunc etiam modum non solum filium suum, sed etiam seipsum aliquis vendere poterat magis quasi mercenarium, quam quasi servum, secundum illud Lev. xxv, 39: *Si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum, sed quasi mercenarius et colonus erit.*

Ad *quintum* dicendum, quod, sicut Philosophus dicit [1], principatus paternus habet solum admonendi potestatem, non autem habet vim coactivam, per quam rebelles et contumaces comprimi possunt; et ideo in hoc casu lex mandabat ut filius contumax a principibus civitatis puniretur.

Ad *sextum* dicendum, quod Dominus alienigenas prohibuit in matrimonium duci propter periculum seductionis, ne inducerentur in idololatriam; et specialiter hoc prohibuit de illis gentibus quæ in vicino habitabant, de quibus erat magis probabile quod suos ritus retinerent. Si qua vero idololatriæ cultum dimittere vellet, et ad legis cultum se transferre, poterat in matrimonium duci, sicut patet de Ruth, quam duxit Booz in uxorem; unde ipsa dixerat socrui suæ: *Populus tuus, populus meus; Deus tuus, Deus meus,* ut habetur Ruth I, 16. Et ideo captiva non aliter permittebatur in uxorem duci, nisi prius rasa cæsarie, et circumcisis unguibus, et deposita veste, in qua capta est, fleret patrem et matrem, per quæ significatur idololatriæ perpetua abjectio.

Ad *septimum* dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit [2], " quia immitigabile [3] malum erat mors, apud Judæos, qui omnia pro præsenti vita faciebant, statutum fuit ut defuncto filius nasceretur ex fratre, quod erat quædam mortis mitigatio. „ Non autem alius, quam frater, vel propinquus, jubebatur accipere uxorem defuncti; quia non ita crederetur, qui ex tali conjunctione erat nasciturus, esse ejus filius qui obiit; et iterum extrancus non ita haberet necessitatem statuere domum ejus qui obierat, sicut frater, cui etiam ex cognatione hoc facere justum erat. Ex quo patet quod frater in accipiendo uxorem fratris sui, persona fratris sui defuncti fungebatur.

Ad *octavum* dicendum, quod lex permisit repudium uxoris, non quia simpliciter justum esset [4], sed propter duritiam Judæorum, ut Dominus dicit [5]; sed de hoc oportet plenius tractari, cum de matrimonio agetur (Vid. Supplem. quæst. LXVII).

Ad *nonum* dicendum, quod uxores fidem matrimonii frangunt per adulterium, et de facili propter delectationem, et latenter, quia *oculus adulteri observat caliginem*, ut dicitur Job xxiv, 15. Non autem est similis ratio de filio ad patrem, vel de servo ad dominum: quia talis infidelitas non procedit ex tali concupiscentia delectationis, sed magis ex malitia, quæ non potest ita latere sicut infidelitas mulieris adulteræ.

(1) Ethic. lib. x, cap. ult. ante med.
(2) Sup. Matth. hom. 49, circa med.
(3) *Immitigabile malum* perinde est ex græco ἀπαραμύθητον ac *inconsolabile*, sive quod nullo solatio leniri potest.
(4) Quibus conformiter scribit divus Thomas (quæst. CVIII, art. 3 ad 2) quod circa judicialia præcepta errabant scribæ et pharisæi, quia *quædam quæ in lege Moysi erant tradita tanquam permissiones, existimabant esse per se justa, scilicet repudium uxoris et usuras accipere ab extraneis.*
(5) Matth. XIX.

QUÆSTIO CVI.

DE LEGE EVANGELICA, QUÆ DICITUR LEX NOVA, SECUNDUM SE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Consequenter considerandum est de lege Evangelii, quæ dicitur lex nova: et primo de ipsa secundum se; secundo de ipsa per comparationem ad legem veterem; tertio de his quæ in lege nova continentur. Circa primum quæruntur quatuor: 1. Qualis sit, utrum scilicet sit scripta, vel indita. — 2. De virtute ejus, utrum justificet. — 3. De principio ejus, utrum debuerit dari a principio mundi. — 4. De termino ejus, utrum scilicet sit duratura usque ad finem, an debeat ei alia lex succedere.

ART. I. — UTRUM LEX NOVA SIT LEX SCRIPTA.

De his etiam infra, art. 2 et 3 corp., et quæst. CVII, art. 1 ad 2 et 3, et quæst. CVIII, art. 1 corp., et ad 1, et quol. IV, art. 13 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova sit lex scripta. Lex enim nova est ipsum Evangelium. Sed Evangelium est descriptum; Joan. XX, 31: *Hæc autem scripta sunt, ut credatis.* Ergo lex nova est lex scripta.

2. Præterea, lex indita est lex naturæ, secundum illud Rom. II, 14: *Naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt qui habent opus legis scriptum in cordibus suis.* Si igitur lex Evangelii esset lex indita, non differret a lege naturæ.

3. Præterea, lex Evangelii propria est eorum qui sunt in statu novi Testamenti. Sed lex indita communis est et eis qui sunt in novo Testamento, et eis qui sunt in veteri Testamento; dicitur enim Sap. VII, 27, quod *divina sapientia per nationes in animas sanctas se transfert; amicos Dei, et prophetas constituit.* Ergo lex nova non est lex indita.

Sed *contra* est quod lex nova est lex novi Testamenti. Sed lex novi Testamenti est indita in corde; Apostolus enim [1], inducens auctoritatem quæ habetur Jerem. XXXI: *Ecce dies venient, dicit Dominus, et consummabo super domum Israel et super domum Juda Testamentum novum,* et exponens quod sit hoc Testamentum, dicit: *Quia hoc est Testamentum quod disponam domui Israel, dando leges meas in mentem* [2] *eorum et in corde eorum superscribam eas.* Ergo lex nova est lex indita.

CONCLUSIO. — Lex nova principaliter ipsa gratia est Spiritus sancti in corde fidelium scripta, secundario autem est lex scripta, prout in ea traduntur illa, quæ vel ad gratiam disponunt, vel ad usum ipsius gratiæ spectant.

Respondeo dicendum quod " unaquæque res illud videtur esse quod in ea est potissimum, „ ut Philosophus dicit [3]. Id autem quod est potissimum in lege novi Testamenti, et in quo tota virtus ejus consistit, est gratia Spiritus sancti, quæ datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus sancti, quæ datur Christi fidelibus. Et hoc manifeste apparet per Apostolum, qui [4] dicit: *Ubi est ergo gloriatio tua? exclusa est. Per quam legem? factorum? Non, sed per legem fidei;* ipsam enim fidei gratiam *legem* appellat. Et expressius Rom. VIII, 2 dicitur: *Lex spiritus vitæ in Christo Jesu liberavit me a lege peccati et mortis.* Unde et Augustinus dicit [5] quod " sicut lex factorum scripta fuit in tabulis lapideis, ita lex fidei scripta est in cordibus fidelium; „ et alibi dicit [6]: " Quæ sunt leges Dei ab ipso Deo scriptæ in cordibus, nisi ipsa præsentia Spiritus sancti? „ Habet tamen lex nova quædam sicut dispositiva ad gratiam Spiritus sancti, et ad usum hujus gratiæ pertinentia, quæ sunt quasi secundaria in lege nova; de quibus oportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis, tam circa credenda quam circa agenda. Et ideo dicendum est quod principaliter lex nova est lex indita [7], secundario autem est lex scripta.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in Scriptura Evangelii non continentur nisi ea quæ pertinent ad gratiam Spiritus sancti, vel sicut dispositiva, vel sicut ordiuativa ad usum hujus gratiæ. Sicut dispositiva quidem, quantum ad intellectum, per fidem, per quam datur Spiritus sancti gratia, continentur in Evangelio ea quæ pertinent ad manifestandam divinitatem vel humanitatem Christi; secundum affectum vero continentur in Evangelio ea quæ pertinent ad contemptum mundi, per quem homo fit capax Spiritus sancti gratiæ. Mundus enim, id est amatores mundi, non potest capere Spiritum sanctum, ut habetur Joan. XIV. Usus vero spiritualis gratiæ est in operibus virtutum, ad quæ multipliciter Scriptura novi Testamenti homines exhortatur.

Ad *secundum* dicendum, quod dupliciter est aliquid inditum homini: uno modo quasi pertinens ad naturam humanam, et sic lex naturalis est lex indita homini; alio modo est aliquid inditum homini, quasi naturæ superadditum per gratiæ donum; et hoc modo lex

(1) Hebr. VIII, 8.
(2) *In visceribus* habet editio Vulgata (Jer. cap. XXXI, 33).
(3) Ethic. lib. IX, cap. 4, ante med.
(4) Rom. III, 27.
(5) Lib. De spiritu et littera, cap. 17 et 26.
(6) In eodem lib., cap. 21, in princ.
(7) Sed observandum est aliter esse inditam quam legem naturalem, ut explicat ipse S. Doctor (in respons. ad 2).

nova est indita homini, non solum indicans quid sit faciendum, sed etiam adjuvans ad implendum [1].

Ad *tertium* dicendum quod nullus unquam habuit gratiam Spiritus sancti nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam. Per fidem autem Christi pertinet homo ad novum Testamentum. Unde quibuscumque fuit lex gratiæ indita, secundum hoc ad novum Testamentum pertinebant.

ART. II. — UTRUM LEX NOVA JUSTIFICET [2].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova non justificet. Nullus enim justificatur nisi legi Dei obediat, secundum illud Hebr. v, 9: *Factus est,* scilicet Christus, *omnibus obtemperantibus sibi causa salutis æternæ.* Sed Evangelium non semper hoc operatur quod homines ei obediant; dicitur enim Roman. x, 16: *Non omnes obediunt Evangelio.* Ergo lex nova non justificat.

2. Præterea, Apostolus probat [3] quod lex vetus non justificabat, quia ea adveniente prævaricatio crevit; dicitur enim Rom. IV, 15: *Lex iram operatur; ubi enim non est lex, nec prævaricatio.* Sed multo magis lex nova prævaricationem addidit; majori enim pœna est dignus qui post legem novam datam adhuc peccat, secundum illud Hebr. x, 28: *Irritam quis faciens legem Moysi, sine ulla miseratione duobus, vel tribus testibus moritur; quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit?* etc. Ergo lex nova non justificat, sicut nec vetus.

3. Præterea, justificare est proprius effectus Dei, secundum illud Rom. VIII, vers. 33: *Deus est qui justificat.* Sed lex vetus fuit a Deo, sicut et lex nova. Ergo lex nova non magis justificat quam lex vetus.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [4]: *Non erubesco Evangelium; virtus enim Dei est in salutem omni credenti.* Non autem est salus nisi justificatis. Ergo lex Evangelii justificat.

CONCLUSIO. — Lex evangelica, cum sit ipsa Spiritus sancti gratia, necessario hominem justificat; non autem ea quæ scriptis traduntur, ipsum hominem justificare possunt.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc. in corp. et ad 1), ad legem Evangelii duo pertinent; unum quidem principaliter, scilicet ipsa gratia Spiritus sancti interius data; et quantum ad hoc nova lex justificat. Unde Augustinus dicit [5]: " Ibi, scilicet in veteri Testamento, lex extrinsecus est posita, qua injusti terrerentur; hic, scilicet in novo Testamento, intrinsecus data est, qua justificarentur. „ Aliud pertinet ad legem Evangelii secundario, scilicet documenta fidei et præcepta ordinantia affectum humanum et humanos actus; et quantum ad hoc nova lex non justificat. Unde Apostolus dicit [6]: *Littera occidit, spiritus autem vivificat;* et Augustinus exponit [7], quod per litteram intelligitur quælibet scriptura extra homines existens, etiam moralium præceptorum, qualia continentur in Evangelio; unde etiam littera Evangelii occideret, nisi adesset interius gratia fidei sanans [8].

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa objectio procedit de lege nova, non quantum ad id quod est principale in ipsa, sed quantum ad id quod est secundarium in ipsa; scilicet quantum ad documenta et præcepta exterius homini posita vel scripto vel verbo.

Ad *secundum* dicendum, quod gratia novi Testamenti, etsi adjuvet hominem ad non peccandum, non tamen ita confirmat in bono, ut homo peccare non possit; hoc enim pertinet ad statum gloriæ. Et ideo si quis post acceptam gratiam novi Testamenti peccaverit, majori pœna est dignus; tanquam majoribus beneficiis ingratus, et auxilio sibi dato non utens; nec tamen propter hoc dicitur quod lex nova iram operatur; quia quantum est de se, sufficiens auxilium dat ad non peccandum.

Ad *tertium* dicendum, quod legem novam et veterem unus Deus dedit, sed aliter et aliter; nam legem veterem de-

(1) Quod a conc. Milevit. ita definitum fuit (can. 3): « Quicumque dixerit gratiam Dei in qua justificamur per Jesum Christum Dominum nostrum, ad solam remissionem peccatorum valere, quæ jam commissa sunt, non etiam ad adjutorium ut non committantur; anathema sit. »

(2) Juxta mentem D. Thomæ, si lex nova spectetur secundum id quod in ea est principale, vere justificat; si autem spectetur id quod in illa est secundarium non justificat.

(3) Ad Rom. (4) Rom. I, 16.

5) In lib. De spiritu et littera, cap. 17, circa princ. (6) II. Cor. III, 6.

(7) Lib. De spiritu et littera, cap. 14 et 17.

(8) Hinc modo docet Scriptura legem justificare, modo contrarium videtur innuere: *Vos mundi estis propter sermonem quem locutus sum vobis. Abierunt retro,* etc.

dit scriptam in tabulis lapideis; legem autem novam dedit scriptam in tabulis cordis carnalibus, ut Apostolus dicit [1]. Proinde, sicut Augustinus dicit [2], " litteram istam extra hominem scriptam, et ministrationem mortis, et ministrationem damnationis Apostolus appellat; hanc autem, scilicet novi Testamenti legem, ministrationem spiritus, et ministrationem justitiæ dicit; quia per donum Spiritus operamur justitiam, et a prævaricationis damnatione liberamur.„

ART. III. — UTRUM LEX NOVA DEBUERIT DARI A PRINCIPIO MUNDI.

De his etiam supra, quæst. XCI, art. 5 ad 2 et 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova debuerit dari a principio mundi. *Non enim est personarum acceptio apud Deum*, ut dicitur Rom. II, 11. Sed *omnes homines peccaverunt, et egent gloria Dei*, ut dicitur Rom. III, 23. Ergo a principio mundi lex Evangelii dari debuit, ut omnibus per eam subveniretur.

2. Præterea, sicut in diversis locis sunt diversi homines, ita etiam in diversis temporibus. Sed Deus, *qui vult omnes homines salvos fieri*, ut dicitur I. Tim. II, 4, mandavit Evangelium prædicari in omnibus locis, ut patet Matth. ult. et Marc. ult. Ergo omnibus temporibus debuit adesse lex Evangelii, ita quod a principio mundi daretur.

3. Præterea, magis est necessaria homini salus spiritualis, quæ est æterna, quam salus corporalis, quæ est temporalis. Sed Deus ab initio mundi providit homini ea quæ sunt necessaria ad salutem corporalem, tradens ejus potestati omnia quæ erant propter hominem creata, ut patet Gen. I. Ergo etiam lex nova, quæ maxime est necessaria ad salutem spiritualem, debuit hominibus a principio mundi dari.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [3]: *Non prius quod spirituale est, sed quod animale.* Sed lex nova est maxime spiritualis. Ergo lex nova non debuit a principio mundi dari.

CONCLUSIO. — Lex nova cum sit lex gratiæ, imo principaliter ipsa Spiritus sancti gratia, dari abundanter non debuit, antequam peccati impedimentum, consummata per Christum redemptione, tolleretur.

Respondeo dicendum quod triplex ratio potest assignari quare lex nova non debuit dari a principio mundi. Quarum prima est, quia lex nova, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), principaliter est gratia Spiritus sancti, quæ abundanter dari non debuit, antequam impedimentum peccati ab humano genere tolleretur, consummata redemptione per Christum. Unde dicitur Joan. VII, 39: *Nondum erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus.* Et hanc rationem manifeste assignat Apostolus Rom. cap. VIII, 3, ubi postquam præmiserat de lege spiritus vitæ, subjungit: *Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, de peccato damnavit peccatum in carne, ut justificatio legis impleretur in nobis.* Secunda ratio potest assignari ex perfectione legis novæ; non enim aliquid ad perfectum adducitur statim a principio, sed quodam temporali successionis ordine; sicut aliquis prius fit puer, et postmodum vir. Et hanc rationem assignat Apostolus [4]: *Lex pædagogus noster fuit in Christo, ut ex fide justificemur; at ubi venit fides, jam non sumus sub pædagogo.* Tertia ratio sumitur ex hoc quod lex nova est lex gratiæ. Et ideo primo oportuit quod homo relinqueretur sibi in statu veteris legis, ut in peccatum cadendo, suam infirmitatem cognoscens, recognosceret se gratia indigere. Et hanc rationem assignat Apostolus [5], dicens: *Lex subintravit, ut abundaret delictum. Ubi autem abundavit delictum, superabundavit et gratia* [6].

Ad *primum* ergo dicendum, quod humanum genus propter peccatum primi parentis meruit privari auxilio gratiæ; et ideo " quibuscumque non datur, hoc est ex justitia; quibuscumque autem datur, hoc est ex gratia, „ ut Augustinus dicit [7]. Unde non est acceptio personarum apud Deum [8] ex hoc quod non

(1) II. Cor. III.
(2) Lib. De spiritu et littera, cap. 18, in princ.
(3) I. Cor. XV, 46. (4) Galat. III, 24.
(5) Rom. V, 20.
(6) Quando vero lex nova cœperit obligare, non facile potest definiri. Quidam enim putant quod statim a morte vel resurrectione Christi: alii quod a Pentecoste. Verisimilius videtur quod a Pentecoste cœperit obligare, obligaritque eos qui erant Jerosolymis; reliquos autem sive Judæos, sive gentiles postea, paulatim scilicet successu temporis, secundum quod eis promulgata fuerit.
(7) Lib. De perfectione justitiæ, implic. cap. 4, a med., expresse autem ep. 127, olim 107, a med.
(8) In his quæ mere gratuita sunt locum non

omnibus a principio mundi legem gratiæ proposuit, quæ erat debito ordine proponenda, ut dictum est (in corpore art.).

Ad *secundum* dicendum quod diversitas locorum non variat diversum statum humani generis, qui variatur per temporis successiònem; et ideo omnibus locis proponitur lex nova, non autem omnibus temporibus, licet omni tempore fuerint aliqui ad novum Testamentum pertinentes, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 3).

Ad *tertium* dicendum, quod ea quæ pertinent ad salutem corporalem, deserviunt homini quantum ad naturam, quæ non tollitur per peccatum; sed ea quæ pertinent ad spiritualem salutem, ordinantur ad gratiam, quæ amittitur per peccatum; et ideo non est similis ratio de utrisque.

ART. IV. — UTRUM LEX NOVA SIT DURATURA USQUE AD FINEM MUNDI [1].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova non sit duratura usque ad finem mundi. Quia, ut Apostolus dicit [2], *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed lex nova ex parte est; dicit enim Apostolus [3]: *Ex parte cognoscimus, et ex parte prophetamus.* Ergo lex nova evacuanda est, alio perfectiori statu succedente.

2. Præterea, Dominus [4] promisit discipulis suis in adventu Spiritus sancti Paracleti cognitionem omnis veritatis. Sed nondum Ecclesia omnem veritatem cognoscit in statu novi Testamenti. Ergo expectandus est alius status, in quo per Spiritum sanctum omnis veritas manifestetur.

3. Præterea, sicut Pater est alius a Filio, et Filius a Patre; ita Spiritus sanctus a Patre et Filio. Sed fuit quidam status conveniens personæ Patris, scilicet status veteris legis, in quo homines generationi intendebant; similiter etiam est alius status conveniens personæ Filii, scilicet status novæ legis, in quo clerici intendentes sapientiæ, quæ appropriatur Filio, principantur. Ergo erit status tertius Spiritus sancti, in quo spirituales viri principabuntur.

4. Præterea, Dominus dicit [5]: *Prædicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe, et tunc veniet consummatio.* Sed Evangelium Christi jamdiu est prædicatum in universo orbe, nec tamen adhuc venit consummatio. Ergo Evangelium Christi non est Evangelium regni, sed futurum est aliud Evangelium Spiritus sancti, quasi alia lex.

Sed *contra* est quod Dominus dicit [6]: *Dico vobis quia non præteribit generatio hæc, donec omnia fiant:* quod Chrysostomus [7] exponit de generatione fidelium Christi. Ergo status fidelium Christi manebit usque ad consummationem sæculi.

CONCLUSIO.— Lex nova cum omnibus modis perfecta sit, nulla alia lex ei succedet, sed usque ad sæculi consummationem est duratura.

Respondeo dicendum quod status mundi variari potest dupliciter: uno modo secundum diversitatem legis; et sic huic statui novæ legis nullus alius status succedet. Successit enim status novæ legis statui veteris legis, tanquam perfectior imperfectiori. Nullus autem status præsentis vitæ potest esse perfectior quam status novæ legis; nihil enim potest esse propinquius fini ultimo quam quod immediate in finem ultimum introducit; hoc autem facit nova lex, unde Apostolus dicit [8]: *Habentes itaque, fratres, fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi, quam initiavit nobis viam novam, accedamus.* Unde non potest esse aliquis perfectior status præsentis vitæ quam status novæ legis: quia tantò est unumquodque perfectius, quanto est ultimo fini propinquius. Alio modo status hominum variari potest, secundum quod homines diversimode se habent ad eamdem legem, vel perfectius, vel minus perfecte; et sic status veteris legis frequenter fuit mutatus; cum quandoque leges optime custodirentur, quandoque autem omnino prætermitterentur. Sicut etiam et status novæ legis diversificatur secundum diversa loca, et tempora, et personas, inquantum gratia Spiritus sancti perfectius vel minus perfecte ab aliquibus habetur. Non est tamen expe-

habet personarum acceptio, quemadmodum hic indicat S. Doctor et supra (quæst. XCVIII, art. 4 ad 2 et alibi).

(1) Sententiam a S. Doctore in hoc articulo traditam Suarez tenet ut certissimam, et eam argumentis maximi momenti comprobat.

(2) I. Cor. XIII, 10. (3) Ibid. (4) Joan XVI. (5) Matth. XXIV, 14. (6) Matth. XXIV, 34. (7) Hom. LXXVII in Matth., parum a princ. (8) Hebr. X, 19.

endum quod sit aliquis status futurus in quo perfectius gratia Spiritus sancti habeatur, quam hactenus habita fuerit, et maxime ab Apostolis, qui *primitias Spiritus acceperunt*, id est, " et tempore prius, et cæteris abundantius, „ ut Glossa interl. dicit [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit [2], triplex est hominum status. Primus quidem veteris legis; secundus novæ legis; tertius status succedit non in hac vita, sed in futura, scilicet in patria. Sed sicut primus status est figuralis et imperfectus respectu status Evangelii, ita hic status est figuralis et imperfectus respectu status patriæ, quo veniente, iste status evacuatur, sicut dicitur I. Corinth. XIII, 12: *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.*

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit [3], Montanus et Priscilla [4] posuerunt, quod promissio Domini de Spiritu sancto dando non fuit completa in apostolis, sed in eis. Et similiter Manichæi posuerunt, quod fuit completa in Manichæo [5], quem dicebant esse Spiritum Paracletum. Et ideo utri- Act. II. Sed istæ vanitates [7] excluduntur per hoc quod dicitur Joan. VII, 39: *Nondum erat Spiritus datus, quia nondum Jesus* non recipiebant Actus Apostolorum, in quibus manifeste ostenditur quod illa promissio fuit in apostolis completa, sicut Dominus iterato eis promisit [6]: *Baptizabimini Spiritu sancto non post multos hos dies;* quod impletum legitur *sus erat glorificatus.* Ex quo datur intelligi quod statim glorificato Christo in resurrectione et ascensione, fuit Spiritus sanctus datus. Et per hoc etiam excluditur quorumcumque vanitas qui dicerent esse expectandum aliud tempus Spiritus sancti. Docuit autem Spiritus sanctus apostolos omnem veritatem de his quæ pertinent ad necessitatem salutis, scilicet de credendis et de agendis; non tamen docuit eos de omnibus futuris eventibus; hoc enim ad eos non pertinebat, secundum illud Act. I, 7: *Non es vestrum nosse tempora vel momenta, quæ Pater posuit in potestate sua.*

Ad *tertium* dicendum, quod lex vetus non solum fuit Patris, sed etiam Filii, quia Christus in veteri lege figurabatur; unde Dominus dicit [8]: *Si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi; de me enim ille scripsit.* Similiter etiam lex nova non solum est Christi, sed etiam Spiritus sancti, secundum illud Rom. VIII, 2: *Lex Spiritus vitæ in Christo Jesu,* etc., unde non est expectanda alia lex quæ sit Spiritus sancti.

Ad *quartum* dicendum, quod cum Christus statim in principio evangelicæ prædicationis dixerit [9]: *Appropinquavit regnum cœlorum,* stultissimum est dicere quod Evangelium Christi non sit Evangelium regni. Sed prædicatio Evangelii Christi potest intelligi dupliciter; uno modo quantum ad divulgationem notitiæ Christi; et sic prædicatum fuit Evangelium in universo orbe [10], etiam tempore apostolorum, ut Chrysostomus dicit [11]. Et secundum hoc quod additur: *Et tunc erit consummatio,* intelligitur hoc de destructione Jerusalem, de qua tunc ad litteram loquebatur. Alio modo potest intelligi prædicatio Evangelii in universo orbe cum pleno effectu, ita scilicet quod in qualibet gente fundetur Ecclesia; et ita, sicut dicit Augustinus [12], " nondum est prædicatum Evangelium in universo orbe; „ sed hoc facto, veniet consummatio mundi.

QUÆSTIO CVII.

DE COMPARATIONE LEGIS NOVÆ AD VETEREM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de comparatione legis novæ ad legem veterem; et circa hoc quæruntur quatuor: 1. Utrum lex nova sit alia lex a lege veteri. — 2. Utrum lex nova impleat veterem. — 3. Utrum lex nova contineatur in veteri. — 4. Quæ sit gravior; utrum lex nova vel vetus.

(1) Rom. VIII.
(2) De eccles. hier. cap. 5, parum a princ.
(3) Lib. contra Faustum, ubi non occurrit, sed habetur in lib. De hæresib., hæresi 26 et 46.
(4) Montanus, circa annum Domini 173, docuit legem a Christo datam velut imperfectam, suo sæculo esse finitam, et in ejus locum se, tanquam Paracletum, aliam perfectiorem afferre.
(5) Stultitia Manetis aut Manichæorum fere eadem fuit ac Montani dementia. Novum enim Paracletum expectabant. (6) Act. I, 5.
(7) Al., *varietates.* (8) Jo. V, 46. (9) Matth. III, 2.
(10) Temporibus apostolorum jam fuerat ita prædicatum Evangelium, quippe ad maximam orbis tunc reperti et cogniti partem jam pervenerat notitia Evangelii Christi.
(11) Hom. LXXVI in Matth., aliquant. a princ.
(12) Epist. ad Hesych., circa med.

ART. I. — UTRUM LEX NOVA SIT ALIA A LEGE VETERI.

De his etiam supra, quæst. LI, art. 5, et Gal. I, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova non sit alia a lege veteri. Utraque enim lex datur fidem Dei habentibus; quia *sine fide est impossibile placere Deo,* ut dicitur Hebr. XI, 6. Sed eadem fides est antiquorum et modernorum, ut dicitur in Glossa Matth. XXI. Ergo etiam est eadem lex.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro Contra Adamantium (vel Adimantum) Manichæi discipulum [1], quod " brevis differentia legis et Evangelii est timor et amor. " Sed secundum hæc duo, nova lex et vetus diversificari non possunt; quia etiam in veteri lege proponuntur præcepta charitatis [2]: *Diliges proximum tuum;* et [3]: *Diliges Dominum Deum tuum.* Similiter etiam diversificari non possunt per aliam differentiam quam Augustinus assignat contra Faustum [4], quod " vetus Testamentum habuit promissa temporalia, novum Testamentum habet promissa spiritualia et æterna; " quia etiam in novo Testamento promittuntur aliqua promissa temporalia, secundum illud Marc. X, 30: *Accipietis centies tantum in tempore hoc, domos, et fratres* etc., et in veteri Testamento sperabantur promissa spiritualia et æterna, secundum illud Hebr. XI, 16: *Nunc autem meliorem* (patriam) *appetunt, id est cœlestem;* quod dicitur de antiquis Patribus. Ergo videtur quod nova lex non sit alia a veteri.

3. Præterea, Apostolus videtur distinguere utramque legem [5], veterem legem appellans *legem factorum*, legem vero novam appellans *legem fidei.* Sed lex vetus fuit etiam *lex fidei*, secundum illud Hebr. XI, 39: *Omnes testimonio fidei probati sunt;* quod dicit de Patribus veteris Testamenti. Similiter etiam lex nova est *lex factorum ;* dicitur enim Matth. V, vers. 44: *Benefacite his qui oderunt vos;* et Luc. XXII, 19: *Hoc facite in meam commemorationem.* Ergo lex nova non est alia a lege veteri.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [6]: *Translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat.* Sed aliud est sacerdotium novi et veteris Testamenti, ut ibidem Apostolus probat. Ergo est etiam alia lex.

CONCLUSIO. — Cum lex nova, lex charitatis sit, et propinquius ad Deum ducat quam vetus, quæ puerorum pædagogus est, ab invicem distinguuntur, licet non specie; quia ad eumdem finem, nempe ut Deo subdantur, utraque tendit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XC, art. 2), omnis lex ordinat conversationem humanam in ordine ad aliquem finem. Ea autem quæ ordinantur ad finem, secundum rationem finis dupliciter diversificari possunt; uno modo quia ordinantur ad diversos fines; et hæc est diversitas speciei, maxime si sit finis proximus. Alio modo secundum propinquitatem ad finem, vel distantiam ab ipso; sicut patet quod motus differunt specie, secundum quod ordinantur ad diversos terminos; secundum vero quod una pars motus est propinquior termino quam alia, attenditur differentia in motu secundum perfectum et imperfectum. Sic ergo duæ leges distingui possunt dupliciter; uno modo quasi omnino diversæ, utpote ordinatæ ad diversos fines; sicut lex civitatis quæ esset ordinata ad hoc quod populus dominaretur, esset specie differens ab illa lege quæ esset ad hoc ordinata quod optimates civitatis dominarentur: alio modo duæ leges distingui possunt, secundum quod una propinquius ordinat ad finem, alia vero remotius; puta in una et eadem civitate dicitur alia lex quæ imponitur viris perfectis, qui statim possunt exequi ea quæ pertinent ad bonum commune; et alia lex datur de disciplina puerorum, qui sunt instruendi qualiter postmodum opera virorum exequantur. Dicendum est ergo quod secundum primum modum lex nova non est alia a lege veteri; quia utriusque est unus finis, scilicet ut homines subdantur Deo. Est autem unus Deus et novi et veteris Testamenti, secundum illud Rom. III, 30: *Unus Deus est qui justificat circumcisionem ex fide, et præputium per fidem.* Alio modo lex nova est alia a lege veteri, quia lex vetus est quasi pædagogus puerorum, ut Apostolus dicit [7]: lex autem nova est lex perfectionis, quia est lex charitatis, de qua Apostolus dicit [8] quod est *vinculum perfectionis* [9].

(1) Cap. 17, inter princ. et med.
(2) Levit. XIX, 18. (3) Deut. VI, 5
(4) Lib. IV, cap. II. (5) Rom III.
(6) Hebr. VII, 12.
(7) Ad Gal. III. (8) Ad Coloss. III.
(9) Utriusque legis discrimen in eo consistebat

Ad *primum* ergo dicendum, quod unitas fidei utriusque Testamenti attestatur unitati finis. Dictum est enim supra (quæst. LXII, art. 1 et 2) quod objectum theologicarum virtutum, inter quas est fides, est finis ultimus. Sed tamen fides habet alium statum in veteri et in nova lege; nam quod illi credebant futurum, nos credimus factum.

Ad *secundum* dicendum, quod omnes differentiæ quæ assignantur inter novam legem et veterem, accipiuntur secundum perfectum et imperfectum. Præcepta enim legis cujuslibet dantur de actibus virtutum. Ad facienda autem virtutum opera aliter inclinantur imperfecti, qui nondum habent virtutis habitum, et aliter illi qui sunt per habitum virtutis perfecti. Illi enim qui nondum habent habitum virtutis, inclinantur ad agendum virtutis opera ex aliqua causa extrinseca, puta ex comminatione pœnarum, vel ex promissione aliquarum extrinsecarum remunerationum, puta honoris, vel divitiarum, vel alicujus hujusmodi; et ideo lex vetus, quæ dabatur imperfectis, id est nondum consecutis gratiam spiritualem, dicebatur lex timoris [1], inquantum inducebat ad observationem præceptorum per comminationem quarumdam pœnarum; et dicitur habere temporalia quædam promissa. Illi autem qui habent virtutem, inclinantur ad virtutis opera agenda propter amorem virtutis, non propter aliquam pœnam aut remunerationem extrinsecam; et ideo lex nova, cujus principalitas consistit in ipsa spirituali gratia indita cordibus, dicitur lex amoris; et dicitur habere promissa spiritualia et æterna, quæ sunt objecta virtutis, præcipue charitatis; et ita per se in ea inclinantur, non quasi in extranea, sed quasi in propria. Et propter hoc etiam lex vetus dicitur cohibere manum, non animum; quia qui timore pœnæ ab aliquo peccato abstinet, non simpliciter ejus voluntas a peccato recedit, sicut recedit voluntas ejus qui amore justitiæ abstinet a peccato; et propter hoc lex nova, quæ est lex amoris, dicitur animum cohibere. Fuerunt tamen aliqui in statu veteris Testamenti habentes charitatem et gratiam Spiritus sancti, qui principaliter expectabant promissiones spirituales et æternas; et secundum hoc pertinebant ad legem novam. Similiter etiam in novo Testamento sunt aliqui carnales, nondum pertingentes ad perfectionem novæ legis, quos oportuit etiam in novo Testamento induci ad virtutis opera per timorem pœnarum, et per aliqua temporalia promissa. Lex autem vetus, etsi præcepta charitatis daret, non tamen per eam dabatur Spiritus sanctus, per quem *diffunditur charitas in cordibus nostris,* ut dicitur Rom. v.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. CVI, art. 1 et 2), lex nova dicitur *lex fidei,* inquantum ejus principalitas consistit in ipsa gratia, quæ interius datur credentibus; unde dicitur *gratia fidei.* Habet autem secundario aliqua facta et moralia et sacramentalia; sed in his non consistit principalitas legis novæ, sicut principalitas veteris legis in eis consistebat. Illi autem qui in veteri Testamento Deo fuerunt accepti per fidem, secundum hoc ad novum Testamentum pertinebant; non enim justificabantur nisi per fidem Christi, qui est auctor novi Testamenti. Unde et de Moyse dicit Apostolus [2], quod *majores divitias æstimabat thesauro Ægyptiorum improperium Christi.*

1° quod veteris legis primarius promulgator fuerit Moyses, novæ autem Christus; 2° quod lex vetus promitteret corporalia et temporalia, nova vero principaliter spiritualia et æterna; 3° quod lex nova habeat vim sanctificandi, qua caruit lex vetus.

(1) Hinc Apostolus ipse dicit (Gal. IV): *Quanto tempore hæres parvulus est, nihil differt a servo,* etc.
(2) Hebr. XI, 26. (3) Gal. V, 2

ART. II. — UTRUM LEX NOVA LEGEM VETEREM IMPLEAT.

De his etiam 2 2, quæst. CIV, art. 6 ad 2, et Sent. II, dist. 9, art. 8 ad 4, et IV, dist. 44, quæst. II, art. 2 ad 3, et Rom. III fin, et Ephes. II, lect. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova legem veterem non implcat. Impletio enim contrariatur evacuationi. Sed lex nova evacuat vel excludit observantias legis veteris; dicit enim Apostolus [3]: *Si circumcidamini, Christus nihil vobis proderit.* Ergo lex nova non est impletiva veteris legis.

2. Præterea, contrarium non est impletivum sui contrarii. Sed Dominus in lege nova proposuit quædam præcepta contraria præceptis veteris legis; dicitur enim Matth. v, 31: *Audistis quia dictum est antiquis: Quicumque dimiserit*

uxorem suam, det ei libellum repudii. Ego autem dico vobis: Quicumque dimiserit uxorem suam, facit eam mœchari; et idem consequenter patet in prohibitione juramenti, et etiam in prohibitione talionis, et in odio inimicorum. Similiter etiam videtur Dominus exclusisse præcepta veteris legis de discretione ciborum [1], dicens: *Non quod intrat in os coinquinat hominem.* Ergo lex nova non est impletiva veteris.

3. Præterea, quicumque contra legem agit, non implet legem. Sed Christus in aliquibus contra legem fecit: tetigit enim leprosum, ut dicitur Matth. VIII, quod erat contra legem: similiter etiam videtur sabbatum pluries violasse, unde de eo dicebant Judæi [2]: *Non est hic homo a Deo, qui sabbatum non custodit.* Ergo Christus non implevit legem; et ita lex nova data a Christo non est veteris impletiva.

4. Præterea, in veteri lege continebantur præcepta moralia, cæremonialia et judicialia, ut supra dictum est (quæst. XCIX, art. 4). Sed Dominus Matth. V, ubi quantum ad aliqua legem implevit, nullam mentionem videtur facere de judicialibus et cæremonialibus. Ergo videtur quod lex nova non sit totaliter veteris impletiva.

Sed *contra* est quod Dominus dicit [3]: *Non veni solvere legem, sed adimplere;* et postea subdit: *Jota unum, aut unus apex non præteribit a lege, donec omnia fiant.*

CONCLUSIO. — Lex nova quatenus exhibet quod vetus promittebat et figurabat, eam implet; Christi quoque tum opere, cum ille legem veterem servavit; tum doctrina, cum ille eam exposuit perfectionisque consilia superaddidit, lex vetus impleta est.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), lex nova comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum. Omne autem perfectum adimplet id quod imperfecto deest: et secundum hoc lex nova adimplet veterem legem, inquantum supplet illud quod veteri legi deerat. In veteri autem lege duo possunt considerari: scilicet finis, et præcepta contenta in lege. Finis vero cujuslibet legis est ut homines efficiantur justi et virtuosi, ut dictum est (quæst. XCII, art. 2). Unde et finis veteris legis erat justificatio hominum, quam quidem lex efficere non poterat, sed figurabat quibusdam cæremonialibus factis, et promittebat verbis: et quantum ad hoc lex nova implet veterem legem justificando per virtutem passionis Christi; et hoc est quod Apostolus dicit [4]: *Quod impossibile erat legi, Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, damnavit peccatum in carne, ut justificatio legis impleretur in nobis.* Et quantum ad hoc lex nova exhibet quod lex vetus promittebat, secundum illud II. Corinth. I, 20: *Quotquot promissiones Dei sunt, in illo Est,* id est in Christo. Et iterum quantum ad hoc complet etiam quod vetus lex figurabat: unde Coloss. II, 17 dicitur de cæremonialibus quod erant *umbra futurorum; corpus autem Christi,* id est, veritas pertinet ad Christum; unde lex nova dicitur *lex veritatis,* lex autem vetus *umbræ* vel *figuræ.* Præcepta vero veteris legis adimplevit Christus opere et doctrina: opere quidem, quia circumcidi voluit, et alia observare quæ erant tempore illo observanda, secundum illud Galat. IV, 4: *Factum sub lege.* Sua autem doctrina adimplevit præcepta legis tripliciter: primo quidem verum intellectum legis exprimendo, sicut patet in homicidio et adulterio, in quorum prohibitione Scribæ et Pharisæi non intelligebant nisi exteriorem actum prohibitum; unde Dominus legem adimplevit, ostendendo etiam interiores actus peccatorum cadere sub prohibitione. Secundo adimplevit Dominus præcepta legis, ordinando quomodo tutius observaretur quod lex vetus statuerat: sicut lex vetus statuerat ut homo non pejeraret, et hoc tutius observatur, si omnino a juramento abstineat, nisi in causa necessitatis. Tertio adimplevit Dominus præcepta legis, superaddendo quædam perfectionis consilia, ut patet Matth. XIX, 21, ubi dicenti se observasse præcepta veteris legis dicit: *Unum tibi deest: si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes,* etc.

Ad *primum* ergo dicendum, quod lex nova non evacuat observantiam veteris legis, nisi quantum ad cæremonialia, ut supra dictum est (quæst. CIII, art. 3 et 4). Hæc autem erant in figuram futuri. Unde ex hoc ipso quod cæremonialia præcepta sunt impleta, perfectis his quæ

(1) Matth. XV, 11. (2) Joan. IX, 16. (3) Matth. V, 17. (4) Rom. VIII, 3.

figurabantur, non sunt ulterius observanda; quia si observarentur, adhuc significaretur aliquid ut futurum, et non impletum; sicut etiam promissio futuri doni locum jam non habet, promissione jam impleta per doni exhibitionem. Et per hunc modum cæremoniæ legis tolluntur, cum implentur.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit [1], " præcepta illa Domini non sunt contraria præceptis veteris legis. Quod enim Dominus præcepit de uxore non dimittenda, non est contrarium ei quod lex præcepit; neque enim ait lex: *Qui voluerit, dimittat uxorem,* cui esset contrarium *non dimittere;* sed utique nolebat dimitti uxorem a viro, qui hanc interposuit moram, ut in dissidium animus præceps libelli conscriptione refractus absisteret. „ Unde Dominus ad hoc confirmandum, ut non facile uxor dimittatur, solam causam fornicationis excepit. Et idem etiam dicendum est in prohibitione juramenti [2], sicut dictum est (in corp.); et idem etiam patet in prohibitione talionis; taxavit enim modum vindictæ lex, ut non procederetur ad immoderatam vindictam; a qua Dominus perfectius removit eum quem monuit omnino a vindicta abstinere. Circa odium vero inimicorum removit falsum Pharisæorum intellectum, nos monens ut persona odio non haberetur, sed culpa. Circa discretionem vero ciborum, quæ cæremonialis erat, Dominus non mandavit ut nunc non observaretur; sed ostendit quod nulli cibi secundum suam naturam erant immundi, sed solum secundum figuram, ut supra dictum est (qu. CII, art. 6 ad 1).

Ad *tertium* dicendum, quod tactus leprosi erat prohibitus in veteri lege, quia ex hoc incurrebat homo quamdam irregularitatis immunditiam, sicut et ex tactu mortui, ut supra dictum est (q. CII, art. 5 ad 4). Sed Dominus, qui erat mundator leprosi, immunditiam incurrere non poterat. Per ea autem quæ fecit in sabbato, sabbatum non solvit secundum rei veritatem; sicut ipsemet in Evangelio [3] ostendit: tum quia operabatur miracula virtute divina, quæ semper operatur in rebus; tum quia salutis humanæ opera faciebat, cum Pharisæi etiam saluti animalium in die sabbati providerent, tum etiam quia ratione necessitatis discipulos excusavit in sabbato spicas colligentes. Sed videbatur solvere secundum superstitiosum intellectum Pharisæorum, qui credebant etiam a salubribus operibus esse in die sabbati abstinendum: quod erat contra intentionem legis.

Ad *quartum* dicendum, quod cæremonialia præcepta legis non commemorantur Matth. V, quia eorum observantia totaliter excluditur per impletionem, ut dictum est (in corp. et ad 1). De judicialibus vero præceptis commemoravit præceptum talionis, ut quod de hoc diceretur, de omnibus aliis esset intelligendum. In quo quidem præcepto docuit legis intentionem non esse ad hoc quod pœna talionis quæreretur propter livorem vindictæ, quem ipse excludit, monens quod homo debet esse paratus etiam majores injurias sufferre, sed solum propter amorem justitiæ; quod adhuc in nova lege remanet.

(1) Contra Faustum, lib. XIX, cap. 26, in princ.
(2) Quoad juramentum nihil præcepit Christus contra legem, quia non vetuit juramentum, sed tantum vetuit ne promissere et in communi sermone juretur, id quod ad hoc valet ut juramentum melius observetur, et sic de aliis in hoc loco citatis. (3. Matth. XII.
(4) Chrys. in Oper. imperf., hom. X, sub fin.

ART. III. — UTRUM LEX NOVA IN LEGE VETERI CONTINEATUR.

De his etiam Gal. II, lect. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova in lege veteri non contineatur: lex enim nova præcipue in fide consistit, unde dicitur lex fidei, ut patet Rom. III. Sed multa credenda traduntur in nova lege, quæ in veteri lege non continentur. Ergo lex nova non continetur in veteri.

2. Præterea, quædam Glossa [4] dicit Matth. V, super illud: *Qui solverit unum de mandatis istis minimis*, quod " mandata legis sunt minora, in Evangelio vero sunt mandata majora. „ Majus autem non potest contineri in minori. Ergo lex nova non continetur in veteri.

3. Præterea, quod continetur in altero, simul habetur habito illo. Si igitur lex nova contineretur in veteri, sequeretur quod habita veteri lege, habeatur et nova. Superfluum igitur fuit, habita veteri lege, iterum dari novam. Non ergo nova lex continetur in veteri.

Sed *contra* est quod dicitur Ezech. I, 16:

Rota erat in rota, id est, " novum Testamentum in veteri, „ ut Gregorius exponit [1].

CONCLUSIO. — Quoniam omnia novæ legis præcepta in veteri implicite aut sub figura latebant, recte dicitur nova lex in veteri, ut frumentum in spica, aut arbor in semine contineri.

Respondeo dicendum quod aliquid continetur in alio dupliciter: uno modo in actu, sicut locatum in loco; alio modo virtute, sicut effectus in causa, vel completum in incompleto [2], sicut genus continet species potestate, et sicut tota arbor continetur in semine; et per hunc modum nova lex continetur in veteri. Dictum est enim (art. 1 hujus quæst. in corp. et ad 2) quod nova lex comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum. Unde Chrysostomus [3], exponens illud quod habetur Marci IV: *Ultro terra fructificat, primum herbam, deinde spicam, deinde plenum frumentum in spica,* sic dicit: " Primo herbam fructificat in lege naturæ, postmodum spicas in lege Moysi, postea plenum frumentum in Evangelio. „ Sic igitur est lex nova in veteri, sicut fructus in spica [4].

Ad *primum* ergo dicendum, quod omnia quæ credenda traduntur in novo Testamento explicite et aperte, traduntur credenda in veteri Testamento, sed implicite et sub figura; et secundum hoc etiam quantum ad credenda lex nova continetur in veteri.

Ad *secundum* dicendum, quod præcepta novæ legis dicuntur esse majora quam præcepta veteris legis, quantum ad explicitam manifestationem; sed quantum ad ipsam substantiam præceptorum novi Testamenti, omnia continentur in veteri Testamento. Unde Augustinus dicit [5] quod " pene omnia quæ monuit, vel præcepit Dominus, ubi adjungebat: *Ego autem dico vobis,* inveniuntur etiam in illis veteribus libris. Sed quia non intelligebant homicidium nisi peremptionem corporis humani, aperuit Dominus omnem iniquum motum ad nocendum fratri in homicidii genere deputari. „ Et quantum ad hujusmodi manifestationes, præcepta novæ legis dicuntur majora præceptis veteris legis; nihil tamen prohibet majus in minori virtute contineri, sicut arbor continetur in semine.

Ad *tertium* dicendum, quod illud quod implicite datum est, oportet explicari; et ideo post veterem legem latam oportuit etiam novam legem dari.

(1) Hom. VI in Ezech. ante med.
(2) Ita Garcia cum sequentibus editionibus. Cod. Alcan., *complementum in incompleto.* Edit. Rom. aliæque, *complementum in complemento.*
(3) Ex quo non occurrit, sed ex Victoria Antioch. in comment. supra hunc loc. colligi potest.
(4) Quod intelligendum est quoad esse significativum, non quoad esse causativum, ita scilicet quod quæ in nova lege sunt expresse, in veteri erant implicite et figurative, vel repræsentative.
(5) Contra Faustum, lib. XIX, cap. 23 et 28.
(6) Hom. X, in opere imperf. ad fin.
(7) De serm. Domini in monte, lib. I, cap. 14.

ART. IV. — UTRUM LEX NOVA SIT GRAVIOR QUAM VETUS.

De his etiam Sent. III, dist. 40, art. 4, quæst. IV, et quol. IV, art. 13 corp. et Matth. I.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova sit gravior quam lex vetus. Matth. enim V, super illud: *Qui solverit unum de mandatis his minimis,* dicit Chrysostomus [6]: " Mandata Moysi in actu facilia sunt, ut: *Non occides; Non adulterabis;* mandata Christi autem, scilicet: *Non irascaris; Non concupiscas,* in actu difficilia sunt. „ Ergo lex nova est gravior quam vetus.

2. Præterea, facilius est terrena prosperitate uti quam tribulationes perpeti. Sed in veteri Testamento observationem veteris legis consequebatur prosperitas temporalis, ut patet Deuteron. XXVIII; observatores autem novæ legis consequitur multiplex adversitas, prout dicitur II. Cor. VI, 4: *Exhibeamus nosmetipsos sicut Dei ministros in multa patientia, in tribulationibus, in necessitatibus, in angustiis,* etc. Ergo lex nova est gravior quam lex vetus.

3. Præterea, quod se habet ex additione ad alterum videtur esse difficilius. Sed lex nova se habet ex additione ad veterem; nam lex vetus prohibuit perjurium, lex nova etiam juramentum; lex vetus prohibuit dissidium uxoris sine libello repudii, lex autem nova omnino dissidium prohibuit, ut patet Matth. V, secundum expositionem Augustini [7]. Ergo lex nova est gravior quam vetus.

Sed *contra* est quod dicitur Matth. XI, vers. 28: *Venite ad me, omnes qui laboratis et onerati estis;* quod exponens Hila-

rius [1] dicit: " Legis difficultatibus laborantes, et peccatis sæculi oneratos ad se advocat; „ et postmodum de jugo Evangelii suoduit: *Jugum enim meum suave est, et onus meum leve.* Ergo lex nova est levior quam vetus.

CONCLUSIO. — Lex vetus est nova gravior. ipsa præceptorum multitudine et numerositate; sed quantum ad expressam cohibitionem interiorum motuum, quæ difficillima est, lex nova gravior est veteri.

Respondeo dicendum quod circa opera virtutis, de quibus præcepta legis dantur, duplex difficultas attendi potest: una quidem ex parte exteriorum operum, quæ ex seipsis quamdam difficultatem habent et gravitatem; et quantum ad hoc lex vetus est multo gravior quam nova [2]: quia ad plures actus exteriores obligabat lex vetus in multiplicibus cæremoniis, quam lex nova, quæ præter præcepta legis naturæ, paucissima superaddidit in doctrina Christi et apostolorum; licet aliqua sint postmodum superaddita ex institutione sanctorum Patrum; in quibus etiam Augustinus dicit esse moderationem attendendam, ne conversatio fidelium onerosa reddatur. Dicit enim ad inquisitiones Januarii [3] de quibusdam, quod " ipsam religionem nostram, quam in manifestissimis et paucissimis celebrationum sacramentis Dei voluit misericordia esse liberam, servilibus premunt oneribus; adeo ut tolerabilior sit conditio Judæorum, qui legalibus sarcinis, non humanis præsumptionibus subjiciuntur. „ Alia autem difficultas est circa opera virtutum in interioribus actibus, puta quod aliquis opus virtutis exerceat prompte et delectabiliter; et circa hoc difficile est virtus: hoc enim non habenti virtutem est valde difficile, sed per virtutem redditur facile. Et quantum ad hoc præcepta novæ legis sunt graviora præceptis veteris legis: quia in nova lege prohibentur interiores motus animi, qui expresse in veteri lege non prohibebantur in omnibus, etsi in aliquibus prohiberentur, in quibus tamen prohibendis pœna non apponebatur. Hoc autem est difficillimum non habenti virtutem; sicut etiam Philosophus dicit [4], quod " operari ea quæ justus operatur, facile est; sed operari ea, eo modo quo justus operatur, „ scilicet delectabiliter et prompte, " est difficile non habenti justitiam. „ Et sic etiam dicitur I. Joan. v. vers. 2, quod *mandata ejus gravia non sunt;* quod exponens Augustinus [5], dicit quod " non sunt gravia amanti, sed non amanti sunt gravia. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur expresse de difficultate novæ legis quantum ad expressam cohibitionem interiorum motuum.

Ad *secundum* dicendum, quod adversitates quas patiuntur observatores novæ legis, non sunt ab ipsa lege impositæ; sed tamen propter amorem, in quo ipsa lex consistit, faciliter tolerantur; quia, sicut Augustinus dicit [6], " omnia sæva et immania, et facilia et prope nulla efficit amor. „

Ad *tertium* dicendum, quod illæ additiones ad præcepta veteris legis ad hoc ordinantur ut facilius impleatur quod vetus lex mandabat, sicut Augustinus dicit [7], et ideo per hoc non ostenditur quod nova lex sit gravior, sed magis quod sit facilior.

QUÆSTIO CVIII.

DE HIS QUÆ CONTINENTUR IN LEGE NOVA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ continentur in lege nova; et circa hoc quæruntur quatuor: 1. Utrum lex nova debeat aliqua opera exteriora præcipere, vel prohibere. — 2. Utrum sufficienter se habeat in exterioribus actibus præcipiendis, vel prohibendis. — 3. Utrum convenienter instituat homines quantum ad actus interiores. — 4 Utrum convenienter superaddat consilia præceptis.

ART. I. — UTRUM LEX NOVA ALIQUOS EXTERIORES ACTUS DEBEAT PRÆCIPERE, VEL PROHIBERE [8].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova nullos exteriores actus

(1) Cap. XI in Matth., non procul a fin.
(2) Hinc Petrus apostolus dixit: *Quid tentatis... imponere jugum super cervices discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri portare potuimus?* (Act. XV).
(3) Epist. 55, olim 119, cap. 19, a med.
(4) Ethic. lib. V, cap. 9, ad fin.
(5) Lib. De nat. et grat. cap. 69.
(6) Lib. De Verb. Dom. serm. 9, a med.
(7) De serm. Dom. in monte, lib. I, c. 17 et 19.
(8) In hoc articulo S. Doctor Lutherum, Calvinum et alios novatores refellit, qui dogmatizaverunt sub lege nova fidem sine operibus satis esse, ac proinde bona opera non esse ad salutem necessaria, quod a concilio Tridentino profligatum est (sess. VI, can. 21).

debeat præcipere, vel prohibere. Lex enim nova est Evangelium regni, secundum illud Matth. XXIV: *Prædicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe.* Sed regnum Dei non consistit in exterioribus actibus, sed solum in interioribus, secundum illud Luc. XVII, 21: *Regnum Dei intra vos est;* et Rom. XIV, 17: *Non est regnum Dei esca et potus; sed justitia, et pax, et gaudium in Spiritu sancto.* Ergo lex nova non debet præcipere vel prohibere aliquos exteriores actus.

2. Præterea, lex nova est lex Spiritus, ut dicitur Rom. VIII. Sed *ubi spiritus Domini, ibi libertas,* ut dicitur II. Corinth. III, 17: non est autem libertas, ubi homo obligatur ad aliqua opera exteriora facienda vel vitanda. Ergo lex nova non continet aliqua præcepta vel prohibitiones exteriorum actuum.

3. Præterea, omnes exteriores actus pertinere intelliguntur ad manum, sicut interiores actus pertinent ad animum. Sed hæc ponitur differentia inter novam legem et veterem, quod vetus lex *cohibet manum,* sed lex nova *cohibet animum.* Ergo in lege nova non debent poni prohibitiones et præcepta exteriorum actuum, sed solum interiorum.

Sed *contra* est quod per legem novam efficiuntur homines *filii lucis;* unde dicitur Joan. XII, 36: *Credite in lucem, ut filii lucis sitis.* Sed filios lucis decet opera lucis facere, et opera tenebrarum abjicere, secundum illud Ephes. V, 8: *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino; ut filii lucis ambulate.* Ergo lex nova quædam exteriora opera debuit prohibere, et quædam præcipere.

CONCLUSIO. — Decuit in lege nova exteriores actus sacramentales institui ad gratiæ susceptionem, et exteriores actus virtutum præcipi, et vitiorum prohiberi; ut gratia justificati, Christo interius in nobis operanti cooperemur, ad promerendam vitam æternam.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. CVI, art. 1 et 2), principalitas legis novæ est gratia Spiritus sancti, quæ manifestatur in fide per dilectionem operante. Hanc autem gratiam consequuntur homines per Dei Filium hominem factum, cujus humanitatem Deus replevit gratia, et exinde est ad nos derivata. Unde dicitur Jo. I, vers. 14: *Verbum caro factum est;* et postea subditur: *Plenum gratiæ et veritatis;* et infra: *De plenitudine ejus nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia;* unde subditur quod *gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Et ideo convenit ut per aliqua exteriora sensibilia gratia a Verbo incarnato profluens in nos deducatur, et ex gratia interiori, per quam caro spiritui subditur, exteriora quædam opera sensibilia producantur. Sic igitur exteriora opera dupliciter ad gratiam pertinere possunt. Uno modo sicut inducentia aliqualiter ad gratiam; et talia sunt opera sacramentorum, quæ in nova lege sunt instituta, sicut Baptismus, Eucharistia et alia hujusmodi. Alia vero sunt opera exteriora, quæ ex instinctu gratiæ producuntur; et in his est quædam differentia attendenda. Quædam enim habent necessariam convenientiam vel contrarietatem ad interiorem gratiam, quæ in fide per dilectionem operante consistit; et hujusmodi exteriora opera sunt præcepta vel prohibita in lege nova, sicut præcepta est confessio fidei, et prohibita negatio; dicitur enim Matth. X, 13: *Qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo; qui autem negaverit me coram hominibus, negabo et ego eum coram Patre meo.* Alia vero sunt opera quæ non habent necessariam contrarietatem vel convenientiam ad fidem per dilectionem operantem; et talia opera non sunt in nova lege præcepta vel prohibita ex prima legis institutione, sed relicta sunt a legislatore (scilicet Christo) unicuique, secundum quod aliquis alicujus curam gerere debet; et sic unicuique liberum est circa talia determinare quid sibi expediat facere vel vitare, et cuicumque præsidenti circa talia ordinare suis subditis [1], quid sit in talibus faciendum vel vitandum. Unde etiam quantum ad hoc dicitur lex Evangelii *lex libertatis;* nam lex vetus multa determinabat, et pauca relinquebat hominum libertati determinanda.

Ad *primum* ergo dicendum, quod regnum Dei in interioribus actibus consistit principaliter; sed ex consequenti etiam ad regnum Dei pertinent omnia illa sine quibus interiores actus esse non possunt; sicut si regnum Dei est

(1) Hinc leges Ecclesiæ quæ pro locorum, temporum ac personarum varietate variæ esse debent.

interior justitia, et pax, et gaudium spirituale, necesse est quod omnes exteriores actus qui repugnant justitiæ, aut paci, aut gaudio spirituali, repugnent etiam regno Dei; et ideo sunt in Evangelio regni prohibendi: illa vero quæ indifferenter se habent respectu horum, puta comedere hos vel illos cibos, in his non est regnum Dei. Unde Apostolus præmittit: *Non est regnum Dei esca et potus.*

Ad *secundum* dicendum, quod secundum Philosophum [1], " liber est qui sui causa est. „ Ille ergo libere aliquid agit qui ex seipso agit. Quod autem homo agit ex habitu suæ naturæ convenienti, ex seipso agit; quia " habitus inclinat in modum naturæ. „ Si vero habitus esset naturæ repugnans, homo non ageret secundum quod est ipse, sed secundum aliquam corruptionem sibi supervenientem. Quia igitur gratia Spiritus sancti est sicut interior habitus nobis infusus, inclinans nos ad recte operandum, facit nos libere operari ea quæ conveniunt gratiæ, et vitare ea quæ gratiæ repugnant. Sic igitur lex nova dicitur lex libertatis dupliciter. Uno modo, quia non arctat nos ad facienda vel vitanda aliqua, nisi quæ de se sunt vel necessaria, vel repugnantia saluti, quæ cadunt sub præcepto vel prohibitione legis. Secundo quia hujusmodi præcepta vel prohibitiones facit nos libere implere, inquantum ex interiori instinctu gratiæ ea implemus. Et propter hæc duo lex nova dicitur *lex perfectæ libertatis* [2].

Ad *tertium* dicendum, quod lex nova prohibendo animum ab inordinatis motibus, oportet etiam quod cohibeat manum ab inordinatis actibus, qui sunt effectus interiorum motuum.

ART. II. — UTRUM LEX NOVA SUFFICIENTER EXTERIORES ACTUS ORDINAVERIT.

De his etiam infra, art. 4, et quol. IV, art. 13.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova insufficienter exteriores actus ordinaverit. Ad legem enim novam præcipue pertinere videtur fides per dilectionem operans, secundum illud Galat. v, 6: *In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per dilectionem operatur.* Sed lex nova explicavit quædam credenda, quæ non erant in veteri lege explicita, sicut de fide Trinitatis. Ergo etiam debuit superaddere aliqua exteriora opera moralia, quæ non erant in veteri lege determinata.

2. Præterea, in veteri lege non solum sunt instituta sacramenta, sed etiam aliqua sacra, ut supra dictum est (qu. CI, art. 4, et qu. CII, art. 4). Sed in nova lege, etsi sint instituta aliqua sacramenta, nulla tamen sacra instituta a Deo videntur; puta quæ pertineant vel ad sanctificationem alicujus templi, vel vasorum, vel etiam ad aliquam solemnitatem celebrandam. Ergo lex nova insufficienter exteriora opera ordinavit.

3. Præterea, in veteri lege sicut erant quædam observantiæ pertinentes ad Dei ministros: ita etiam erant quædam observantiæ pertinentes ad populum, ut supra dictum est (qu. CI, art. 4, et CII, art. 5 et 6), cum de cæremonialibus veteris legis ageretur. Sed in nova lege videntur aliquæ observantiæ esse datæ ministris Dei, ut patet Matth. x, 9: *Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecunias in zonis vestris,* et cætera quæ ibi sequuntur, et quæ dicuntur Luc. IX et X. Ergo etiam debuerunt aliquæ observantiæ institui in nova lege ad populum fidelem pertinentes.

4. Præterea, in veteri lege præter moralia et cæremonialia fuerunt quædam judicialia præcepta. Sed in lege nova non traduntur aliqua judicialia præcepta. Ergo lex nova insufficienter exteriora opera ordinavit.

Sed *contra* est quod Dominus dicit [3]: *Omnis qui audit verba mea hæc, et facit ea, assimilabitur viro sapienti qui ædificavit domum suam supra petram.* Sed sapiens ædificator nihil omittit eorum quæ sunt necessaria ad ædificium. Ergo in verbis Christi sufficienter sunt omnia posita quæ pertinent ad salutem humanam.

CONCLUSIO. — Lex nova, exteriores actus sacramentales et morales, qui de se ad rationem virtutis pertinent, præcipiendo vel prohibendo, sufficienter determinavit; cæterorum vero actuum exteriorum, quosdam singulorum hominum, quosdam ecclesiæ præsulum reliquit arbitrio.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), lex nova in exterioribus illa solum præcipere debuit vel prohibere, per quæ in gratiam in-

(1) Metaph. lib. I, cap. 2, circa med. (2) Jacobi I, 25. (3) Matth VII, 24.

troducimur, vel quæ pertinent ad rectum gratiæ usum ex necessitate. Et quia gratiam ex nobis consequi non possumus, sed per Christum solum, ideo sacramenta, per quæ gratiam consequimur, ipse Dominus instituit per seipsum, scilicet Baptismum, Eucharistiam, Ordinem ministrorum novæ legis, instituendo apostolos, et septuaginta duos discipulos, et Pœnitentiam, et Matrimonium indivisibile; Confirmationem etiam promisit [1] per Spiritus sancti missionem; ex ejus etiam institutione apostoli leguntur oleo infirmos ungendo sanasse, ut habetur Marc. VI, quæ sunt novæ legis sacramenta. Rectus autem gratiæ usus est per opera charitatis; quæ quidem, secundum quod sunt de necessitate virtutis, pertinent ad præcepta moralia, quæ etiam in veteri lege tradebantur. Unde quantum ad hoc lex nova super veterem addere non debuit circa exteriora agenda. Determinatio autem prædictorum operum in ordine ad cultum Dei pertinet ad præcepta cæremonialia legis; in ordine vero ad proximum, ad judicialia, ut supra dictum est (qu. XCIX, art. 4); et ideo quia istæ determinationes non sunt secundum se de necessitate interioris gratiæ, in qua lex consistit, idcirco non cadunt sub præcepto novæ legis, sed relinquuntur humano arbitrio; quædam quidem quantum ad subditos, quæ scilicet pertinent sigillatim ad unumquemque; quædam vero ad prælatos temporales vel spirituales, quæ scilicet pertinent ad utilitatem communem. Sic igitur lex nova nulla alia exteriora opera determinare debuit præcipiendo vel prohibendo, nisi sacramenta et moralia præcepta, quæ de se pertinent ad rationem virtutis, puta non esse occidendum, non esse furandum, et alia hujusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ea quæ sunt fidei, sunt supra rationem humanam; unde in ea non possumus pervenire nisi per gratiam; et ideo, abundantiori gratia superveniente, oportuit plura credenda explicari. Sed ad opera virtutum dirigimur per rationem naturalem, quæ est regula quædam operationis humanæ, ut supra dictum est (q. XIX, art. 3, et quæst. LXIII, art. 2); et ideo in his non oportuit aliqua præcepta dari ultra moralia legis præcepta, quæ sunt de dictamine rationis.

Ad *secundum* dicendum, quod in sacramentis novæ legis datur gratia, quæ non est nisi a Christo; et ideo oportuit quod ab ipso institutionem haberent; sed in sacris non datur aliqua gratia, puta in consecratione templi vel altaris, vel aliorum hujusmodi, aut etiam in ipsa celebritate solemnitatum. Et ideo, quia talia secundum seipsa non pertinent ad necessitatem interioris gratiæ, Dominus fidelibus instituenda reliquit pro suo arbitrio.

Ad *tertium* dicendum, quod illa præcepta Dominus dedit apostolis, non tanquam cæremoniales observantias, sed tanquam moralia instituta: et possunt intelligi dupliciter. Uno modo, secundum Augustinum [2], ut non sint præcepta, sed concessiones. Concessit enim eis ut possent pergere ad prædicationis officium sine pera et baculo, et aliis hujusmodi, tanquam habentes potestatem necessaria vitæ accipiendi ab illis quibus prædicabant; unde subdit: *Dignus est enim operarius cibo suo.* Non autem peccat, sed supererogat, qui sua portat, ex quibus vivat in prædicationis officio, non accipiens sumptum ab his quibus Evangelium prædicat, sicut Paulus fecit. Alio modo possunt intelligi, secundum aliorum sanctorum expositionem, ut sint quædam statuta temporalia apostolis data pro illo tempore quo mittebantur ad prædicandum in Judæam ante Christi passionem. Indigebant enim discipuli, quasi adhuc parvuli sub Christi cura existentes, accipere aliqua specialia instituta a Christo, sicut quilibet subditi a suis prælatis, præcipue qui erant paulatim exercitandi, ut temporalium sollicitudinem abdicarent; per quod reddebantur idonei ad hoc quod Evangelium per universum orbem prædicarent. Nec est mirum si adhuc durante statu veteris legis, et nondum perfectam libertatem Spiritus consecutis, quosdam determinatos modos vi-

(1) Quod non ita accipiendum est, quasi Christus tantummodo promiserit instituere sacramentum Confirmationis et revera illud non instituerit per seipsum; quia hic B. Thomas non loquitur de promissione institutionis, sed de promissione effectus, ut patet ex his adjunctis: *Per Spiritus sancti missionem* (Conf. part. III, quæst. LXIV, art. 2).

(2) De consensu Evangelistarum, lib. II, c. 30, ante med.

vendi instituit· quæ quidem statuta imminente passione removit, tanquam discipulis jam per ea sufficienter exercitatis: unde [1] dixit: *Quando misi vos sine sacculo, et pera, et calceamentis, numquid defuit aliquid vobis? At illi dixerunt: Nihil. Dixit ergo eis: Sed nunc qui habet sacculum, tollat similiter et peram;* jam enim imminebat tempus perfectæ libertatis, ut totaliter suo dimitterentur arbitrio in his quæ secundum se non pertinent ad necessitatem virtutis.

Ad *quartum* dicendum, quod judicialia etiam secundum se considerata non sunt de necessitate virtutis quantum ad talem determinationem, sed solum quantum ad communem rationem justitiæ; et ideo judicialia præcepta reliquit Dominus disponenda his qui curam aliorum erant habituri vel spiritualem, vel temporalem. Sed circa judicialia præcepta veteris legis quædam explanavit, propter malum intellectum Pharisæorum, ut infra dicetur (art. seq. ad 2).

ART. III. — UTRUM LEX NOVA HOMINEM CIRCA INTERIORES ACTUS SUFFICIENTER ORDINAVERIT.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod circa interiores actus lex nova insufficienter hominem ordinaverit. Sunt enim decem præcepta decalogi ordinantia hominem ad Deum et proximum. Sed Dominus solum circa tria illorum aliquid adimplevit [2], scilicet circa prohibitionem homicidii, et circa prohibitionem adulterii, et circa prohibitionem perjurii. Ergo videtur quod insufficienter hominem ordinaverit, adimpletionem aliorum præceptorum prætermittens.

2. Præterea, Dominus nihil ordinavit in Evangelio de judicialibus præceptis, nisi circa repudium uxoris, et circa pœnam talionis, et circa persecutionem inimicorum. Sed multa sunt alia judicialia præcepta veteris legis, ut supra dictum est (quæst. CIV, art. 4, et qu. CV). Ergo quantum ad hoc insufficienter vitam hominum ordinavit.

3. Præterea, in veteri lege præter præcepta moralia et judicialia, erant quædam cæremonialia, circa quæ Dominus nihil ordinavit. Ergo videtur insufficienter ordinasse.

4. Præterea, ad interiorem bonam mentis dispositionem pertinet ut nullum bonum opus homo faciat propter quemcumque temporalem finem. Sed multa sunt alia temporalia bona quam favor humanus; multa etiam sunt alia bona opera quam jejunium, eleemosyna et oratio. Ergo inconveniens fuit quod Dominus docuit solum circa hæc tria opera gloriam favoris humani vitari, et nihil aliud terrenorum bonorum.

5. Præterea, naturaliter homini inditum est ut sollicitetur circa ea quæ sunt sibi necessaria ad vivendum, in qua etiam sollicitudine alia animalia cum homine conveniunt; unde dicitur Proverb. VI, 6: *Vade ad formicam, o piger, et considera vias* [3] *ejus; quæ cum non habeat præceptorem vel ducem, parat in æstate cibum sibi, et congregat in messe quod comedat.* Sed omne præceptum quod datur contra inclinationem naturæ, est iniquum, utpote contra legem naturalem existens. Ergo inconvenienter videtur Dominus prohibuisse sollicitudinem victus et vestitus.

6. Præterea, nullus actus virtutis est prohibendus. Sed judicium est actus justitiæ, secundum illud Psalmi XCIII, 15: *Quousque justitia convertatur in judicium.* Ergo inconvenienter videtur Dominus judicium prohibuisse; et ita videtur lex nova insufficienter hominem ordinasse circa interiores actus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [4]: " Considerandum est quia cum dixit: *Qui audit verba mea hæc* [5], satis significat sermonem istum Domini omnibus præceptis quibus christiana vita formatur, esse perfectum. "

CONCLUSIO. — Cum, B. Augustino teste, vel unicus sermo quem Dominus in monte proposuit, totam christianæ vitæ informationem contineat, perfecteque interiores hominis motus ordinet, novam legem sufficienter hominem circa actus interiores ordinare dicendum est.

Respondeo dicendum quod, sicut ex inducta auctoritate Augustini apparet, sermo quem Dominus in monte propo-

(1) Luc. XXII, 35.
(2) Ita edit. Rom. et Patav. 1698, cum codicibus. Garcia legendum monet, *explicavit*, et infra *explicationem*, ut ex eo habet edit. Patav. 1712. Nicolai, *explicavit*, et mox *adimplectionem*.
(3) Al., *viam*.
(4) De serm. Domini in monte, lib. I, cap. 1, circa princ.
(5) Ita melioris notæ Mss. et exempla. Al., *verba mea, hoc satis*, etc.

suit totam informationem christianæ vitæ continet, in quo perfecte interiores motus hominis ordinantur. Nam post declaratum beatitudinis finem, commendata apostolica dignitate, per quos erat doctrina evangelica promulganda, ordinat interiores hominis motus primo quidem quantum ad seipsum, et deinde quantum ad proximum. Quantum autem ad seipsum dupliciter, secundum duos interiores hominis motus circa agenda, qui sunt voluntas de agendis, et intentio de fine. Unde primo ordinat hominis voluntatem secundum diversa legis præcepta, ut scilicet abstineat aliquis non solum ab exterioribus operibus quæ sunt secundum se mala, sed etiam ab interioribus [1], et ab occasionibus malorum [2]. Deinde ordinat intentionem hominis, dicens quod in bonis quæ agimus, neque quæramus humanam gloriam [3], neque mundanas divitias [4], quod est thesaurizare in terra. Consequenter autem ordinat interiorem hominis motum quoad proximum, ut scilicet eum non temerarie aut injuste judicemus, aut præsumptuose; neque tamen sic simus apud proximum remissi, ut eis sacra committamus, si sint indigni. Ultimo autem docet modum adimplendi evangelicam doctrinam, scilicet implorando divinum auxilium [5], et conatum opponendo [6] ad ingrediendum per angustam portam perfectæ virtutis, et cautelam adhibendo, ne a seductoribus corrumpamur [7]; et quod observatio mandatorum ejus est necessaria ad virtutem; non autem sufficit sola confessio fidei [8], vel miraculorum operatio [9], vel solus auditus [10].

Ad *primum* ergo dicendum, quod Dominus circa illa legis præcepta adimpletionem [11] apposuit in quibus Scribæ et Pharisæi non rectum intellectum habebant; et hoc contingebat præcipue circa tria præcepta decalogi; nam circa prohibitionem adulterii et homicidii æstimabant solum exteriorem actum prohiberi, non autem interiorem appetitum; quod magis credebant circa homicidium et adulterium quam circa furtum vel falsum testimonium, quia motus iræ in homicidium tendens, et concupiscentiæ motus tendens in adulterium, videntur aliqualiter nobis a natura inesse, non autem appetitus furandi, vel falsum testimonium dicendi. Circa perjurium vero habebant falsum intellectum, credentes perjurium quidem esse peccatum, juramentum autem per se esse appetendum et frequentandum, quia videtur ad Dei reverentiam pertinere; et ideo Dominus ostendit juramentum non esse appetendum tanquam bonum, sed melius esse absque juramento loqui, nisi necessitas cogat.

Ad *secundum* dicendum, quod circa judicialia præcepta dupliciter Scribæ et Pharisæi errabant. Primo quidem, quia quædam quæ in lege Moysi erant tradita tanquam permissiones [12], æstimabant esse per se justa; scilicet repudium uxoris, et usuras accipere ab extraneis; et ideo Dominus prohibuit uxoris repudium [13], et usurarum acceptionem [14], dicens: *Date mutuum, nihil inde sperantes.* Alio modo errabant credentes, quædam quæ lex vetus instituerat facienda propter justitiam, esse exequenda ex appetitu vindictæ, vel ex cupiditate temporalium rerum, vel ex odio inimicorum; et hoc in tribus præceptis. Appetitum enim vindictæ credebant esse licitum propter præceptum datum de pœna talionis; quod quidem fuit datum, ut justitia servaretur, non ut homo vindictam quæreret. Et ideo Dominus ad hoc removendum, docet animum hominis sic debere esse præparatum, ut si necesse sit, etiam paratus sit plura sustinere. Motum autem cupiditatis æstimabant esse licitum propter præcepta judicialia, in quibus mandabatur restitutio rei ablatæ fieri etiam cum aliqua additione, ut supra dictum est (qu. cv, art. 2 ad 9); et hoc quidem lex mandavit propter justitiam observandam, non ut daret cupiditati locum. Et ideo Dominus docet ut ex cupiditate non repetamus nostra, sed simus parati, si necesse fuerit, etiam ampliora dare. Motum vero odii credebant esse licitum propter præcepta legis data de hostium interfectione; quod quidem lex statuit propter justitiam implendam, ut

(1) Matth. v, 22, 29.
(2) Ibid. 29, 30, 34 et allquot sequent.
(3) Matth. vi, 1-19. (4) Ibid. 19 et seq.
(5) Ibid. 7-12. (6) Ibid. 12-14.
(7) Ibid. 15-21. (8) Ibid. 21.
(9) Matth. vi, 22 et 23 (10) Ibid. 24. 27.
(11) Al., *explicationem*. Vide notata in 1 arg.
(12) Ita Mss. et editi passim. Al., *promissiones*.
(13) Matth v. (14) Luc. vi, 35.

supra dictum est (quæst. cv, art. 3 ad 4), non propter odia exsaturanda. Et ideo Dominus docet ut ad inimicos dilectionem habeamus, et parati simus, si necesse fuerit, etiam benefacere. Hæc enim præcepta secundum præparationem animi sunt accipienda, ut Augustinus exponit [1].

Ad *tertium* dicendum, quod præcepta moralia omnino in nova lege remanere debebant, quia secundum se pertinent ad rationem virtutis; præcepta autem judicialia non remanebant ex necessitate secundum modum quem lex determinavit, sed relinquebatur arbitrio hominum, utrum sic vel aliter esset determinandum; et ideo convenienter Dominus circa hæc duo genera præceptorum nos ordinavit. Præceptorum autem cæremonialium observatio totaliter per rei impletionem tollebatur; et ideo circa hujusmodi præcepta in illa communi doctrina nihil ordinatur. Ostendit tamen alibi quod totus corporalis cultus, qui erat determinatus in lege, erat in spiritualem commutandus; ut patet Jo. IV, vers. 23, ubi dixit: *Veniet hora quando neque in monte hoc, neque in Jerosolymis adorabitis Patrem; sed veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate.*

Ad *quartum* dicendum, quod omnes res mundanæ ad tria reducuntur, scilicet ad honores, divitias et delicias, secundum illud I. Joan. II, 16: *Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est,* quod pertinet ad delicias carnis, *et concupiscentia oculorum,* quod pertinet ad divitias, *et superbia vitæ,* quod pertinet ad ambitum gloriæ et honoris. Superfluas autem carnis delicias lex non promisit, sed magis prohibuit. Repromisit autem celsitudinem honoris et abundantiam divitiarum; dicitur enim Deut. XXVIII, 1: *Si audieris vocem Domini Dei tui, faciet te excelsiorem cunctis gentibus,* quantum ad primum; et post pauca subdit: *Abundare facict te omnibus bonis,* quantum ad secundum. Quæ quidem promissa sic prave intelligebant Judæi, ut propter ea esset Deo serviendum sicut propter finem. Et ideo Dominus hoc removit, ostendens primo quod opera virtutum non sunt facienda propter humanam gloriam. Et ponit tria opera, ad quæ omnia alia reducuntur; nam omnia quæ aliquis facit ad refrenandum seipsum in suis concupiscentiis, reducuntur ad jejunium; quæcumque vero fiunt propter dilectionem proximi, reducuntur ad eleemosynam; quæcumque vero propter cultum Dei fiunt, reducuntur ad orationem. Ponit autem hæc tria specialiter, quasi præcipua, et per quæ homines maxime solent gloriam venari. Secundo docuit quod non debemus finem constituere in divitiis, cum dixit [2]: *Nolite thezaurizare vobis thesauros in terra.*

Ad *quintum* dicendum, quod Dominus sollicitudinem necessariam non prohibuit, sed sollicitudinem inordinatam. Est autem quadruplex inordinatio sollicitudinis vitanda circa temporalia. Primo quidem, ut in eis finem non constituamus, neque Deo serviamus propter necessaria victus et vestitus; unde dicitur: *Nolite thezaurizare vobis,* etc. Secundo ut non sic sollicitemur de temporalibus cum desperatione divini auxilii; unde Dominus dicit [3]: *Scit Pater vester quod his omnibus indigetis.* Tertio ne sit sollicitudo præsumptuosa, ut scilicet homo confidat se necessaria vitæ per suam sollicitudinem posse procurare absque divino auxilio; quod Dominus removet per hoc quod homo non potest aliquid adjicere ad staturam suam. Quarto per hoc quod homo sollicitudinis tempus præoccupat; quia scilicet de hoc sollicitus est nunc, quod non pertinet ad curam præsentis temporis, sed ad curam futuri; unde dicit [4]: *Nolite solliciti esse in crastinum.*

Ad *sextum* dicendum, quod Dominus non prohibet judicium justitiæ, sine quo non possent sancta subtrahi ab indignis; sed prohibet judicium inordinatum, ut dictum est (in corp. art.).

ART. IV. — UTRUM CONVENIENTER IN LEGE NOVA CONSILIA QUÆDAM DETERMINATA SINT PROPOSITA [5].

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 130, et quol. V, art. 19 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter in lege nova con-

(1) De serm. Domini in monte, lib. I, cap. 19 et seq.
(2) Matth. VI, 19. (3) Ibid. 32. (4) Ibid. 34.
(5) Jovinianus et Vigilantius circa virginitatem et paupertatem consilia evangelica negarunt.

Alii in medio ævo qui nolebant ullos ad consiliorum observantiam admittendos, nisi prius in mandatorum observantia essent exercitati, contra quos B. Thomas scripsit opusculum cui titulus est: *Contra retrahentes a religione.*

silia quædam determinata sint proposita. Consilia enim dantur de rebus expedientibus ad finem, ut supra dictum est (quæst. XIV, art. 2) cum de consilio ageretur. Sed non eadem omnibus expediunt. Ergo non sunt aliqua consilia determinata omnibus proponenda.

2. Præterea, consilia dantur de meliori bono. Sed non sunt determinati gradus melioris boni. Ergo non debent aliqua determinata consilia dari.

3. Præterea, consilia pertinent ad perfectionem vitæ. Sed obedientia pertinet ad perfectionem vitæ. Ergo inconvenienter de ea consilium non datur in Evangelio.

4. Præterea, multa ad perfectionem vitæ pertinentia inter præcepta ponuntur, sicut hoc quod dicitur: *Diligite inimicos vestros;* et præcepta etiam quæ dedit Dominus apostolis [1]. Ergo inconvenienter traduntur consilia in nova lege; tum quia non omnia ponuntur, tum etiam quia a præceptis non distinguuntur.

Sed *contra*, consilia sapientis amici magnam afferunt utilitatem, secundum illud Prov. XXVII, 9: *Unguento et variis odoribus delectatur cor, et bonis amici consiliis anima dulcoratur.* Sed Christus maxime est sapiens et amicus. Ergo ejus consilia maximam utilitatem continent, et convenientia sunt.

CONCLUSIO. — Cum lex nova, lex libertatis sit, et consilium in libera optione ejus cui datur, relictum sit, convenienter in nova lege consilia, quibus melius et expeditius homines beatitudinem consequerentur, proposita sunt.

Respondeo dicendum quod hæc est differentia inter consilium et præceptum, quod præceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur ejus cui datur; et ideo convenienter in lege nova, quæ est lex libertatis, supra præcepta sunt addita consilia; non autem in veteri lege, quæ erat lex servitutis. Oportet igitur quod præcepta novæ legis intelligantur esse data de his quæ sunt necessaria ad consequendum finem æternæ beatitudinis, in quem lex nova immediate introducit; consilia vero oportet esse de illis per quæ melius et expeditius potest homo consequi finem prædictum. Est autem homo constitutus inter res mundi hujus et spiritualia bona, in quibus æterna beatitudo consistit, ita quod quanto plus inhæret uni eorum, tanto plus recedit ab altero, et e converso. Qui ergo totaliter inhæret rebus hujus mundi, ut in eis finem constituat, habens eas quasi rationes et regulas suorum operum, totaliter excidit a spiritualibus bonis: et ideo hujusmodi inordinatio tollitur per præcepta. Sed quod homo totaliter ea quæ sunt mundi abjiciat, non est necessarium ad perveniendum in finem prædictum; quia potest homo utens rebus hujus mundi, dummodo in eis finem non constituat, ad beatitudinem æternam pervenire; sed expeditius perveniet totaliter bona hujus mundi abdicando, et ideo de hoc dantur consilia Evangelii. Bona autem hujus mundi, quæ pertinent ad usum humanæ vitæ, in tribus consistunt; scilicet in divitiis exteriorum bonorum, quæ pertinent *ad concupiscentiam oculorum*, et in deliciis carnis, quæ pertinent *ad concupiscentiam carnis*, et in honoribus, quæ pertinent *ad superbiam vitæ*, sicut patet I. Joan. II. Hæc autem tria totaliter derelinquere, secundum quod possibile est, pertinet ad consilia evangelica. In quibus etiam tribus fundatur omnis religio [2], quæ statum perfectionis profitetur: nam divitiæ abdicantur per paupertatem, deliciæ carnis per perpetuam castitatem, superbia vitæ per obedientiæ servitutem. Hæc autem simpliciter observata pertinent ad consilia simpliciter proposita; sed observatio uniuscujusque eorum in aliquo speciali casu pertinet ad consilium secundum quid, scilicet in casu illo: puta cum homo dat aliquam eleemosynam pauperi quando dare non tenetur, consilium sequitur quantum ad factum illud; similiter etiam quando aliquo tempore determinato a delectationibus carnis abstinet, ut orationibus vacet, consilium sequitur pro tempore illo; similiter etiam quando aliquis non sequitur voluntatem suam in aliquo facto, quod licite posset facere, consilium sequitur in illo casu; puta si bene faciat inimicis suis, quando non tenetur, vel si offensam remittat, cujus juste posset exigere vindictam. Et sic

(1) Matth. x.

(2) Joannes Wicleff docuit eos qui religionem profitentur, reddi ineptiores et inhabiliores ad observantiam mandatorum Dei: quod dogma, licet in concil. Constant. sess. VIII jam fuerit condemnatum, nihilominus a Luthero et aliis sæculi XVI hæreticis fuit renovatum.

etiam omnia consilia particularia ad illa tria generalia et perfecta reducuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod prædicta consilia, quantum est de se, sunt omnibus expedientia; sed ex indispositione aliquorum contingit quod alicui expedientia non sunt, quia eorum affectus ad hæc non inclinatur. Et ideo Dominus consilia evangelica proponens, semper facit mentionem de idoneitate hominum ad observantiam consiliorum. Dans enim consilium perpetuæ paupertatis [1], præmittit: *Si vis perfectus esse;* et postea subdit: *Vade, et vende omnia quæ habes.* Similiter dans consilium perpetuæ castitatis, cum dixit [2]: *Sunt eunuchi qui castraverunt seipsos propter regnum cœlorum*, statim subdit: *Qui potest capere, capiat.* Et similiter Apostolus [3], præmisso consilio virginitatis, dicit: *Porro hoc ad utilitatem vestram dico, non ut laqueum vobis injiciam.*

Ad *secundum* dicendum, quod meliora bona particulariter in singulis sunt indeterminata; sed illa quæ sunt simpliciter et absolute meliora bona in universali, sunt determinata; ad quæ etiam omnia illa particularia reducuntur, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod etiam consilium obedientiæ Dominus intelligitur dedisse in hoc quod dixit: *Et sequatur me;* quem sequimur non solum imitando opera, sed etiam obediendo mandatis ipsius, secundum illud Joan. x, 27: *Oves meæ vocem meam audiunt, et sequuntur me.*

Ad *quartum* dicendum, quod ea quæ de vera dilectione inimicorum et similibus Dominus dicit [4], si referantur ad præparationem animi, sunt de necessitate salutis; ut scilicet homo sit paratus benefacere inimicis, et alia hujusmodi facere, cum necessitas hoc requirat; et ideo inter præcepta ponuntur. Sed ut aliquis inimicis hoc exhibeat prompte in actu, ubi specialis necessitas non occurrit, pertinet ad consilia particularia, ut dictum est (in corp. art.). Illa autem quæ ponuntur Matth. x, et Luc. IX et X, fuerunt quædam præcepta disciplinæ pro tempore illo, vel concessiones quædam, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst. ad 3), et ideo non inducuntur tanquam consilia.

(1) Matth. XIX, 21. (2) Ibid. 12.
(3) I. Cor VII, 35. (4) Matth. VI et Luc. VI.
(5) In hoc articulo B. Thomas refellit pelagianos qui docebant revelationem exteriorem sufficere ad credendum, et semipelagianos qui nobismetipsis saltem initium fidei attribuebant.
(6) Soliloq. lib. I, cap. 6, in princ.

QUÆSTIO CIX.

DE EXTERIORI PRINCIPIO HUMANORUM ACTUUM, SCILICET DE GRATIA DEI, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de exteriori principio humanorum actuum, scilicet de Deo, prout ab ipso per gratiam adjuvamur ad recte agendum: et primo considerandum est de gratia Dei; secundo de causis ejus; tertio de ejus effectibus. Prima autem consideratio erit tripartita; nam primo considerabitur de necessitate gratiæ; secundo de ipsa gratia quantum ad ejus essentiam; tertio de ejus divisione. — Circa primum quæruntur decem: 1. Utrum absque gratia possit homo aliquod verum cognoscere. — 2. Utrum absque gratia Dei possit homo aliquod bonum facere, vel velle. — 3. Utrum homo absque gratia possit Deum diligere super omnia. — 4. Utrum absque gratia possit per sua naturalia præcepta legis observare. — 5. Utrum absque gratia possit mereri vitam æternam. — 6. Utrum homo possit se ad gratiam præparare sine gratia. — 7. Utrum absque gratia possit resurgere a peccato. — 8. Utrum absque gratia possit homo vitare peccatum. — 9. Utrum homo gratiam consecutus possit absque alio divino auxilio bonum facere, et vitare peccatum. — 10. Utrum possit perseverare in bono per seipsum.

ART. I. — UTRUM HOMO SINE GRATIA ALIQUOD VERUM COGNOSCERE POSSIT [5].

De his etiam infra, art. 2 ad 3, et Sent. II, dist. 28, art. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo sine gratia nullum verum cognoscere possit. Quia super illud I. Corinth. XII, 3: *Nemo potest dicere: Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto,* dicit Glossa Ambrosii: " Omne verum a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est. „ Sed Spiritus sanctus habitat in nobis per gratiam. Ergo veritatem cognoscere non possumus sine gratia.

2. Præterea, Augustinus dicit [6], quod " disciplinarum certissima talia sunt, qualia illa quæ a sole illustrantur, ut videri possint; Deus autem ipse est qui illustrat; ratio autem ita est in mentibus, ut in oculis est aspectus; mentis autem oculi sunt sensus animæ. „ Sed sensus corporis, quantumcumque sit purus, non potest aliquod visibile videre sine solis illustratione. Ergo humana mens, quantumcumque sit perfecta, non potest ratiocinando veritatem cognoscere absque illustratione divina, quæ ad auxilium gratiæ pertinet.

3. Præterea, humana mens non potest veritatem intelligere nisi cogitando, ut patet per Augustinum [1]. Sed Apostolus dicit [2]: *Non sufficientes sumus aliquid cogitare a nobis quasi ex nobis.* Ergo homo non potest cognoscere veritatem per seipsum sine auxilio gratiæ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [3]: " Non approbo quod in oratione dixi: Deus, qui nonnisi mundos verum scire voluisti; responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera. „ Sed per gratiam homo mundus efficitur, secundum illud Psalmi L, 12: *Cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis.* Ergo sine gratia potest homo per seipsum veritatem cognoscere.

CONCLUSIO. — Cum homo naturaliter sit rationalis et intellectualis naturæ, eum quoque naturales veritates absque supernaturali dono gratiæ cognoscere posse constat.

Respondeo dicendum quod cognoscere veritatem est usus quidam vel actus intellectualis luminis; quia, secundum Apostolum [4], *Omne quod manifestatur, lumen est.* Usus autem quilibet quemdam motum importat, large accipiendo motum, secundum quod intelligere et velle motus quidam esse dicuntur, ut patet per Philosophum [5]. Videmus autem in corporalibus quod ad motum non solum requiritur ipsa forma, quæ est principium motus vel actionis, sed etiam requiritur motio primi moventis. Primum autem movens in ordine corporalium est corpus cæleste. Unde quantumcumque ignis habeat calorem perfectum, non alteraret nisi per motionem corporis cælestis. Manifestum est autem quod sicut motus omnes corporales reducuntur in motum cælestis corporis sicut in primum movens corporale: ita omnes motus tam corporales quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus. Et ideo quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi movcatur a Deo; quæ quidem motio est secundum suæ providentiæ rationem, non secundum necessitatem naturæ, sicut motio corporis cælestis. Non solum autem a Deo est omnis motio sicut a primo movente, sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut a primo actu. Sic igitur actio intellectus et cujuscumque entis creati dependet a Deo quantum ad duo: uno modo inquantum ab ipso habet perfectionem, sive formam, per quam agit; alio modo inquantum ab ipso movetur ad agendum [6]. Unaquæque autem forma indita rebus creatis a Deo habet efficaciam respectu alicujus actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem; ultra autem non potest nisi per aliquam formam superadditam; sicut aqua non potest calefacere, nisi calefacta ab igne. Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quædam intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiora [7] vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei vel prophetiæ, quod dicitur *lumen gratiæ,* inquantum est naturæ superadditum. Sic igitur dicendum est quod ad cognitionem cujuscumque veri homo indiget auxilio divino, ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus nova illustratione superaddita naturali illustrationi; sed in quibusdam [8] quæ excedunt naturalem cognitionem; et tamen quandoque Deus miraculose per suam gratiam aliquos instruit de his quæ per naturalem rationem cognosci possunt, sicut et quandoque miraculose facit quædam quæ natura facere potest.

Ad *primum* ergo dicendum, quod " omne verum, a quocumque dicatur, est a Spiritu sancto, „ sicut ab infundente naturale lumen, et movente ad intelligendum et loquendum veritatem, non autem sicut ab inhabitante per gratiam gratum facientem, vel sicut largiente aliquod habituale donum naturæ super-

(1) De Trin. lib. XIV, cap. 7. (2) II. Cor. III, 5. (3) Retract. lib. I, cap. 4, ante med. (4) Ephes. V, 13. (5) De anima, lib. III, text. 28. (6) Hinc creatura non tantum movetur a Deo, quatenus ei dedit et conservat virtutem motricem, verum etiam inquantum movetur ab ipso ad agendum.

(7) Altiora intelligibilia, scilicet veritates supernaturales.

(8) Etiam naturalibus, sunt enim hujusmodi virtutes quæ naturaliter cognosci non possunt, eo quod sint supra humanos sensus et quasi in ipsis rerum naturis lateant, ut v. gr. stellarum numerus, virtus et proprietas.

additum. Sed hoc solum est in quibusdam veris cognoscendis et loquendis, et maxime in illis [1] quæ pertinent ad fidem, de quibus Apostolus loquebatur.

Ad *secundum* dicendum quod sol corporalis illustrat exterius; sed sol intelligibilis, qui est Deus, illustrat interius; unde ipsum lumen naturale animæ inditum est illustratio Dei, qua illustramur ab ipso ad cognoscendum ea quæ pertinent ad naturalem cognitionem [2]; et ad hoc non requiritur alia illustratio, sed solum ad illa quæ naturalem cognitionem excedunt.

Ad *tertium* dicendum, quod semper indigemus divino auxilio ad cogitandum quodcumque, inquantum ipsum movet intellectum ad agendum; actu enim intelligere aliquid est cogitare, ut patet per Augustinum [3].

ART. II. — UTRUM HOMO POSSIT VELLE ET FACERE BONUM ABSQUE GRATIA.

De his etiam infra, art. 6 corp., et Sent. II, dist. 28, art. 1, et dist. 39, in Expos. litt, et IV, dist. 17, quæst. I, art. 2, quæst. II ad 1 et 3, et De ver. quæst. XXIV, art. 1 ad 2, 6 et 9, et art. 14, per tot., et quæst. XXVI, art. 6 ad 2, et quol. I, art. 7, et quol. V, art. 2, et I. Cor. XII.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit velle et facere bonum absque gratia. Illud enim est in hominis potestate, cujus ipse est dominus. Sed homo est dominus suorum actuum, et maxime ejus quod est velle, ut supra dictum est (quæst. I, art. 1, et qu. XIII, art. 6). Ergo homo potest velle et facere bonum per seipsum absque auxilio gratiæ.

2. Præterea, unumquodque potest magis in id quod est sibi secundum naturam, quam in id quod est sibi præter naturam. Sed peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit [4]; opus autem virtutis est homini secundum naturam, ut supra dictum est (quæst. LXXI, art. 1). Cum igitur homo per seipsum possit peccare, videtur quod multo magis per seipsum possit bonum velle et facere.

3. Præterea, " bonum intellectus est verum, „ ut Philosophus dicit [5]. Sed intellectus potest cognoscere verum per seipsum, sicut et quælibet alia res potest suam naturalem operationem per se facere. Ergo multo magis homo potest per seipsum facere et velle bonum.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [6]: *Non est volentis,* scilicet velle, *neque currentis,* scilicet currere, *sed miserentis Dei.* Et Augustinus dicit [7], quod " sine gratia nullum prorsus sive cogitando, sive volendo et amando, sive agendo, faciunt homines bonum. „

CONCLUSIO. — Indiguit homo in statu naturæ integræ gratuito quodam auxilio, ut bonum non naturale, sed supernaturale vellet et operaretur; et in statu naturæ lapsæ, quanquam particulare aliquod bonum velle et operari posset, necessaria tamen ei divina gratia fuit, ut ejus natura sanarctur, et bonum meritorium operaretur, et vellet.

Respondeo dicendum quod natura hominis potest dupliciter considerari: uno modo in sui integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum; alio modo, secundum quod est corrupta in nobis post peccatum primi parentis. Secundum autem utrumque statum natura humana indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcumque bonum [8], sicut primo movente [9], ut dictum est (art. præc.). Sed in statu naturæ integræ, quantum ad sufficientiam operativæ virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suæ naturæ proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitæ; non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusæ. Sed in statu naturæ corruptæ etiam deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum hujusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corru-

(1) Scilicet in supernaturalibus.
(2) In statu naturæ lapsæ homo non potet sine speciali gratia omnes virtutes practicas et speculativas cognoscere, nisi peculiariter adjuvetur. Hinc philosophi gentiles, quantumcumque docti, non habuerunt scientiam absque diversorum errorum admixtione.
(3) De Trinit. lib. XIV, loc. cit. in arg.
(4) Orth. fid. lib. II, cap. 30.
(5) Ethic. lib. VI, cap. 2. (6) Rom. IX, 16.
(7) Lib. De corieptione et gratia, c. 2, in princ.
(8) Sive naturale, sive supernaturale.
(9) Circa illud dissentiunt etiam thomistæ. Quidam docent sine speciali gratiæ auxilio nullum omnino bonum fieri posse: ita Capreolus, quem sequitur Contenson. Alii dicunt cum solo concursu generali sine speciali auxilio posse fieri aliquod bonum opus morale; ita Cajetanus, Conradus, Medina, Godoy, quos sequitur Gonet. Hunc concursum dicit Billuart generalem simul et specialem; generalis est si in se spectetur, particularis vero in individuo

pta, ut scilicet toto bono naturæ privetur; potest quidem etiam in statu naturæ corruptæ per virtutem suæ naturæ aliquod bonum particulare agere [1], sicut ædificare domos, plantare vineas, et alia hujusmodi; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat; sicut homo infirmus potest per seipsum aliquem motum habere, non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinæ. Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturæ indiget homo in statu naturæ integræ quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale; sed in statu naturæ corruptæ quantum ad duo, scilicet ut sanetur, et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium [2]. Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino, ut ab ipso moveatur ad bene agendum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod homo est dominus suorum actuum, et volendi, et non volendi, propter deliberationem rationis, quæ potest flecti ad unam partem vel ad aliam. Sed quod deliberet vel non deliberet, etsi hujusmodi etiam [3] sit dominus, oportet quod hoc sit per deliberationem præcedentem; et cum hoc non procedat in infinitum, oportet quod finaliter deveniatur ad hoc quod liberum arbitrium hominis movcatur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam, scilicet a Deo, ut etiam Philosophus probat in cap. de bona Fortuna [4]. Unde mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus quin indigeat moveri a Deo; et multo magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum, per quod impeditur a bono per corruptionem naturæ.

Ad *secundum* dicendum, quod peccare nihil aliud est quam deficere a bono quod convenit alicui secundum suam naturam. Unaquæque autem res creata sicut esse non habet nisi ab alio, et in se considerata nihil est; ita indiget conservari in bono suæ naturæ convenienti ab alio: potest enim per seipsam deficere a bono, sicut et per seipsam potest deficere in non esse, nisi divinitus conservaretur.

Ad *tertium* dicendum, quod etiam verum non potest homo cognoscere sine auxilio divino, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), et tamen magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni, quam quantum ad cognitionem veri.

ART. III. — UTRUM HOMO POSSIT DILIGERE DEUM SUPER OMNIA EX SOLIS NATURALIBUS SINE GRATIA [5].

De his etiam part. I, quæst. LX, art. 1, et Sent. II, dist 3, quæst. II, et 3, dist. 29, art. 3, et De verit. quæst. II, art. 2 ad 16, et quæst. IV, art. 1 ad 9, et quol. 1, art. 8.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo non possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia. Diligere enim Deum super omnia est proprius et principalis charitatis actus. Sed charitatem homo non potest habere per seipsum, quia *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis,* ut dicitur Rom. v, 5. Ergo homo ex solis naturalibus non potest Deum diligere super omnia.

2. Præterea, nulla natura potest supra seipsam. Sed diligere aliquid plus quam se, est tendere in aliquid supra seipsum. Ergo nulla natura creata potest Deum diligere supra seipsam sine auxilio gratiæ.

3. Præterea, Deo, cum sit summum bonum, debetur summus amor, qui est ut super omnia diligatur. Sed ad summum amorem Deo impendendum, qui ei a nobis debetur, homo non sufficit sine gratia; alioquin frustra adderetur gratia. Ergo homo non potest sine gratia ex solis naturalibus diligere Deum super omnia.

Sed *contra*, primus homo in solis naturalibus constitutus fuit, ut a quibusdam ponitur; in quo statu manifestum est quod aliqualiter Deum dilexit. Sed non dilexit Deum æqualiter sibi, vel

(1) Hinc contra Lutherum et Calvinum definivit concilium Tridentinum (sess. VI, can 9): « Si quis dixerit opera omnia quæ ante justificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vera esse peccata... . anathema sit » (Conf. can. 8, et sess. XIV, cap. 4).

(2) Non melius describi potest verum discrimen quod existit inter statum naturæ integræ et naturæ lapsæ.

(3) Ita edit. Rom et ambæ Patav. Textus Conradi et Cajetani, *etsi hujus etiam.* Nicolai cum codd. Alcan., Camer. et Paris., *si hujus etiam.*

(4) Scilicet Mor. Eudem., lib. VII, cap. 18.

(5) Hic quæstio est de amore Dei naturali, siquidem constat ad amorem Dei supernaturalem necessario requiri auxilium gratiæ supernaturalis

minus se; quia secundum hoc peccasset. Ergo dilexit Deum supra se. Ergo homo ex solis naturalibus Deum potest diligere plus quam se et super omnia.

CONCLUSIO. — Homo in statu naturæ integræ non indiguit divinæ gratiæ gratuito auxilio viribus naturalibus superaddito ad Deum super omnia naturaliter diligendum: quamquam Dei ad hoc moventis auxilio ei opus esset: at in statu naturæ corruptæ indiget ad hoc gratia ipsam naturam interius sanante.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est in I (quæst. LX, art. 5), in quo etiam circa naturalem dilectionem angelorum diversæ opiniones sunt positæ, homo in statu naturæ integræ poterat operari virtute suæ naturæ bonum quod est sibi connaturale, absque superadditione gratuiti doni, licet non absque auxilio Dei moventis. Diligere autem Deum super omnia, est quiddam connaturale homini, et etiam cuilibet creaturæ non solum rationali, sed irrationali, et etiam inanimatæ, secundum modum amoris qui unicuique creaturæ competere potest. Cujus ratio est, quia unicuique naturale est quod appetat et amet aliquid, secundum quod aptum natum est esse; sic enim agit unumquodque, prout aptum natum est esse [1], ut dicitur [2]. Manifestum est autem quod bonum partis est propter bonum totius; unde naturali appetitu vel amore unaquæque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus. Unde et Dionysius dicit [3], quod " Deus convertit omnia ad amorem sui ipsius. „ Unde homo in statu naturæ integræ dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum; et ita Deum diligebat plus quam seipsum et super omnia. Sed in statu naturæ corruptæ homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quæ propter corruptionem naturæ sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum est quod homo in statu naturæ integræ non indigebat dono gratiæ superadditæ naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis; sed in statu naturæ corruptæ indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiæ naturam sanantis [4].

Ad *primum* ergo dicendum, quod charitas diligit Deum super omnia eminentius quam natura. Natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni [5]; charitas autem, secundum quod est objectum beatitudinis, et secundum quod homo habet quamdam societatem spiritualem cum Deo. Addit etiam charitas super naturalem dilectionem Dei promptitudinem quamdam et delectationem, sicut habitus quilibet virtutis addit super actum bonum qui fit ex sola naturali ratione hominis virtutis habitum non habentis.

Ad *secundum* dicendum, quod cum dicitur quod nulla natura potest supra seipsam, non est intelligendum quod non possit ferri in aliquod objectum quod est supra se; manifestum est enim quod intellectus noster naturali cognitione potest aliqua cognoscere quæ sunt supra seipsum, ut patet in naturali cognitione Dei. Sed illud intelligendum est, quod natura non potest ferri in actum excedentem proportionem suæ virtutis. Talis autem actus non est diligere Deum super omnia; hoc enim est naturale cuilibet naturæ creatæ, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod amor dicitur summus non solum quantum ad gradum dilectionis, sed etiam quantum

(1) Ita edit. Rom. et Patav. an. 1698, mutato tantum *enim* in *igitur*. Nicolai et edit. Patav. an. 1712: *Sic enim agitur unumquodque*, etc. Cod. Tarrac.: *Sic igitur agitur unumquodque prout aptum natum est agi*. Conradus: *Sic enim agitur unumquodque prout aptum natum est*. Antiqua translatio Aristotelis: *Sic igitur unumquodque, prout natum est*, etc. In cod. Alcan. deleto quod prius scriptum erat, habetur: *Appetat, vel amet aliquid secundum quod aptum natum est esse, ut dicitur in 2 Physic.*, aliis optimo omissis.

(2) Phys. lib. II, text. 78.

(3) Lib. De div. nom. cap. 4, lect. 11.

(4) Sunt tamen quidam theologi qui existimant hominem lapsum posse viribus naturalibus sine gratia reparante Deum diligere super omnia. Ita Scotus, Gabriel et præsertim Molina; sed D. Thomæ sententia verior et communior esse videtur.

(5) Baius et Jansenius negarunt hanc distinctionem amoris Dei naturalis et supernaturalis. *Distinctio illa duplicis amoris*, ait Baius, *naturalis videlicet quo Deus amatur ut auctor naturæ*, et *gratuiti quo Deus amatur et glorificatur, vana est et commentitia*. Quod damnatum est a Pio V, Gregorio XIII et Urbano VIII.

ad rationem diligendi, et dilectionis modum; et secundum hoc summus gradus dilectionis est quo charitas diligit Deum ut beatificantem, sicut dictum est (in corp. art.).

ART. IV. — UTRUM HOMO SINE GRATIA PER SUA NATURALIA LEGIS PRÆCEPTA IMPLERE POSSIT.

De his etiam infra. art. 5 ad 1 et 2, et Sent. II, dist. 28, quæst. 1, art. 3, et dist. 41, in Expos. litt. ad 5, et De ver., qu. XXIV, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo sine gratia per sua naturalia possit præcepta legis implere. Dicit enim Apostolus [1], quod *gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt.* Sed illud quod naturaliter homo facit, per seipsum potest facere absque gratia. Ergo homo potest legis præcepta facere absque gratia.

2. Præterea, Hieronymus [2] dicit in Expositione catholicæ fidei [3], illos esse maledicendos qui " Deum præcepisse homini aliquid impossibile dicunt. „ Sed impossibile est homini quod per seipsum implere non potest. Ergo homo potest implere omnia præcepta legis per seipsum.

3. Præterea, inter omnia præcepta legis maximum est illud: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, ut patet Matth. XXII. Sed hoc mandatum potest homo implere ex solis naturalibus, diligendo Deum super omnia, ut supra dictum est (art. præc.). Ergo omnia mandata legis potest homo implere sine gratia.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [4], " hoc pertinere ad hæresim Pelagianorum, ut credant, sine gratia hominem posse facere omnia divina mandata. „

CONCLUSIO. — Potuit homo in statu naturæ integræ omnia mandata legis servare, quantum ad ipsam operum substantiam, non autem in statu naturæ corruptæ; sed quantum ad modum agendi, ut scilicet ea ex charitate operari posset, indiguit homo in utroque statu divina gratia.

Respondeo dicendum quod implere mandata legis contingit dupliciter: uno modo quantum ad substantiam operum, prout scilicet homo operatur justa, et fortia, et alia virtutis opera; et hoc modo homo in statu naturæ integræ potuit omnia mandata legis implere; alioquin homo non potuisset in statu illo non peccare; cum nihil aliud sit peccare quam transgredi divina mandata; sed in statu naturæ corruptæ non potest homo implere omnia mandata divina sine gratia sanante. Alio modo possunt impleri mandata legis non solum quantum ad substantiam operis, sed etiam quantum ad modum agendi [5], ut scilicet ex charitate fiant; et sic neque in statu naturæ integræ, neque in statu naturæ corruptæ potest homo implere absque gratia legis mandata. Unde Augustinus [6], cum dixisset quod sine gratia nullum prorsus bonum homines faciunt, subdit: " Non solum ut monstrante ipsa quid faciendum sit, sciant, verum etiam ut præstante ipsa, faciant cum dilectione quod sciunt. „ Indigent insuper in utroque statu auxilio Dei moventis ad mandata implenda, ut dictum est (art. 3 hujus quæst.).

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit [7], " non moveat quod naturaliter dixit eos quæ legis sunt, facere; hoc enim agit spiritus gratiæ, ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis. „

Ad *secundum* dicendum, quod illud quod possumus cum auxilio divino, non est nobis omnino impossibile, secundum illud Philosophi [8]: " Quæ per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus. „ Unde Hieronymus [9] ibidem confitetur, " sic nostrum liberum esse arbitrium, ut dicamus nos semper indigere Dei auxilio. „

Ad *tertium* dicendum, quod præceptum de dilectione Dei non potest homo implere ex puris naturalibus, secundum quod ex charitate impletur, ut ex supra dictis patet (art. 3 hujus quæst.).

(1) Rom. II, 14.
(2) Pelagius.
(3) Epist. ad Damasc., inter ascitit., sub fin.
(4) Lib. De hæresib., hæresi 88.
(5) Hæc distinctio cum auctore admittenda et non est commentitia et explodenda, ut ait Baius. Quod constat ex illius propositione 58 damnata a SS. pontificibus.
(6) Lib. De correptione et gratia, cap. 2, circa princ.
(7) Lib. De spiritu et littera, cap. 27, in princ.
(8) Ethic. lib. III, cap. 3, circa med.
(9) Pelagius.

ART. V. — UTRUM HOMO POSSIT MERERI VITAM ÆTERNAM SINE GRATIA [1].

De his etiam infra, quæst. CXIV, art. 2, et part. I, quæst. LXII, art. 4 corp., et Sent. I, dist 14, quæst. II, art. 2, et quæst. III, et II, dist. 24, quæst. I, art. 4, et dist. 26, art. 6, et dist. 29, art. 1, et Cont. gent. lib. III, cap. 147 et 150, et quol. I, art. 7 corp.

Ad quintum sic procedítur. 1. Videtur quod homo possit mereri vitam æternam sine gratia. Dicit enim Dominus [2]: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata;* ex quo videtur quod ingredi in vitam æternam sit constitutum in hominis voluntate. Sed id quod in nostra voluntate constitutum est, per nos ipsos possumus. Ergo videtur quod homo per seipsum possit vitam æternam mereri.

2. Præterea, vita æterna est merces vel præmium quod hominibus redditur a Deo, secundum illud Matth. v, 12: *Merces vestra multa est in cœlis.* Sed merces vel præmium redditur a Deo homini secundum opera ejus, secundum illud Psalmi LXI, 12: *Tu reddes unicuique secundum opera ejus.* Cum igitur homo sit dominus suorum operum, videtur quod in ejus potestate constitutum sit ad vitam æternam pervenire.

3. Præterea, vita æterna est ultimus finis vitæ humanæ. Sed quælibet res naturalis per sua naturalia potest consequi finem suum. Ergo multo magis homo, qui est altioris naturæ, per sua naturalia potest pervenire ad vitam æternam absque aliqua gratia.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [3]: *Gratia Dei vita æterna;* quod ideo dicitur, sicut Glossa [4] ibidem dicit, " Ut intelligeremus Deum ad vitam æternam pro sua miseratione nos perducere. „

CONCLUSIO. — Cum vita æterna sit finis ultimus hominis, naturalem ejus virtutem excedens, non potest per sua naturalia ipsam sine divinæ gratiæ auxilio consequi vel mereri.

Respondeo dicendum quod actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos. Nullus autem actus excedit proportionem principii activi; et ideo videmus in rebus naturalibus, quod nulla res potest perficere effectum per suam operationem, qui excedat virtutem activam; sed solum potest producere per operationem suam effectum suæ virtuti proportionatum. Vita autem æterna est finis excedens proportionem naturæ humanæ, ut ex supra dictis patet (quæst. v, art. 5); et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitæ æternæ; sed ad hoc exigitur altior virtus, quæ est virtus gratiæ. Et ideo sine gratia homo non potest mereri vitam æternam [5]; potest tamen facere opera perducentia ad bonum aliquod homini connaturale, sicut laborare in agro, bibere, manducare, et habere amicum, et alia hujusmodi, ut Augustinus [6] dicit in 3 Resp. contra Pelagianos [7].

Ad *primum* ergo dicendum, quod homo sua voluntate facit opera meritoria vitæ æternæ; sed, sicut Augustinus in eodem libro [8] dicit, ad hoc exigitur quod voluntas hominis præparetur a Deo per gratiam.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Glossa [9], super illud Rom. VI: *Gratia Dei, vita æterna,* dicit: " Certum est vitam æternam bonis operibus reddi; sed ipsa opera quibus redditur, ad Dei gratiam pertinent; „ cum etiam supra dictum sit (art. præc.), quod ad implendum mandata legis secundum debitum modum, per quem eorum impletio est meritoria, requiritur gratia.

Ad *tertium* dicendum, quod objectio illa procedit de fine homini connaturali. Natura autem humana ex hoc ipso quod nobilior est, potest ad altiorem finem perduci, saltem auxilio gratiæ, ad quem inferiores naturæ nullo modo pertingere possunt; sicut homo est melius dispositus ad sanitatem qui aliquibus auxiliis medicinæ potest sanitatem consequi, quam ille qui nullo modo, ut Philosophus introducit [10].

(1) Hic non quæritur an sine gratia possit quis mereri vitam æternam de condigno, id enim quæstioni CXIV auctor reservat; sed generaliter et indefinite.
(2) Matth. XIX, 17. (3) Rom. VI, 23.
(4) Augustini, in lib. De grat. et lib. arb., c. 9, circa med.
(5) Quod de fide est et his verbis a conc. Trid. fuit definitum (sess. VI, can. 1): « Si quis dixerit hominem a suis operibus quæ vel per humanæ naturæ vires, vel per legis doctrinam fiunt, absque divina per Jesum Christum gratia posse justificari coram Deo; anathema sit. »
(6) Alius auctor.
(7) Hypognost., lib. III, cap. 4, parum a princ.
(8) Ibidem.
(9) Ord. Augustini, lib. De grat. et lib. arbit. cap. 8. (10) De cælo, lib. II, text. 64 et 65.

ART. VI. — UTRUM HOMO POSSIT SEIPSUM AD GRATIAM PRÆPARARE PER SEIPSUM ABSQUE EXTERIORI AUXILIO GRATIÆ [1].

De his etiam part. I, quæst. LXI, art. 2 ad 3, et Sent. II, dist. 5, quæst. II, art. 1, et dist. 28, quæst. I, art. 4, et De ver. quæst. XXIV, art 15, et quæst. I, art. 7, et Hebr. XII, lect. 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit seipsum ad gratiam præparare per seipsum absque exteriori auxilio gratiæ. Nihil enim imponitur homini quod sit ei impossibile, ut supra dictum est (art. 4 huj. quæst. ad 1). Sed Zach. I, 3 dicitur: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos.* Nihil autem est aliud se ad gratiam præparare quam ad Deum converti. Ergo videtur quod homo per seipsum possit se ad gratiam præparare absque auxilio gratiæ.

2. Præterea, homo se ad gratiam præparat, faciendo quod in se est; quia si homo facit quod in se est, Deus ei non denegat gratiam; dicitur enim Matth. VII, quod *Deus dat spiritum bonum petentibus se* [2]. Sed illud in nobis esse dicitur quod est in nostra potestate. Ergo videtur quod in nostra potestate sit constitutum, ut nos ad gratiam præparemus.

3. Præterea, si homo indiget gratia ad hoc quod præparet se ad gratiam, pari ratione indigebit gratia ad hoc quod præparet se ad illam gratiam; et sic procederetur in infinitum, quod est inconveniens. Ergo videtur standum in primo, ut scilicet homo sine gratia possit se ad gratiam præparare.

4. Præterea, Proverb. XVI, 1 dicitur quod *hominis est præparare animum.* Sed illud dicitur esse hominis quod per seipsum potest. Ergo videtur quod homo per seipsum se possit ad gratiam præparare.

Sed *contra* est quod dicitur Joan. VI, vers. 44: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum.* Si autem homo seipsum præparare posset, non oporteret quod ab alio traheretur. Ergo homo non potest se ad gratiam præparare absque auxilio gratiæ.

CONCLUSIO. — Non potest homo per seipsum præparari ad divinæ gratiæ lumen suscipiendum, sed gratuito Dei interius moventis bonumque propositum inspirantis, auxilio indiget: ad meritorie vero operandum, et digne Deo fruendum, indiget habituali gratiæ ipsius dono, quod hujus tanti operis principium est.

Respondeo dicendum quod duplex est præparatio voluntatis humanæ ad bonum: una quidem, qua præparatur ad bene operandum et ad Deo fruendum; et talis præparatio voluntatis non potest fieri sine habituali gratiæ dono, quod sit principium operis meritorii, ut dictum est (art. præc.). Alio modo potest intelligi præparatio voluntatis humanæ ad consequendum ipsum gratiæ habitualis donum. Ad hoc autem quod præparet se homo ad susceptionem hujus doni, non oportet præsupponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum; sed oportet præsupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam moventis, sive inspirantis bonum propositum [3]. His enim duobus modis indigemus auxilio divino, ut supra dictum est (art. 2 et 3 hujus quæst.). Quod autem ad hoc indigeamus auxilio Dei moventis, manifestum est. Necesse est enim, cum omne agens agat propter finem, quod omnis causa convertat suos effectus ad suum finem; et ideo, cum secundum ordinem agentium sive moventium sit ordo finium, necesse est quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis, ad finem autem proximum per motionem alicujus inferiorum moventium; sicut animus militis convertitur ad quærendum victoriam ex motione ducis exercitus, ad sequendum autem vexillum alicujus aciei ex motione tribuni. Sic igitur cum Deus sit primum movens simpliciter, ex ejus motione est quod omnia in ipsum convertantur secundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundum suum modum. Unde Dionysius [4] dicit quod " Deus convertit omnia ad seipsum. „ Sed homines justos convertit ad seipsum sicut ad specialem finem, quem intendunt, et cui cupiunt adhærere sicut

(1) Fide certum est quod nemo ex solis naturæ viribus sine auxilio gratiæ specialis potest se ad gratiam habitualem consequendam sic præparare, ut eam de condigno mereatur.

(2) Luc. XI, 13: *Quanto magis Pater vester de cælo dabit spiritum bonum petentibus se.* Matth. VII, vers. 11, pro *spiritum bonum*, legitur, *bona.*

(3) Hinc falsum est illud quod ex præcipuis Pelagii dogmatibus erat: *gratiam secundum merita nostra dari.* (4) Lib. de div. nom. c. 4, lect. 11.

bono proprio, secundum illud Ps. LXXII, vers. 27: *Mihi adhærere Deo bonum est;* et ideo quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi Deo ipsum convertente. Hoc autem est præparare se ad gratiam, quasi ad Deum converti; sicut ille qui habet oculum aversum a lumine solis, per hoc se præparat ad recipiendum lumen solis, quod oculos suos convertit versus solem. Unde patet quod homo non potest se præparare ad lumen gratiæ suscipiendum nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod conversio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium; et secundum hoc homini præcipitur quod se ad Deum convertat. Sed liberum arbitrium ad Deum converti non potest, nisi Deo ipsum ad se convertente, secundum illud Jerem. XXXI, 18: *Converte me, et convertar, quia tu Dominus Deus meus;* et Thren. ult. 21: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.*

Ad *secundum* dicendum, quod nihil homo potest facere, nisi a Deo moveatur, secundum illud Joan. XV, 5: *Sine me nihil potestis facere.* Et ideo cum dicitur homo facere quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis, secundum quod est motus a Deo.

Ad *tertium* dicendum, quod illa objectio procedit de gratia habituali, ad quam requiritur aliqua præparatio, quia omnis forma requirit susceptibile dispositum. Sed hoc quod homo moveatur a Deo, non præexigit aliquam aliam motionem, cum Deus sit primum movens: unde non oportet abire in infinitum.

Ad *quartum* dicendum, quod hominis est præparare animum, quia hoc facit per liberum arbitrium; sed tamen hoc non facit sine auxilio Dei moventis, et ad se attrahentis, ut dictum est (in corp. art.).

(1) Quod ita definivit concilium Tridentinum (sess. VI, can. 5): « Si quis dixerit sine præveniente Spiritus sancti inspiratione atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere aut pœnitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur; anathema sit. »

(2) De fide est hominem non posse a peccato resurgere sine auxilio gratiæ. Quod ita definivit concil. Arausican. (II, can. 14): « Nullus miser de quantacumque miseria liberatur, nisi qui Dei misericordia prævenitur. » Et (can. 19): « Cum natura humana sine Dei gratia salutem non possit custodire, quam accepit; quomodo sine Dei gratia poterit reparare quod perdidit? »

(3) Orth. fid. lib. II, cap. 30.

(4) Galat. II, 21.

ART. VII. — UTRUM HOMO POSSIT RESURGERE A PECCATO SINE AUXILIO GRATIÆ [2].

De his etiam infra, quæst. CXIII, art. 2, et 2 2, qu. CXXXVII, art 3 ad 5, et part. III, qu. XXXVI, art. 3 corp., et Sent. II, dist. 20, quæst. II, art. 3 ad 5, et dist. 28, art. 2 corp. et Cont. gent. lib. III, cap. 157, et IV, cap. 72 princ. et De ver. quæst. XXIV, art. 1 ad 10 et 12, et qu. XXVIII, art. 2.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiæ. Illud enim quod præexigitur ad gratiam, fit sine gratia. Sed resurgere a peccato præexigitur ad illuminationem gratiæ: dicitur enim Ephes. V, 14: *Exurge a mortuis, et illuminabit te Christus.* Ergo homo potest resurgere a peccato sine gratia.

2. Prætcrea, peccatum virtuti opponitur, sicut morbus sanitati, ut supra dictum est (quæst. LXXI, art. 1). Sed homo per virtutem naturæ potest resurgere de ægritudine ad sanitatem, sine auxilio exterioris medicinæ, propter hoc quod intus manet principium vitæ, a quo procedit operatio naturalis. Ergo videtur quod homo simili ratione possit reparari per seipsum, redeundo de statu peccati ad statum justitiæ absque auxilio exterioris gratiæ.

3. Præterea, quælibet res naturalis potest redire per seipsam ad actum convenientem suæ naturæ, sicut aqua calefacta per seipsam redit ad naturalem frigiditatem, et lapis sursum projectus per seipsum redit ad suum motum naturalem. Sed peccatum est quidam actus contra naturam, ut patet per Damascenum [3]. Ergo videtur quod homo possit per seipsum redire de peccato ad statum justitiæ.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [4]: *Si data est lex quæ potest justificare, ergo Christus gratis mortuus est,* id est, sine causa. Pari ergo ratione si homo habet naturam, per quam potest justificari, *Christus gratis*, id est sine causa, *mortuus est.* Sed hoc est inconveniens dicere. Ergo non potest per seipsum justificari, id est, redire de statu culpæ ad statum justitiæ.

CONCLUSIO. — Quum naturalis in homine ratio non sit sufficiens principium

sanitatis spiritualis, sed ipsa gratia, quæ tollitur per peccatum; fieri non potest ut per seipsum homo sine auxilio gratiæ a peccatis resurgat, hoc est, ad ea quæ peccando amisit, reparetur.

Respondeo dicendum quod homo nullo modo potest resurgere a peccato per seipsum sine auxilio gratiæ. Cum enim peccatum transiens actu, remaneat reatu, ut supra dictum est (quæst. LXXXVII, art. 6), non est idem resurgere a peccato quod cessare ab actu peccati; sed resurgere a peccato, est reparari hominem ad ea quæ peccando amisit. Incurrit autem homo triplex detrimentum peccando, ut ex supra dictis patet (art. 1, quæst. LXXXV, LXXXVI et LXXXVII), scilicet maculam, corruptionem naturalis boni, et reatum pœnæ. Maculam quidem incurrit, inquantum privatur decore gratiæ ex deformitate peccati. Bonum autem naturæ corrumpitur, inquantum natura hominis deordinatur, voluntate hominis Deo non subjecta; hoc enim ordine sublato, consequens est ut tota natura hominis peccantis inordinata remaneat. Reatus vero pœnæ est per quem homo peccando mortaliter meretur damnationem æternam. Manifestum est autem de singulis horum trium quod non possunt reparari nisi per Deum. Cum enim decor gratiæ proveniat ex illustratione divini luminis, non potest talis decor in anima reparari, nisi Deo denuo illustrante; unde requiritur habituale donum, quod est gratiæ lumen. Similiter ordo naturæ reparari non potest, ut scilicet voluntas hominis Deo subjiciatur, nisi Deo voluntatem hominis ad se trahente, sicut dictum est (art. præc.). Similiter etiam reatus pœnæ æternæ remitti non potest nisi a Deo, in quem est offensa commissa, et qui est hominum judex. Et ideo requiritur auxilium gratiæ ad hoc quod homo a peccato resurgat, et quantum ad habituale donum, et quantum ad interiorem Dei motionem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illud indicitur homini quod pertinet ad actum liberi arbitrii; qui requiritur in hoc quod homo a peccato resurgat. Et ideo cum dicitur: *Exurge, et illuminabit te Christus*, non est intelligendum quod tota exurrectio a peccato præcedat illuminationem gratiæ; sed quia cum homo per liberum arbitrium a Deo motum surgere conatur a peccato, recipit lumen gratiæ justificantis.

Ad *secundum* dicendum, quod naturalis ratio non est sufficiens principium hujus sanitatis, quæ est in homine per gratiam justificantem; sed hujus principium est gratia, quæ tollitur per peccatum. Et ideo non potest homo per seipsum reparari; sed indiget ut denuo ei lumen gratiæ infundatur, sicut si corpori mortuo resuscitando denuo infunderetur anima.

Ad *tertium* dicendum, quod quando natura est integra, per seipsam potest reparari ad id quod est sibi conveniens et proportionatum; sed ad id quod superexcedit suam proportionem, reparari non potest sine exteriori auxilio. Sic igitur humana natura defluens per actum peccati, quia non manet integra, sed corrumpitur, ut supra dictum est (quæst. LXXXV), non potest per seipsam reparari neque etiam ad bonum sibi connaturale, et multo minus ad bonum supernaturale justitiæ.

ART. VIII. — UTRUM HOMO SINE GRATIA POSSIT NON PECCARE.

De his etiam supra, quæst. LXIII, art. 2 ad 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 160, et De verit. quæst. XXII, art. 5 ad 7, et quæst. XXIV, art. 1 ad 10 et 12, et art. 12 per tot., et I. Cor. XII, et Hebr. X, lect. 1.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod homo sine gratia possit non peccare. " Nullus enim peccat in eo quod vitare non potest, „ ut Augustinus dicit [1]. Si ergo homo existens in peccato mortali non possit vitare peccatum, videtur quod peccando non peccet; quod est inconveniens.

2. Præterea, ad hoc corripitur homo ut non peccet. Si igitur homo in peccato mortali existens non potest non peccare, videtur quod frustra ei correptio adhibeatur; quod est inconveniens.

3. Præterea, Eccli. XV, 18 dicitur: *Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi.* Sed aliquis peccando non desinit esse homo. Ergo adhuc in ejus potestate est eligere bonum vel malum; et ita potest homo sine gratia vitare peccatum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [2]: " Quisquis negat nos orare debere, ne

(1) Lib. De duabus animabus, cap. 10 et 11, et De lib. arb. lib. III, cap. 18.
(2) Lib. De perfectione justitiæ, in fine.

intremus in tentationem (negat autem hoc qui contendit ad non peccandum gratiæ Dei adjutorium non esse homini necessarium, sed sola lege accepta humanam sufficere voluntatem), ab auribus omnium removendum, et ore omnium anathematizandum esse non dubito. „

CONCLUSIO. — Homo in statu innocentiæ (quia ejus natura perfecta erat) cum solo auxilio generali, omnia et singula peccata tam venialia quam mortalia vitare potuit. In statu autem naturæ corruptæ, mortalia et singula et omnia, venialia autem singula, sed non omnia vitare potest, si est natura per gratiam reparata; alias ne mortalia quidem omnia (præsertim tempore longo) vitare potest.

Respondeo dicendum quod de homine dupliciter loqui possumus; uno modo secundum statum naturæ integræ [1]; alio modo secundum statum naturæ corruptæ. Secundum statum quidem naturæ integræ etiam sine gratia habituali [2] poterat homo non peccare nec mortaliter nec venialiter; quia peccare nihil aliud est quam recedere ab eo quod est secundum naturam; quod vitare homo poterat in statu naturæ integræ; non tamen hoc poterat sine auxilio Dei [3] in bono conservantis, quo subtracto, etiam ipsa natura in nihilum decideret. In statu autem naturæ corruptæ indiget homo gratia habituali sanante naturam ad hoc quod omnino a peccato abstineat. Quæ quidem sanatio primo fit in præsenti vita secundum mentem, appetitu carnali nondum totaliter reparato. Unde Apostolus [4] in persona hominis reparati dicit: *Ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati.* In quo quidem statu potest homo abstinere ab omni peccato mortali, quod in ratione consistit, ut supra habitum est (q. LXXIV, art. 5); non autem potest homo abstinere ab omni peccato veniali propter corruptionem inferioris appetitus sensualitatis; cujus motus singulos quidem ratio reprimere potest, et ex hoc habent rationem peccati et voluntarii; non autem omnes, quia dum uni resistere nititur, fortassis alius insurgit; et etiam quia ratio non semper potest esse pervigil ad hujusmodi motus vitandos [5], ut supra dictum est (hic sup., et quæst. LXXIV, art. 10). Similiter etiam antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparetur per gratiam justificantem, potest singula peccata mortalia vitare, et secundum aliquod tempus; quia non est necesse quod continuo peccet in actu. Sed quod diu maneat absque peccato mortali, esse non potest. Unde et Gregorius dicit [6], quod " peccatum quod mox per pœnitentiam non deletur, suo pondere ad aliud trahit. „ Et hujus ratio est, quia sicut rationi subdi debet inferior appetitus; ita etiam ratio subdi debet Deo, et in ipso constituere finem suæ voluntatis. Per finem autem oportet quod regulentur omnes actus humani, sicut per rationis judicium regulari debent motus inferioris appetitus. Sicut ergo inferiori appetitu non totaliter subjecto rationi, non potest esse quin contingant inordinati motus in appetitu sensitivo; ita etiam ratione hominis non totaliter existente subjecta Deo, consequens est ut contingant multæ inordinationes in ipsis actibus rationis. Cum enim homo non habet eor suum firmatum in Deo, ut pro nullo bono consequendo vel malo vitando ab eo separari vellet, occurrunt multa propter quæ consequenda vel vitanda homo recedit a Deo, contemnendo præcepta ipsius; et ita peccat mortaliter, præcipue quia " in repentinis homo operatur secundum finem præconceptum, et secundum habitum præexistentem. „ ut Philosophus dicit [7]. Quamvis ex præmeditatione rationis homo possit aliquid agere præter ordinem finis præconcepti, et præter inclinationem habitus. Sed quia homo non potest semper esse in tali præmeditatione, non potest contingere ut diu permaneat quin ope-

(1) Per statum naturæ integræ intelligit sanctus Doctor statum in quo homo fuit ab initio conditus, ut ipsemet dixit (art. 2), præditus mirum justitia originali.

(2) Quorum verborum non sensus est quod hoc posset homo absque eo quod gratiam habitualem haberet, sed quod posset absque actu seu usu gratiæ habitualis.

(3) Hic Conradus observat S. Doctorem non dicere, sine gratuito Dei auxilio, distincto scilicet a conservatione integritatis et justitiæ originalis, sed generaliter *sine auxilio Dei*, ut ex adjunctis patet.

(4) Rom. VII, 25.

(5) Quod ita concilium Tridentinum definivit (sess. VI, can. 23): « Si quis hominem semel justificatum dixerit... posse in tota vita peccata omnia etiam venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de B. Virgine tenet Ecclesia; anathema sit. »

(6) Super Ezechiel. hom. II, a med., et Moral. lib. XXV, cap. 9, a princ.

(7) Ethic. lib. III, cap. 8, ad fin

retur secundum convenientiam [1] voluntatis deordinatæ a Deo, nisi cito per gratiam ad debitum ordinem repararetur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod homo potest vitare singulos actus peccati, non tamen omnes, nisi per gratiam, ut dictum est (in corp.). Et tamen, quia ex ejus defectu est quod homo se ad gratiam habendam non præparet, propter hoc a peccato non excusatur, quod sine gratia peccatum vitare non potest.

Ad *secundum* dicendum, quod " correptio utilis est, ut ex dolcre correptionis voluntas regenerationis oriatur; si tamen qui corripitur, filius est promissionis, ut strepitu correptionis forinsecus insonante aut flagellante, Deus in illo intrinsecus occulta inspiratione operetur et velle, „ ut Augustinus dicit [2]. Ideo ergo necessaria est correptio, quia voluntas hominis requiritur ad hoc quod a peccato abstineat; sed tamen correptio non est sufficiens sine Dei auxilio. Unde Eccle. VII, 14: *Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit.*

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Augustinus [3] dicit [4], verbum illud intelligitur de homine secundum statum naturæ integræ, quando nondum erat servus peccati; unde poterat peccare, et non peccare. Nunc etiam, quodcumque vult homo, datur ei; sed hoc quod bonum velit, habet ex auxilio gratiæ.

ART. IX. — UTRUM ILLE QUI JAM CONSECUTUS EST GRATIAM, PER SEIPSUM POSSIT OPERARI BONUM, ET VITARE PECCATUM ABSQUE AUXILIO GRATIÆ [5].

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui jam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum, et vitare peccatum absque alio auxilio gratiæ. Unumquodque enim aut frustra est, aut imperfectum, si non implet illud ad quod datur. Sed gratia ad hoc datur nobis ut possimus bonum facere et vitare peccatum. Si igitur per gratiam hoc homo non potest, videtur quod vel gratia sit frustra data, vel sit imperfecta.

2. Præterea, per gratiam ipse Spiritus sanctus in nobis habitat, secundum illud I. Corinth. III, 16: *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?* Sed Spiritus sanctus, cum sit omnipotens, sufficiens est ut nos inducat ad bene operandum, et ut nos a peccato custodiat. Ergo homo gratiam consecutus potest utrumque prædictorum absque alio auxilio gratiæ.

3. Præterea, si homo consecutus gratiam adhuc alio auxilio gratiæ indiget ad hoc quod recte vivat, et a peccato abstineat; pari ratione, etsi illud aliud auxilium gratiæ consecutus fuerit, adhuc alio auxilio gratiæ indigebit. Procedetur ergo in infinitum; quod est inconveniens. Ergo ille qui est in gratia, non indiget alio auxilio gratiæ ad hoc quod bene operetur et a peccato abstineat.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [6], quod " sicut oculus corporis plenissime sanus, nisi candore lucis adjutus, non potest cernere; sic et homo perfectissime etiam justificatus, nisi æterna luce justitiæ divinitus adjuvetur, recte non potest vivere. „ Sed justificatio fit per gratiam, secundum illud Rom. cap. III, 24: *Justificati gratis per gratiam ipsius.* Ergo etiam homo jam habens gratiam indiget alio auxilio gratiæ ad hoc quod recte vivat.

CONCLUSIO. — Cum nullum agens secundum agat nisi in virtute primi, sitque caro spiritui perpetuo rebellis; non potest homo licet jam gratiam consequutus, per seipsum operari bonum et vitare peccatum absque novo auxilio Dei ipsum moventis, dirigentis et protegentis, quamvis alia habitualis gratia ad hoc ei necessaria non sit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.), homo ad recte vivendum dupliciter auxilio Dei indiget: uno quidem modo quantum ad aliquod habituale donum [7], per quod natura humana corrupta sanetur, et etiam sanata elevetur ad operanda opera meritoria vitæ æternæ, quæ excedunt proportionem naturæ; alio modo indiget homo auxilio gratiæ, ut a Deo moveatur ad agendum. Quantum igitur ad primum auxilii modum, homo in gratia existens

(1) Ita Mss. et editi passim. Al., *consequentiam.*
(2) Lib. De correptione et gratia, cap. 6, parum a princ.
(3) Alius auctor.
(4) Hypognostic. lib. III, cap. 1 et 2.
(5) Sensus illius quæstionis est: an homo qui jam gratiam habitualem adeptus est, aliquo alio speciali gratiæ Dei auxilio indigeat, ut operetur bonum ordinis supernaturalis, et vitet peccatum utiliter ad salutem.
(6) Lib. De natura et gratia, cap. 26, circa fin.
(7) Auxilium istud vocatur *gratia habitualis.*

non indiget alio auxilio gratiæ, quasi aliquo alio habitu infuso. Indiget tamen auxilio gratiæ secundum alium modum [1], ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum, et hoc propter duo; primo quidem ratione generali, propter hoc quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus qu.), nulla res creata potest in quemcumque actum prodire, nisi virtute motionis divinæ. Secundo ratione speciali propter conditionem status humanæ naturæ; quæ quidem licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem, per quam *servit legi peccati,* ut dicitur Rom. VII, 25. Remanet etiam quædam ignorantiæ obscuritas in intellectu [2], secundum quam, ut etiam dicitur Rom. cap. VIII, 26, *quid oremus, sicut oportet, nescimus;* propter varios enim rerum eventus, et quia etiam nos ipsos non perfecte cognoscimus, non possumus ad plenum scire quid nobis expediat, secundum illud Sap. IX, 14: *Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ.* Et ideo necesse est nobis ut a Deo dirigamur et protegamur, qui omnia novit et omnia potest [3]. Et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam convenit dicere: *Et ne nos inducas in tentationem;* et: *Fiat voluntas tua, sicut in cœlo et in terra,* et cætera quæ in oratione Dominica continentur ad hoc pertinentia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod donum habitualis gratiæ non ad hoc datur nobis ut per ipsum non indigeamus ulterius divino auxilio; indiget enim quælibet creatura ut a Deo conservetur in bono quod ab eo accepit. Et ideo si post acceptam gratiam homo adhuc indiget divino auxilio, non potest concludi quod gratia sit in vanum data, vel quod sit imperfecta; quia etiam in statu gloriæ, quando gratia erit omnino perfecta, homo divino auxilio indigebit. Hic autem aliqualiter gratia imperfecta est, inquantum hominem non totaliter sanat, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod operatio Spiritus sancti, quæ nos movet et protegit, non circumscribitur per effectum habitualis doni, quod in nobis causat; sed præter hunc effectum nos movet et protegit simul cum Patre et Filio.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa concludit quod homo non indigeat alia habituali gratia.

ART. X. — UTRUM HOMO IN GRATIA CONSTITUTUS INDIGEAT AUXILIO GRATIÆ AD PERSEVERANDUM.

De his etiam infra, quæst. CXIV, art 2, et 2 2 quæst. CXXXVIII, art. 4, et Sent. II, dist. 29, in Expos. litt., ad 2, et Cont. gent. lib. III, cap 155, et De ver. quæst. XXIV, art. 13, per tot., et quæst. XXVII, art. 5 ad 3, et Psal. XXXI, et Joan. VII. lect 2.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod homo in gratia constitutus non indigeat auxilio gratiæ ad perseverandum. Perseverantia enim est aliquid minus virtute, sicut et continentia, ut patet per Philosophum [4]. Sed homo non indiget alio auxilio gratiæ ad habendum virtutes, ex quo est justificatus per gratiam. Ergo multo minus indiget auxilio gratiæ ad habendum perseverantiam.

2. Præterea, omnes virtutes simul infunduntur. Sed perseverantia ponitur quædam virtus. Ergo videtur quod simul cum gratia infusis aliis virtutibus perseverantia detur.

3. Præterea, sicut Apostolus dicit [5], plus restitutum est homini per donum Christi, quam amiserit per peccatum Adæ. Sed Adam id accepit unde posset perseverare. Ergo multo magis nobis restituitur per gratiam Christi ut perseverare possimus; et ita homo non indiget gratia ad perseverandum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [6]: " Cur perseverantia poscitur a Deo, si non datur a Deo? An et ista irrisoria petitio est, cum id ab eo petitur quod scitur non ipsum dare, sed ipso non dante esse in hominis potestate? „ Sed perseverantia petitur etiam ab illis qui sunt per gratiam sanctificati; quod intelligitur, cum dicimus: *Sanctificetur nomen tuum,* ut [7] Augustinus confirmat per verba Cypriani. Ergo homo etiam in gratia constitutus indiget ut ei perseverantia a Deo detur.

(1) Illud auxilium vulgo vocatur *gratia actualis.*

(2) Hinc requiritur ad singulos actus supernaturales perficiendos duplex gratia, scilicet gratia intellectus et gratia voluntatis.

(3) Quod his verbis definivit concilium Tridentinum (sess. VI, can. 2): « Si quis dixerit justificatum vel sine speciali Dei auxilio in accepta justitia perseverare posse, vel cum eo non posse; anathema sit. »

(4) Eth. lib. VII, implic., cap. 7 et 8.

(5) Rom. V.

(6) Lib. De persever. cap. 2, ante med.

(7) Ibid. et lib. De corrept. et grat. cap. 12.

CONCLUSIO. — Indiget homo in gratia constitutus, ad hoc ut usque ad finem vitæ suæ in bono perseveret, non quidem habituali divinæ gratiæ dono, sed speciali quodam divino auxilio, contra tentationum impulsus illum protegente.

Respondeo dicendum quod perseverantia tripliciter dicitur. Quandoque enim significat habitum mentis, per quem homo firmiter stat, ne removeatur ab eo quod est secundum virtutem, per tristitias irruentes; ut sic se habeat perseverantia ad tristitias, sicut continentia ad concupiscentias et delectationes, ut Philosophus dicit [1]. Alio modo potest dici perseverantia habitus quidam, secundum quem homo habet propositum perseverandi in bono usque in finem. Et utroque istorum modorum perseverantia simul cum gratia infunditur, sicut et continentia, et cæteræ virtutes. Alio modo dicitur perseverantia continuatio quædam boni usque ad finem vitæ [2]. Et ad talem perseverantiam habendam homo in gratia constitutus non quidem indiget aliqua alia habituali gratia, sed divino auxilio ipsum dirigente, et protegente contra tentationum impulsus, sicut ex præcedenti quæstione apparet (scilicet art. præc.). Et ideo postquam aliquis est justificatus per gratiam, necesse habet a Deo petere prædictum perseverantiæ donum [3], ut scilicet custodiatur a malo usque ad finem vitæ. Multis enim datur gratia quibus non datur perseverare in gratia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod objectio illa procedit de primo modo perseverantiæ, sicut et secunda objectio procedit de secundo.

Unde patet solutio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit [4], " homo in primo statu accepit donum, per quod perseverare posset, non autem accepit ut perseveraret; „ nunc autem per gratiam Christi multi accipiunt et donum gratiæ, quo perseverare possunt, et ulterius eis datur quod perseverent; et sic donum Christi est majus quam delictum Adæ. Et tamen facilius homo per gratiæ donum perseverare poterat in statu innocentiæ, in quo nulla erat rebellio carnis ad spiritum, quam nunc possimus, quando reparatio gratiæ Christi, etsi sit inchoata quantum ad mentem, nondum tamen est consummata quantum ad carnem; quod erit in patria, ubi homo non solum perseverare poterit, sed etiam peccare non poterit.

(1) Eth. lib. VII, cap. 7.

(2) De tali hoc perseverantiæ modo in hac quæstione agitur.

(3) Hinc Ecclesia in multis orationibus hoc donum a Deo postulat, fer. III post Dom. Pass., Sabbat. post Dom. II quadrag., fer. III post ann. Dom. (Cf. D. Thom. Cont. gent. lib. III, cap. 153).

(4) Lib. De natura et gratia, cap. 43, et lib. De corrept. et grat., cap. 12, parum a princ.

(5) Hujus quæstionis sensus est an gratia sit ens quoddam verum et reale, a Deo factum, in anima existens

QUÆSTIO CX.

DE GRATIA DEI QUANTUM AD EJUS ESSENTIAM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de gratia Dei quantum ad ejus essentiam; et circa hoc quæruntur quatuor: 1. Utrum gratia ponat aliquid in anima. — 2. Utrum gratia sit qualitas. — 3. Utrum gratia differat a virtute infusa. — 4. De subjecto gratiæ.

ART. I. — UTRUM GRATIA PONAT ALIQUID IN ANIMA [5].

De his etiam Sent. II, dist. 26, quæst. I, art. 1, et Cont. gent. lib. III, cap. 155, et De verit. quæst. XXVII, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non ponat aliquid in anima. Sicut enim homo dicitur habere gratiam Dei, ita etiam gratiam hominis; unde dicitur Genes. XXXIX, 21, quod *Dominus dedit Joseph gratiam in conspectu principis carceris.* Sed per hoc quod homo dicitur habere gratiam hominis, nihil ponitur in eo qui gratiam alterius habet, sed in eo cujus gratiam habet, ponitur acceptatio quædam. Ergo per hoc quod homo habere gratiam Dei dicitur, nihil ponitur in anima, sed solum significatur acceptatio divina.

2. Præterea, sicut anima vivificat corpus, ita Deus vivificat animam; unde dicitur Deut. XXX, 20: *Ipse est vita tua.* Sed anima vivificat corpus immediate. Ergo etiam nihil cadit medium inter Deum et animam. Non ergo gratia ponit aliquid creatum in anima.

3. Præterea, Rom. I, super illud: *Gratia vobis et pax*, dicit Glossa interl.: " Gratia, id est, remissio peccatorum. „ Sed remissio peccatorum non ponit in anima aliquid, sed solum in Deo non imputante peccatum, secundum illud Psal. XXXI, 2: *Beatus vir cui non imputavit*

Dominus peccatum. Ergo nec gratia ponit aliquid in anima.

Sed *contra*, lux ponit aliquid in illuminato. Sed gratia est quædam lux animæ; unde Augustinus dicit [1]: " Prævaricatorem legis digne lux deserit veritatis, qua desertus utique fit cæcus. " Ergo gratia ponit aliquid in anima.

CONCLUSIO. — Quum diligere sit velle alteri bonum, Deique voluntas rerum sit causa; certum est gratiam seu dilectionem Dei, semper aliquid (nempe id quod ei vult) in anima ejus quem diligit efficere.

Respondeo dicendum quod secundum communem modum loquendi tripliciter gratia accipi consuevit: uno modo pro dilectione alicujus, sicut consuevimus dicere quod iste miles habet gratiam regis, id est, rex habet eum gratum; secundo sumitur pro aliquo dono gratis dato, sicut consuevimus dicere: *Hanc gratiam facio tibi.* Tertio modo sumitur pro recompensatione beneficii gratis dati, secundum quod dicimur agere gratias beneficiorum. Quorum trium secundum dependet ex primo; ex amore enim quo aliquis habet alium gratum, procedit quod aliquid ei gratis impendat; ex secundo autem procedit tertium, quia ex beneficiis gratis exhibitis gratiarum actio consurgit. Quantum igitur ad duo ultima, manifestum est quod gratia aliquid ponit in eo qui gratiam accipit: primo quidem ipsum donum gratis datum; secundo hujus doni recognitionem [2]. Sed quantum ad primum est differentia attendenda circa gratiam Dei et gratiam hominis; quia enim bonum creaturæ provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei, qua vult creaturæ bonum, profluit aliquod bonum in creatura. Voluntas autem hominis movetur ex bono præexistente in rebus; et inde est quod dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed præsupponit ipsam vel in parte vel in toto. Patet igitur quod quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum quandoque [3], non tamen dilectioni æternæ coæternum [4]. Et secundum hujusmodi boni differentiam differens consideratur dilectio Dei ad creaturam; una quidem communis, secundum quam *diligit omnia quæ sunt*, ut dicitur Sap. 11, secundum quam esse naturale rebus creatis largitur; alia autem dilectio est specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturæ ad participationem divini boni; et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturæ bonum æternum, quod est ipse. Sic igitur per hoc quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens. Quandoque tamen gratia Dei dicitur ipsa æterna Dei dilectio, secundum quod dicitur etiam gratia prædestinationis, inquantum Deus gratuito et non ex meritis aliquos prædestinavit sive elegit. Dicitur enim Eph. 1, 5: *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum... in laudem gloriæ gratiæ suæ.*

Ad *primum* ergo dicendum quod etiam in hoc quod dicitur aliquis habere gratiam hominis, intelligitur in illo esse aliquid quod sit homini gratum, sicut et in hoc quod dicitur aliquis gratiam Dei habere; sed tamen differenter. Nam illud quod est homini gratum in alio homine, præsupponitur ejus dilectioni; causatur autem ex dilectione divina quod est in homine Deo gratum, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod Deus est vita animæ per modum causæ efficientis; sed anima est vita corporis per modum causæ formalis. Inter formam autem et materiam non cadit aliquod medium, quia forma per seipsam informat materiam vel subjectum; sed agens informat subjectum, non per suam substantiam, sed per formam quam causat in materia [5].

(1) Lib. De natura et gratia, cap. 22. in princ.

(2) Gratia in hoc duplici sensu accepta, ponit aliquid in anima, sive est aliquid reale a Deo causatum, in anima existens, et fide tenendum est quod in sacris litteris non dicamur justi vel Deo grati per solum Dei favorem et amorem extrinsecum, ut Calvinus et alii hæretici dogmatizaverunt.

(3) Ita cum codd. Tarrac. et Alcan., aliisque edit. Nicolai, et Patav. an. 1712, nisi quod codd. habent, *cuilibet Dei dilectioni.* Edit. Rom. et Pat. 1698, *quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum, quandoque tamen dilectioni æternæ coæternum.*

(4) Siquidem Deus ab æterno dilexit creaturas, quas erat producturus, neque tamen ullam earum fecit ab æterno.

(5) Hinc Deus non vivificat animam immediate, sed mediante forma quam gratuite inducit (Cf. 2 2, quæst. XXIII, art. 2 ad 2 et 3).

Ad *tertium* dicendum, quod Augustinus dicit [1]: " Ubi dixi gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei, non sic accipiendum est, ac si pax ipsa et reconciliatio non pertineant ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratiæ nomine remissionem significaverit peccatorum. „ Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiam pertinet, sed etiam multa alia Dei dona. Et ideo remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu divinitus in nobis causato, ut infra patebit (qu. CXIII, art. 2).

ART. II. — UTRUM GRATIA SIT QUALITAS ANIMÆ [2].

De his etiam Sent. II, dist. 26, quæst. I, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non sit qualitas animæ. Nulla enim qualitas agit in suum subjectum; quia actio qualitatis non est absque actione subjecti; et sic oporteret quod subjectum ageret in seipsum. Sed gratia agit in animam, justificando ipsam. Ergo gratia non est qualitas.

2. Præterea, substantia est nobilior qualitate. Sed gratia est nobilior quam natura animæ; multa enim possumus per gratiam, ad quæ natura non sufficit, ut supra dictum est (qu. CIX, art. 2 et 3). Ergo gratia non est qualitas.

3. Præterea, nulla qualitas remanet, postquam desinit esse in subjecto. Sed gratia remanet; non enim corrumpitur, quia sic in nihilum redigeretur, sicut ex nihilo creatur: unde et dicitur *nova creatura* [3]. Ergo gratia non est qualitas.

Sed *contra* est quod super illud Psal. CIII: *Ut exhilaret faciem in oleo,* dicit Glossa [4], quod " gratia est nitor animæ, sanctum concilians amorem. „ Sed nitor animæ est quædam qualitas, sicut et pulchritudo corporis. Ergo gratia est quædam qualitas.

CONCLUSIO. — Præter auxilium speciale, quo Deus hominem movet ad bene agendum, ponendus etiam est in anima justificatorum habitus gratiæ seu qualitas quædam supernaturalis; ut suaviter et prompte ab ipso ad æternum bonum consequendum moveantur.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est (art. præc.), in eo qui dicitur gratiam Dei habere, significatur esse quidam effectus gratuitæ Dei voluntatis. Dictum est autem supra (quæst. CIX, art. 1), quod dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adjuvatur; uno modo inquantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum; et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas [5], sed motus quidam animæ; " actus *enim* moventis in moto est motus, „ ut dicitur [6]. — Alio modo adjuvatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod aliquod habituale donum a Deo animæ infunditur; et hoc ideo, quia non est conveniens quod Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis, quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quæ sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad hujusmodi motus; et sic motus quibus a Deo moventur, fiunt creaturis connaturales et faciles, secundum illud Sap. VIII, 1: *Et disponit omnia suaviter.* Multo igitur magis, illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale æternum, infundit aliquas formas, seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum æternum consequendum; et sic donum gratiæ qualitas quædam est [7].

Ad *primum* ergo dicendum, quod gratia, secundum quod est qualitas, dicitur agere in animam, non per modum causæ efficientis, sed per modum causæ formalis, sicut albedo facit album, et justitia justum.

Ad *secundum* dicendum, quod omnis substantia vel est ipsa natura rei cujus

(1) Retract. lib. I, cap. 25.
(2) Postquam articulo superiori S. Doctor ostendit gratiam esse aliquid a Deo causatum in anima; nunc quærit quo rerum genere contineatur.
(3) Galat. ult. (4) Ord. Aug.
(5) Gratia actualis non est aliud nisi motio quam Deus tribuit voluntati in aliis animæ potentiis, ut de potentia exeant in actum supernaturalem.
(6) Phys lib. III, text. 18.
(7) Fide certum est agnoscendam esse aliquam gratiam habitualem, quæ sit forma in justorum animabus inhærens per modum habitus; sed non est de fide quod prædicta gratia habitualis sit verus habitus, quoniam Patres Tridentini in sua definitione a nomine *habitus aut qualitatis* abstinere voluerunt (Cf. conc. Trid., sess. VI, c. 16).

est substantia, vel est pars naturæ; secundum quem modum materia vel forma substantia dicitur. Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis; sed est forma accidentalis ipsius animæ. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem, ut de scientia patet. Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinæ bonitatis, quæ est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima, quam anima in seipsa subsistat; est tamen nobilior quam natura animæ inquantum est expressio vel participatio divinæ bonitatis. non autem quantum ad modum essendi.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dicit Boetius [1], " accidentis esse est inesse. „ Unde omne accidens non dicitur ens, quasi ipsum esse habeat, sed quia eo aliquid est; unde et magis dicitur entis quam ens, ut dicitur [2]. Et quia ejus est fieri vel corrumpi, cujus est esse; ideo proprie loquendo nullum accidens neque fit, neque corrumpitur; sed dicitur fieri vel corrumpi, secundum quod subjectum incipit vel desinit esse in actu secundum illud accidens. Et secundum hoc etiam gratia dicitur creari, ex eo quod homines secundum ipsam creantur, id est in novo esse constituuntur ex nihilo, id est, non ex meritis, secundum illud Ephes. II, 10: *Creati in Christo Jesu in operibus bonis.*

ART. III. — UTRUM GRATIA SIT IDEM QUOD VIRTUS [3].

De his etiam part. III, quæst. VII, art. 1 corp., et quæst LXII, art. 2 corp., et Sent. II, dist. 26, qu. II, art. 4 et 6, et Sent. IV, dist. 1, quæst. I, art. 4, quæst V, et De verit. quæst. XXVII, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod gratia sit idem quod virtus. Dicit enim Augustinus, quod " gratia operans est fides quæ per dilectionem operatur,„ ut habetur [4]. Sed fides quæ per dilectionem operatur, est virtus. Ergo gratia est virtus.

(1) In Isagog. Porphyr., cap. De accid.
(2) In Metaph. lib. VII, text 2.
(3) Quæstio est non de quacumque gratia, sed de habituali quæ in justificatione infunditur, et sensus est articuli : an gratia habitualis idem sit quod quædam virtus infusa.
(4) Lib. De spiritu et littera, cap. 14, circa fin. et cap. 32.

2. Præterea, cuicumque convenit definitio, convenit et definitum. Sed definitiones de virtute datæ sive a sanctis, sive a philosophis, conveniunt gratiæ; ipsa enim " bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit; „ ipsa etiam " est bona qualitas mentis qua recte vivitur, „ etc. Ergo gratia est virtus.

3. Prætcrea, gratia est qualitas quædam. Sed manifestum est quod non est in quarta specie qualitatis, quæ est " forma, et circa aliquid constans figura, „ quia non pertinet ad corpus: neque etiam in tertia est, quia non est passio vel passibilis qualitas, quæ est in parte animæ sensitiva, ut probatur [5]; ipsa autem gratia principaliter est in mente: neque iterum est in secunda specie, quæ est potentia vel impotentia naturalis; quia gratia est supra naturam. et non se habet ad bonum et malum, sicut potentia naturalis. Ergo relinquitur quod sit in prima specie quæ est habitus vel dispositio. Habitus autem mentis sunt virtutes; quia etiam ipsa scientia quodammodo est virtus, ut supra dictum est (quæst. LVII, art. 1 et 2). Ergo gratia est idem quod virtus.

Sed *contra*, si gratia est virtus, maxime videtur quod sit aliqua trium theologicarum virtutum. Sed gratia non est fides vel spes, quia hæ possunt esse sine gratia gratum faciente; neque etiam charitas, quia " gratia prævenit charitatem, „ ut Augustinus dicit [6]. Ergo gratia non est virtus.

CONCLUSIO. — Ut naturale lumen rationis aliquid est præter virtutes acquisitas; ita supernaturale gratiæ lumen sive donum est aliquid præter virtutes infusas, quibus homo perficitur ad ambulandum, secundum quod congruit divinæ gratiæ lumini.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt, idem esse gratiam et virtutem secundum essentiam, sed differre solum secundum rationem [7]; ut gratia dicatur, secundum quod facit hominem Deo gratum, vel secundum quod gratis datur; virtus autem, secundum quod perficit ad bene operandum. Et hoc videtur

(5) Physic. lib. VII, text. 14 et seq.
(6) In lib. De prædestin. sanctorum (IIb. De dono persev. cap. 16, in fin.).
(7) Sylvius hanc sententiam habet ut probabilem, et eam admittunt Scot., Durand., Henric., Andreas, Vega. Bellarminus, Vasquez, Estius.

sensisse Magister [1]. Sed si quis recte consideret rationem virtutis, hoc stare non potest: quia, ut Philosophus dicit [2], " virtus est quædam dispositio perfecti; dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam. „ Ex quo patet quod virtus uniuscujusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam præexistentem, quando scilicet unumquodque sic est dispositum, secundum quod congruit suæ naturæ. Manifestum est autem quod virtutes acquisitæ per actus humanos, de quibus supra dictum est (quæst. LV, et seq.), sunt dispositiones, quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam, qua homo est. Virtutes autem infusæ disponunt hominem altiori modo, et ad altiorem finem; unde etiam oportet quod in ordine ad aliquam altiorem naturam, hoc est, in ordine ad naturam divinam participatam, quæ dicitur *lumen gratiæ*, secundum quod dicitur II. Petr. I, 4: *Maxima et pretiosa vobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ.* Et secundum acceptionem hujusmodi naturæ dicimur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid præter virtutes acquisitas, quæ dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiæ, quod est participatio divinæ naturæ, est aliquid præter virtutes infusas, quæ a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur; unde Apostolus dicit [3]: *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino; ut filii lucis ambulate.* Sicut enim virtutes acquisitæ perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quod congruit lumini naturali rationis; ita virtutes infusæ perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quod congruit lumini gratiæ [4].

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus nominat *fidem per dilectionem operantem* gratiam, quia actus fidei per dilectionem operantis est primus actus in quo gratia gratum faciens manifestatur.

Ad *secundum* dicendum, quod bonum positum in definitione virtutis dicitur secundum convenientiam ad aliquam naturam præexistentem, vel essentialem, vel participatam; sic autem *bonum* non attribuitur gratiæ, sed sicut radici bonitatis in homine, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod gratia reducitur ad primam speciem qualitatis; nec tamen est idem quod virtus, sed habitudo quædam, quæ præsupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix.

ART. IV. — UTRUM GRATIA SIT IN ESSENTIA ANIMÆ SICUT IN SUBJECTO, AN IN ALIQUA POTENTIARUM.

De his etiam part. III, quæst. VII, art. 2 corp. et quæst. LXII, art. 2 corp., et Sent. II, dist. 26, quæst. I, art. 3, et De verit. quæst. XXVII, art. 6.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non sit in essentia animæ sicut in subjecto, sed in aliqua potentiarum. Dicit enim Augustinus [5] in Hypognostic. [6], quod " gratia comparatur ad voluntatem, sive ad liberum arbitrium, sicut sessor ad equum. „ Sed voluntas sive liberum arbitrium est potentia quædam, ut dictum est (part. I, quæst. LXXXIII, art. 2). Ergo gratia est in potentia animæ sicut in subjecto.

2. Præterea, " ex gratia incipiunt merita hominis, „ ut Augustinus dicit [7]; sed meritum consistit in actu, qui ex aliqua potentia procedit. Ergo videtur quod gratia sit perfectio alicujus potentiæ animæ.

3. Præterea, si essentia animæ sit proprium subjectum gratiæ, oportet quod anima, inquantum habet essentiam, sit capax gratiæ. Sed hoc est falsum; quia sic sequeretur quod omnis anima esset gratiæ capax. Non ergo essentia animæ est proprium subjectum gratiæ.

4. Præterea, essentia animæ est prior potentiis ejus. Prius autem potest intelligi sine posteriori. Ergo sequitur quod gratia possit intelligi in anima, nulla parte vel potentia animæ intellecta, scilicet neque voluntate, neque intellectu, neque aliquo hujusmodi; quod est inconveniens.

Sed *contra* est quod per gratiam regeneramur in filios Dei. Sed generatio per prius terminatur ad essentiam quam

(1) Sent. lib. II, dist. 26.
(2) Physic. lib. VII, text. 17.
(3) Ephes. V, 8.
(4) Probabilius est, ait Sylvius, quod gratia sit habitus realiter a charitate diversus. Ita passim B. Thomas, non tantum hic, sed etiam part. III, quæst. XXVI, art. 2, quæst. LXXXIX, art. 1, et Sent. II, dist. 26. art. 4, quæst XXVII De verit. II, Cajet., Conrad., Medina, Valentia, Suarez, Henriquez, Tannerus, etc.
(5) Alius auctor. (6) Lib. III, parum a princ.
(7) Lib. De grat. et lib. arb. cap. 6, in princ.

ad potentias. Ergo gratia per prius est in essentia animæ quam in potentiis.

CONCLUSIO. — Quia omnis perfectio potentiæ animæ habet rationem virtutis, gratia autem non est virtus, sed aliquid virtute prius; necessarium est non potentiam ullam, sed essentiam ipsam animæ subjectum gratiæ esse.

Respondeo dicendum quod ista quæstio ex præcedenti dependet. Si enim gratia sit idem quod virtus, necesse est quod sit in potentia animæ sicut in subjecto; nam potentia animæ est proprium subjectum virtutis, ut supra dictum est (quæst. LVI, art. 1). Si autem gratia differt a virtute, non potest dici quod potentia animæ sit gratiæ subjectum; quia omnis perfectio potentiæ animæ habet rationem virtutis, ut supra dictum est (art. 1, quæst. LV et LVI). Unde relinquitur quod gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subjectum prius potentiis animæ, ita scilicet quod sit in essentia animæ [1]. Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, et secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem charitatis; ita etiam per naturam animæ participat secundum quamdam similitudinem naturam divinam per quamdam regenerationem, sive recreationem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut ab essentia animæ effluunt ejus potentiæ quæ sunt operum principia; ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animæ, per quas potentiæ moventur ad actus [2]. Et secundum hoc gratia comparatur ad voluntatem ut movens ad motum, quæ est comparatio sessoris ad equum, non autem sicut accidens ad subjectum.

Et per hoc etiam patet solutio ad *secundum*. Est enim gratia principium meritorii operis mediantibus virtutibus, sicut essentia animæ est principium operum vitæ mediantibus potentiis.

Ad *tertium* dicendum, quod anima est subjectum gratiæ, secundum quod est in specie intellectualis vel rationalis naturæ. Non autem constituitur anima in specie per aliquam potentiam, cum potentiæ sint proprietates naturales animæ, speciem consequentes. Et ideo anima secundum suam essentiam differt specie ab aliis animabus, scilicet brutorum animalium et plantarum. Et propter hoc non sequitur, si essentia humanæ animæ sit subjectum gratiæ, quod quælibet anima possit esse gratiæ subjectum; hoc enim convenit essentiæ animæ, inquantum est talis speciei.

Ad *quartum* dicendum, quod cum potentiæ animæ sint naturales proprietates speciem consequentes, anima non potest sine his esse. Dato autem quod sine his esset, adhuc tamen anima diceretur secundum speciem suam intellectualis vel rationalis, non quia actu haberet has potentias, sed propter speciem talis essentiæ, ex qua natæ sunt hujusmodi potentiæ effluere.

(1) Ita expresse docent Montesin., Granad., Tanner., Malder, Wiggers et communiter alii qui post S. Thomam distinctionem realem inter gratiam et charitatem agnoscunt.

(2) Juxta mentem D. Thomæ, virtutes a gratia physice, seu quasi physice, sed non tantum moraliter effluunt.

QUÆSTIO CXI.

DE DIVISIONE GRATIÆ, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de divisione gratiæ; et circa hoc quæruntur quinque: 1. Utrum convenienter dividatur gratia per gratiam gratis datam, et gratiam gratum facientem. — 2. De divisione gratiæ gratum facientis per operantem et cooperantem. — 3. De divisione ejusdem per gratiam prævenientem et subsequentem. — 4. De divisione gratiæ gratis datæ. — 5. De comparatione gratiæ gratum facientis et gratis datæ.

ART. I. — UTRUM GRATIA CONVENIENTER DIVIDATUR PER GRATIAM GRATUM FACIENTEM, ET GRATIAM GRATIS DATAM.

De his etiam part. III, quæst. VII, art. 7 corp. et ad 1, et qu. LXI, art. 1 corp., et Cont. gent. lib. III, cap 134 fin., et De ver. quæst. XXIV, art. 1 et 7 corp., et Opusc. III, cap. 221, et Psal. XXIV, et Rom. I, lect. 3, et Ephes. I, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non convenienter dividatur per gratiam gratum facientem et gratiam gratis datam. Gratia enim est quoddam donum Dei, ut ex supra dictis patet (quæst. CX, art. 1). Homo autem non ideo est Deo gratus, quia aliquid est ei datum a Deo, sed potius e converso; ideo enim aliquid datur alicui gratis a Deo, quia est homo gratus ei. Ergo nulla est gratia gratum faciens.

2. Præterea, quæcumque non dantur ex meritis præcedentibus, dantur gratis. Sed etiam ipsum bonum naturæ datur homini absque merito præcedenti; quia

natura præsupponitur ad meritum. Ergo ipsa natura est etiam gratis data a Deo. Natura autem dividitur contra gratiam. Inconvenienter igitur hoc quod est gratis datum, ponitur ut gratiæ differentia; quia invenitur etiam extra gratiæ genus.

3. Præterea, omnis divisio debet esse per opposita. Sed etiam ipsa gratia gratum faciens, per quam justificamur, gratis nobis a Deo conceditur, secundum illud Rom. III, 24: *Justificati gratis per gratiam ipsius.* Ergo gratia gratum faciens non debet dividi contra gratiam gratis datam.

Sed *contra* est quod Apostolus utrumque attribuit gratiæ, scilicet et *gratum facere, et esse gratis datum.* Dicit enim quantum ad primum [1]: *Gratificavit nos in dilecto Filio suo.* Quantum vero ad secundum dicitur Rom. XI, 6: *Si autem gratia, jam non ex operibus; alioquin gratia jam non est gratia.* Potest ergo distingui gratia, quæ vel habet unum tantum, vel utrumque.

CONCLUSIO. — Cum gratia sit, per quam homines ordinantur et reducuntur in Deum (quod ordine quodam fit), convenienter dividitur in gratiam gratum facientem, per quam homo per seipsum Deo conjungitur; et gratis datam, per quam unus homo alteri ad salutem cooperatur.

Respondeo dicendum quod, sicut Apostolus dicit [2], *quæ a Deo sunt, ordinata sunt.* In hoc autem ordo rerum consistit, quod quædam per alia in Deum reducuntur, ut Dionysius dicit [3]. Cum igitur gratia ad hoc ordinetur ut homo reducatur in Deum, ordine quodam hoc agitur, ut scilicet quidam per alios in Deum reducautur. Secundum hoc igitur duplex est gratia: una quidem per quam ipse homo Deo conjungitur, quæ vocatur *gratia gratum faciens* [4]; alia vero per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad Deum reducatur; hujusmodi autem donum vocatur *gratia gratis data* [5], quia supra facultatem naturæ et supra meritum personæ homini conceditur. Sed quia non datur ad hoc ut homo ipse per eam justificetur, sed potius ut ad justificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur gratum faciens. Et de hac dicit Apostolus [6]: *Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem,* scilicet aliorum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod gratia non dicitur facere gratum effective, sed formaliter; scilicet quia per hanc homo justificatur, et diguus efficitur vocari Deo gratus, secundum quod dicitur Coloss. I, 12: *Dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine.*

Ad *secundum* dicendum, quod gratia, secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum: unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam cujus est agere meritoria opera, secundum illud Rom. IV, 4: *Ei qui operatur, merces imputatur secundum debitum, non secundum gratiam.* Aliud est debitum secundum conditionem naturæ; puta si dicamus, debitum esse homini quod habeat rationem et alia quæ ad humanam pertinent naturam. Neutro autem modo dicitur debitum propter hoc quod Deus creaturæ obligetur, sed potius inquantum creatura debet subjici Deo, ut in ea divina ordinatio impleatur; quæ quidem est ut talis natura tales conditiones vel proprietates habeat, et quod talia operans, talia consequatur; dona igitur naturalia carent primo debito, non autem carent secundo debito. Sed dona supernaturalia utroque debito carent; et ideo specialius sibi nomen gratiæ vindicant.

Ad *tertium* dicendum, quod gratia gratum faciens addit aliquid supra rationem gratiæ gratis datæ; quod etiam ad rationem gratiæ pertinet, quia scilicet hominem gratum facit Deo: et ideo gratia gratis data, quæ hoc non facit, retinet sibi nomen commune [7], sicut in pluribus aliis contingit; et sic opponuntur duæ partes divisionis, *sicut gratum faciens, et non faciens gratum.*

(1) Ephes. I, 6.
(2) Rom. XIII, 1.
(3) Cæl hier. cap. 4, 7 et 8.
(4) Tales sunt fides, spes, pœnitentia, charitas et alia hujusmodi.
(5) De qua dicitur (Ephes. IV): *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi... Ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios autem evangelistas, alios vero pastores,* etc.
(6) I. Cor. XII, 7.
(7) Nempe nomen generis tanquam bruta nomen *animalis* retinent.

ART. II. — UTRUM GRATIA CONVENIENTER DIVIDATUR PER OPERANTEM ET COOPERANTEM [1].

De his etiam infra, art. 3 corp., et Sent. II, dist. 26, quæst. I, art. 5, et De ver. quæst. XXVII, art. 5 ad 1 et 2, et II. Cor. VI, lect. 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia inconvenienter dividatur per operantem et cooperantem. Gratia enim accidens quoddam est, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2). Sed accidens non potest agere in subjectum. Ergo nulla gratia debet dici operans.

2. Præterea, si gratia aliquid operetur in nobis, maxime operatur in nobis justificationem. Sed hoc non sola gratia operatur in nobis; dicit enim Augustinus super illud Joan. XIV: *Opera quæ ego facio, et ipse faciet* [2]: " Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. " Ergo nulla gratia debet dici simpliciter operans.

3. Præterea, cooperari alicui, videtur pertinere ad inferius agens, non autem ad principalius. Sed gratia principalius operatur in nobis quam liberum arbitrium, secundum illud Rom. IX, 16: *Non est currentis, neque volentis, sed miserentis Dei.* Ergo gratia non debet dici cooperans.

4. Præterea, divisio debet dari per opposita. Sed operari et cooperari non sunt opposita; idem enim potest operari et cooperari. Ergo inconvenienter dividitur gratia per operantem et cooperantem.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [3]: " Cooperando Deus in nobis perficit quod operando incepit; quia ipse ut velimus operatur incipiens, quia volentibus cooperatur perficiens. " Sed operationes Dei, quibus movet nos ad bonum, ad gratiam pertinent. Ergo convenienter gratia dividitur per operantem et cooperantem.

CONCLUSIO. — Quum illam divisionem, qua gratia secundum diversos effectus in operantem et cooperantem distinguitur, Apostolus ad Philippenses innuat his verbis: *Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere*, recte gratiam ita dividi manifestum est.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. CX, art. 2), gratia dupliciter potest intelligi: uno modo divinum auxilium, quo nos movet ad bene volendum et agendum; alio modo habituale donum nobis divinitus inditum. Utroque autem modo gratia dicta convenienter dividitur per operantem et cooperantem [4]. Operatio enim alicujus effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectu in quo mens nostra est mota, et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur: et secundum hoc dicitur *gratia operans*. In illo autem effectu in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animæ; et secundum hoc dicitur *gratia cooperans*. Est autem in nobis duplex actus: primus quidem interior voluntatis; et quantum ad istum actum voluntas se habet ut mota, Deus autem ut movens; et præsertim cum voluntas incipit bonum velle, quæ prius malum volebat; et ideo, secundum quod Deus movet humanam mentem ad hunc actum, dicitur *gratia operans*. Alius autem actus est exterior, qui cum a voluntate imperetur, ut supra habitum est (qu. XVII, art. 9), consequens est quod ad hunc actum operatio attribuatur voluntati. Et quia etiam ad hunc actum Deus nos adjuvat, et interius confirmando voluntatem, ut ad actum perveniat, et exterius facultatem operandi præbendo; respectu hujusmodi actus dicitur *gratia cooperans*. Unde post præmissa verba subdit Augustinus [5]: " Ut autem velimus, operatur; cum autem volumus, ut perficiamus, nobis cooperatur. " Sic igitur si gratia accipiatur pro gratuita Dei motione, qua movet nos ad bonum meritorium, convenienter dividitur gratia per *operantem et cooperantem* [6]. Si vero accipiatur gratia pro habituali dono, sic est duplex gratiæ effectus, sicut et cujuslibet alterius formæ: quorum primus est esse, secundus est operatio; sicut caloris operatio est facere calidum, et exterior calefactio. Sic igitur habitualis gratia, inquantum animam sanat vel

(1) In hoc articulo incipit S. Doctor subdividere membra divisionis articulo præcedenti explicatæ. Hic dividit gratiam gratum facientem.

(2) Implic. tract. 72 in Joan., sed expressius serm. 15 De verb. Apostol., cap. 11.

(3) Lib. De grat. et lib. arb. cap. 17, a princ.

(4) Hinc D. Thomas hanc divisionem extendit ad gratiam habitualem et actualem; sed tamen ad gratiam actualem proprie tantum pertinet.

(5) Ibidem.

(6) Unde concilium Arausicanum dicit: *Quoties bona agimus, Deus in nobis, atque nobiscum, ut operemur, operatur.*

justificat, sive gratam Deo facit, dicitur *gratia operans;* inquantum vero est principium operis meritorii, quod ex libero arbitrio procedit, dicitur *cooperans.*

Ad *primum* ergo dicendum, quod secundum quod gratia est quædam qualitas accidentalis, non agit in animam effective, sed formaliter ; sicut albedo dicitur facere albam superficiem.

Ad *secundum* dicendum, quod Deus non sine nobis nos justificat; quia per motum liberi arbitrii, dum justificamur, Dei justitiæ consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiæ, sed effectus; unde tota operatio pertinet ad gratiam.

Ad *tertium* dicendum, quod cooperari dicitur aliquis alicui, non solum sicut secundarium agens principali agenti, sed sicut adjuvans ad præsuppositum finem. Homo autem per gratiam operantem adjuvatur a Deo, ut bonum velit. Et ideo, præsupposito jam fine, consequens est ut gratia nobis cooperctur.

Ad *quartum* dicendum, quod gratia operans et cooperans est eadem gratia; sed distinguitur secundum diversos effectus [1], ut ex supra dictis patet (in corp. art.).

ART. III. — UTRUM GRATIA CONVENIENTER DIVIDATUR IN PRÆVENIENTEM ET SUBSEQUENTEM [2].

De his etiam Sent. II, dist. 26, quæst. I, art. 3, et De verit. quæst. XXVII, art. 5 ad 6, et Psal. XXII fin. et II. Cor. VI.

Ad tertium sic procedítur. 1. Videtur quod gratia inconvenienter dividatur in prævenientem et subsequentem. Gratia enim est divinæ dilectionis effectus. Sed Dei dilectio nunquam est subscquens, sed semper prævcniens, secundum illud I. Joan. IV, 10: *Non quasi nos dilexerimus Deum, sed quia ipse prior dilexit nos.* Ergo gratia non debet poni prævcniens et subsequens.

2. Præterea, gratia gratum faciens est una tantum in hominc, cum sit sufficiens, secundum illud II. Cor. XII, 9: *Sufficit tibi gratia mea.* Sed idem non potest esse prius et posterius. Ergo gratia inconvenienter dividitur in prævenientem et subsequentem.

3. Præterea, gratia cognoscitur per effectus. Sed infiniti sunt effectus gratiæ, quorum unus præcedit alium. Ergo si penes hos gratia debcret dividi in prævenientem et subsequentem, videtur quod infinitæ essent species gratiæ. Infinita autem relinquuntur a qualibet arte. Non ergo gratia convenienter dividitur in prævenientem et subsequentem.

Sed *contra* est quod gratia Dei ex ejus misericordia provenit. Sed utrumque Psal. LVIII, 11 legitur: *Misericordia ejus prævenict me ;* et iterum Psalm. XXII, 6: *Misericordia ejus subsequetur me.* Ergo gratia convenicnter dividitur in prævenientem et subsequentem.

CONCLUSIO. — Propter effectuum gratiæ multiplicitatem, qui diversorum comparatione, nunc priores, nunc posteriores dici possunt, recte in prævenientem et subsequentem gratia dividitur.

Respondeo dicendum quod, sicut gratia dividitur in operantem et cooperantem, secundum diversos effectus; ita etiam in prævenientem et subsequentem, qualitercumque gratia accipiatur [3]. Sunt autem quinque effectus gratiæ in nobis; quorum primus est, ut anima sanetur ; secundus, ut bonum velit; tertius est, ut bonum quod vult, efficaciter operetur; quartus est, ut in bono perseveret; quintus est, ut ad gloriam perveniat. Et ideo gratia, secundum quod causat in nobis primum effectum, vocatur prævenicns respectu secundi effectus; et prout causat in nobis secundum, vocatur subsequens respectu primi effectus. Et sicut unus effectus est posterior uno effectu, et prior alio; ita gratia potest dici prævcniens et subsequens secundum eumdem effectum respectu diversorum ; et hoc est quod Augustinus dicit [4]: " Prævenit, ut sanemur; subsequitur, ut sanati vegetemur: prævenit, ut vocemur; subsequitur, ut glorificemur. "

Ad *primum* ergo dicendum, quod dilectio Dei nominat aliquid æternum; et ideo numquam potest dici nisi prævcniens. Sed gratia [5] significat effectum temporalem, qui potest præcedere aliquid, et ad aliquid subsequi; et ideo

(1) Quod patet si agitur de gratia habituali; si vero de gratia actuali, juxta distinctiones superius allatas gratia operans et gratia cooperans realiter differunt.

(2) Hanc distinctionem supponit Ecclesia in suis orationibus publicis: *Actiones nostras quæsumus, Domine, aspirando præveni et adjuvando prosequere, ut cuncta nostra operatio a te semper incipiat et per te cœpta finiatur.*

(3) Sive habitualis, sive actualis.

(4) In lib. De natura et gratia, cap. 31, et lib. II ad Bonif. cap. 9, in fine.

(5) Nempe gratia creata quæ est effectus.

gratia potest dici præveniens et subsequens.

Ad *secundum* dicendum, quod gratia non diversificatur per hoc quod est præveniens et subsequens, secundum essentiam, sed solum secundum effectus; sicut et de operante et cooperante dictum est: quia etiam secundum quod gratia subsequens ad gloriam pertinet, non est alia numero a gratia prævenientè, per quam nunc justificamur. Sicut enim charitas viæ non evacuatur, sed perficitur in patria; ita etiam et de lumine gratiæ est dicendum, quia neutrum in sui ratione imperfectionem importat.

Ad *tertium* dicendum, quod quamvis effectus gratiæ possint esse infiniti numero, sicut sunt infiniti actus humani; tamen omnes reducuntur ad aliqua determinata in specie; et præterea omnes conveniunt in hoc quod unus alium præcedit.

ART. IV. — UTRUM GRATIA GRATIS DATA CONVENIENTER AB APOSTOLO DIVIDATUR [1].

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 154, et I. Cor. XII, lect. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia gratis data inconvenienter ab Apostolo distinguatur. Omne enim donum quod nobis a Deo gratis datur, potest dici gratia gratis data. Sed infinita sunt dona quæ nobis gratis a Deo conceduntur tam in bonis animæ, quam in bonis corporis, quæ tamen nos Deo gratos non faciunt. Ergo gratiæ gratis datæ non possunt comprehendi sub aliqua certa divisione.

2. Præterea, gratia gratis data distinguitur contra gratiam gratum facientem. Sed fides pertinet ad gratiam gratum facientem, quia per ipsam justificamur, secundum illud Rom. V, 1: *Justificati igitur ex fide,* etc. Ergo inconvenienter ponitur fides inter gratias gratis datas, præsertim cum aliæ virtutes ibi non ponantur, ut spes et charitas.

3. Præterea, operatio sanitatum, et loqui diversa genera linguarum, miracula quædam sunt; interpretatio etiam sermonum ad sapientiam vel scientiam pertinet, secundum illud Dan. I, 17: *Pueris his dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia.* Ergo inconvenienter dividuntur gratia sanitatum et genera linguarum contra operationem virtutum, et interpretatio sermonum contra sermonem sapientiæ et scientiæ.

4. Præterea, sicut sapientia et scientia sunt quædam dona Spiritus sancti; ita etiam intellectus, consilium, pietas, et fortitudo, et timor, ut supra dictum est (quæst. LXVIII, art. 4). Ergo hæc etiam debent poni inter gratias gratis datas.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [2]: *Alii per spiritum datur sermo sapientiæ, alii autem sermo scientiæ secundum eumdem spiritum, alii fides in eodem spiritu, alii gratia sanitatum, alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum.*

CONCLUSIO. — Recte dividit Apostolus dona gratiæ gratis datæ; alia enim ad perfectionem cognitionis, ut fides, sermo sapientiæ ac sermo scientiæ: alia ad doctrinæ confirmationem, ut gratia sanitatum, operatio virtutum, prophetia, discretio spirituum: alia ad pronuntiandi facultatem spectant; ut genera linguarum, et sermonum interpretatio.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), gratia gratis data ordinatur ad hoc quod homo alteri cooperetur, ut reducatur ad Deum. Homo autem ad hoc operari non potest interius movendo (hoc enim solius Dei est), sed solum exterius docendo vel persuadendo. Et ideo gratia gratis data illa sub se continet quibus homo indiget ad hoc quod alterum instruat in rebus divinis, quæ sunt supra rationem. Ad hoc autem tria requiruntur: primo quidem quod homo sit sortitus plenitudinem cognitionis divinorum, ut ex hoc instruere alios possit; secundo ut possit confirmare vel probare ea quæ dicit; alias non esset efficax ejus doctrina; tertio ut ea quæ concipit, possit convenienter auditoribus proferre. Quantum igitur ad primum tria sunt necessaria, sicut etiam apparet in magisterio humano. Oportet enim quod qui [3] debet alium instruere in aliqua scientia, primo quidem ut principia illius scientiæ sint ei certissima et quantum ad hoc ponitur *fides*, quæ est certitudo de rebus invisibilibus, quæ supponuntur ut principia in catholica

(1) Postquam de subdivisionibus gratiæ gratum facientis egit S. Doctor (art. 2 et 3) considerat nunc de subdivisione gratiæ gratis datæ, et quærit de illa ejus divisione, quæ est apud Apostolum (I. Cor. XII, 8 et seq.).

(2) I Cor. XII, 8, 9, 10. (3) Nicolai, *ille qui*.

doctrina. Secundo oportet quod doctor recte se habeat circa principales conclusiones scientiæ; et sic ponitur *sermo sapientiæ*, quæ est cognitio divinorum. Tertio oportet ut etiam abundet exemplis et cognitione effectuum, per quos interdum oportet manifestare causas; et quantum ad hoc ponitur *sermo scientiæ*, quæ est cognitio rerum humanarum; quia *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur* [1]. Confirmatio autem in his quæ subduntur rationi, est per argumenta; in his autem quæ sunt supra rationem divinitus revelata, confirmatio est per ea quæ sunt divinæ virtuti propria; et hoc dupliciter: uno quidem modo, ut doctor sacræ doctrinæ faciat quæ solus Deus facere potest in operibus miraculosis, sive sint ad salutem corporum, et quantum ad hoc ponitur *gratia sanitatum;* sive ordinentur ad solam divinæ potestatis manifestationem, sicut quod sol stet aut tenebrescat vel quod mare dividatur; et quantum ad hoc ponitur *operatio virtutum.* Secundo, ut possit manifestare ea quæ solius Dei est scire, et hæc sunt contingentia futura, et quantum ad hoc ponitur *prophetia;* et etiam occulta cordium, et quantum ad hoc ponitur *discretio spirituum.* Facultas autem pronuntiandi potest attendi vel quantum ad idioma, in quo aliquis possit intelligi, et secundum hoc ponuntur *genera linguarum;* vel quantum ad sensum eorum quæ sunt proferenda, et quantum ad hoc ponitur *interpretatio sermonum.*

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.), non omnia beneficia quæ nobis divinitus conceduntur *gratiæ gratis datæ* dicuntur, sed solum illa quæ excedunt facultatem naturæ, sicut quod piscator abundet sermone sapientiæ et scientiæ, et aliis hujusmodi; et talia ponuntur hic sub gratia gratis data.

Ad *secundum* dicendum, quod *fides* non numeratur hic inter gratias gratis datas, secundum quod est quædam virtus justificans hominem in seipso, sed secundum hoc quod importat quamdam supereminentem certitudinem fidei, ex qua homo fit idoneus ad instruendum alios de his quæ ad fidem pertinent. Spes autem et charitas pertinent ad vim appetitivam, secundum quod per eam homo in Deum ordinatur.

Ad *tertium* dicendum, quod *gratia sanitatum* distinguitur a generali operatione virtutum, quia habet specialem rationem inducendi ad fidem, ad quam aliquis magis promptus redditur per beneficium corporalis sanitatis, quam per fidei virtutem assequitur. Similiter etiam *loqui variis linguis,* et *interpretari sermones,* habent speciales quasdam rationes movendi ad fidem; et ideo ponuntur speciales gratiæ gratis datæ.

Ad *quartum* dicendum, quod sapientia et scientia non computantur inter gratias gratis datas, secundum quod enumerantur inter dona Spiritus sancti, prout scilicet mens hominis est bene mobilis per Spiritum sanctum ad ea quæ sunt sapientiæ et scientiæ; sic enim sunt dona Spiritus sancti, ut supra dictum est (quæst. LXVIII, art. 1 et 4). Sed computantur inter gratias gratis datas, secundum quod important quamdam abundantiam scientiæ et sapientiæ, ut homo possit non solum in seipso recte sapere de divinis, sed etiam alios instruere et contradicentes revincere. Et ideo inter gratias gratis datas significanter ponitur *sermo* [2] *sapientiæ* et *sermo scientiæ,* quia, ut Augustinus dicit [3], " aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam; aliud est scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur. „

ART. V. — UTRUM GRATIA GRATIS DATA SIT DIGNIOR QUAM GRATIA GRATUM FACIENS.

De his etiam part. III, quæst. VII, art. 7 ad 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens. " Bonum enim gentis est melius quam bonum unius, „ ut Philosophus dicit [4]. Sed gratia gratum faciens ordinatur solum ad bonum unius hominis; gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune totius Ecclesiæ, ut supra dictum est (art. 1 et 4 hujus quæst.). Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

(1) Rom. I, 20.
(2) Ita Nicolai ex codd. Tarrac. et Paris. Cod. Alcan. et textus Conradi *signanter.* Edit. Rom. et Patav. *significatur primo sermo,* etc.
(3) De Trin. lib. XIV, cap. I, a med.
(4) Eth. lib. I, cap. 2, in fine.

2. Præterea, majoris virtutis est quod aliquid possit agere in aliud, quam quod solum in seipso perficiatur; sicut major est claritas corporis quod potest etiam alia corpora illuminare, quam ejus quod ita in se lucet, quod alia illuminare non potest; propter quod etiam Philosophus dicit [1], quod " justitia est præclarissima virtutum, " per quam homo recte se habet etiam ad alios. Sed per gratiam gratum facientem homo perficitur in seipso; per gratiam autem gratis datam operatur ad perfectionem aliorum. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

3. Præterea, id quod est proprium meliorum, dignius est quam id quod est commune omnium; sicut ratiocinari, quod est proprium hominis, dignius est quam sentire, quod est commune omnibus animalibus. Sed gratia gratum faciens est communis omnibus membris Ecclesiæ; gratia autem gratis data est proprium donum digniorum membrorum Ecclesiæ. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

Sed *contra* est quod Apostolus [2], enumeratis gratiis gratis datis, subdit: *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro;* et, sicut per subsequentia patet, loquitur de charitate, quæ pertinet ad gratiam gratum facientem. Ergo gratia gratum faciens excellentior est quam gratia gratis data.

CONCLUSIO. — Gratia gratum faciens, cum immediate hominem Deo conjungat, gratis autem data (ut gratia prophetiæ, aut miraculorum, etc.) ad hoc solum præparet atque disponat; multo excellentior, nobilior et dignior est, quavis gratia gratis data.

Respondeo dicendum quod unaquæque virtus tanto excellentior est quanto ad altius bonum ordinatur. Semper autem finis potior est his quæ sunt ad finem. Gratia autem gratum faciens ordinat hominem immediate ad conjunctionem ultimi finis; gratiæ autem gratis datæ ordinant hominem ad quædam præparatoria finis ultimi, sicut per prophetiam, et miracula, et alia hujusmodi homines inducuntur ad hoc quod ultimo fini conjungantur. Et ideo gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit [3], bonum multitudinis, sicut exercitus, est duplex: unum quidem quod est in ipsa multitudine, puta ordo exercitus; aliud autem est quod est separatum a multitudine, sicut bonum ducis; et hoc melius est, quia ad hoc etiam illud aliud ordinatur. Gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune Ecclesiæ [4], quod est ordo ecclesiasticus; sed gratia gratum faciens ordinatur ad bonum commune separatum, quod est ipse Deus. Et ideo gratia gratum faciens est nobilior.

Ad *secundum* dicendum, quod si gratia gratis data posset hoc agere in altero quod homo per gratiam gratum facientem consequitur, sequeretur quod gratia gratis data esset nobilior; sicut excellentior est claritas solis illuminantis quam corporis illuminati. Sed per gratiam gratis datam homo non potest causare in alio conjunctionem ad Deum, quam ipse habet per gratiam gratum facientem; sed causat quasdam dispositiones ad hoc. Et ideo non oportet quod gratia gratis data sit excellentior; sicut nec in igne calor manifestativus speciei ejus, per quam agit ad inducendum calorem in alia, est nobilior quam forma substantialis ipsius.

Ad *tertium* dicendum, quod sentire ordinatur ad ratiocinari sicut ad finem; et ideo ratiocinari est nobilius. Hic autem est e converso [5]; quia id quod est proprium ordinatur ad id quod est commune sicut ad finem. Unde non est simile.

QUÆSTIO CXII.

DE CAUSA GRATIÆ, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa gratiæ; et circa hoc quæruntur quinque: 1. Utrum solus Deus sit causa efficiens gratiæ. — 2. Utrum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte recipientis ipsam per actum liberi arbitrii. — 3. Utrum talis dispositio possit esse necessitas ad gratiam. — 4. Utrum gratia sit æqualis in omnibus. — 5. Utrum aliquis possit scire se habere gratiam.

(1) Ethic. lib. v, cap. 1, a med.
(2) I. Cor. XII, 31.
(3) Metaph. lib XII, text. 52.
(4) Gratia gratis data ordinatur ad bonum intrinsecum Ecclesiæ, ita ut non cum Deo conjungat, sed tantummodo ad conjunctionem illam in alio causandam subserviat.
(5) Nam gratia gratis data ordinatur ad gratiam gratum facientem sicut ad finem, et non contra.

ART. I. — UTRUM SOLUS DEUS SIT CAUSA GRATIÆ [1].

De his etiam supra, quæst. CIX, art. 7 corp., et part III, quæst. LXII, art. 1 corp. et art. 2 ad 2, et Sent. II, dist. 16, art. 4, et IV, dist. 14, quæst. II, art. 2, et De ver. quæst. XXVII, art. 3, et Ep. III, lect. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non solus Deus sit causa gratiæ. Dicitur enim Joan. I, 17 : *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Sed in nomine Jesu Christi intelligitur non solum natura divina assumens, sed etiam natura creata assumpta. Ergo aliqua creatura potest esse causa gratiæ.

2. Præterea, ista differentia ponitur inter sacramenta novæ legis et veteris, quod sacramenta novæ legis causant gratiam, quam sacramenta veteris legis solum significabant. Sed sacramenta novæ legis sunt quædam visibilia elementa. Ergo non solus Deus est causa gratiæ.

3. Prætèrea, secundum Dionysium [2], " Angeli purgant, et illuminant, et perficiunt et angelos inferiores, et etiam homines. „ Sed rationalis creatura purgatur, illuminatur et perficitur per gratiam. Ergo non solus Deus est causa gratiæ.

Sed *contra* est quod Psalm. LXXXIII, 12 dicitur: *Gratiam et gloriam dabit Dominus.*

CONCLUSIO. — Cum gratia omnem naturæ creatæ facultatem excedat, eo quod nihil aliud sit quam participatio quædam divinæ naturæ quæ omnem aliam naturam excedit, a nullo nisi a Deo causari potest.

Respondeo dicendum quod nulla res potest agere ultra suam speciem, quia semper oportet quod causa potior sit effectu. Donum autem gratiæ excedit omnem facultatem naturæ creatæ, cum nihil aliud sit quam quædam participatio divinæ naturæ, quæ excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet [3]. Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinæ naturæ per quamdam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod humanitas Christi est sicut " quoddam organum Divinitatis ejus, „ ut Damascenus dicit [4]. Instrumentum autem non agit actionem agentis principalis propria virtute, sed virtute principalis agentis. Et ideo humanitas Christi non causat gratiam propria virtute, sed virtute divinitatis adjunctæ, ex qua actiones humanitatis Christi sunt salutares.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut in ipsa persona Christi humanitas causat salutem nostram per gratiam, virtute divina principaliter operante ; ita etiam in sacramentis novæ legis, quæ derivantur a Christo, causatur gratia instrumentaliter quidem per ipsa sacramenta, sed principaliter per virtutem Spiritus sancti in sacramentis operantis, secundum illud Joan. III, 5 : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.*

Ad *tertium* dicendum, quod angelus purgat [5], illuminat et perficit angelum vel hominem, per modum instructionis cujusdam, non autem justificando per gratiam. Unde Dionysius dicit [6], quod hujusmodi " purgatio, et illuminatio, et perfectio nihil est aliud quam divinæ scientiæ assumptio. „

ART. II. — UTRUM REQUIRATUR ALIQUA PRÆPARATIO ET DISPOSITIO AD GRATIAM EX PARTE HOMINIS [7].

De his etiam infra, quæst. CXIII, art. 3 corp. et 7 corp., et 2 2, qu. XXIV, art. 10 ad 3, et Sent. IV, dist. 17, qu. I, art. 2, quæst. I et II, et art 3, qu. I, et Hebr. XII, lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non requiratur aliqua præparatio sive dispositio ad gratiam ex parte hominis. Quia, ut Apostolus dicit [8], *ei*

(1) Quæstio est de causa efficiente et principali gratiæ. Causa finalis gratiæ est visio Dei supernaturalis, causa materialis est vel essentia animæ, ut dictum est (quæst. CX, art. 4), vel secundum alios voluntas ; causa instrumentalis est humanitas Christi et ejus sacramenta ; causa meritoria principalis et primaria est Christus ipse, causa meritoria secundaria est justus ; causa formalis nulla est, eo quod gratia non aliud sit quam forma, forma autem simplicis non sit aliqua forma.

(2) Lib. De cæl. hier. cap. 3 et 4.

(3) Quod ad fidem pertinet, siquidem Scriptura et concilia id manifeste affirmant.

(4) Orth. fid. lib. III, c. 15, a med.

(5) Hinc angeli a theologis vocantur *causa ministerialis gratiæ.*

(6) De cæl. hierarch., cap. 7 a med.

(7) Quamdam dispositionem ad gratiam ex parte hominis requirit concilium Trid., ut patet ex his verbis (sess. VI, can. 9): « Si quis dixerit sola fide impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse eum suæ voluntatis motu præparari atque disponi ; anathema sit. »

(8) Rom. IV, 4.

qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum. Sed præparatio hominis per liberum arbitrium non est nisi per aliquam operationem. Ergo tolleretur ratio gratiæ.

2. Præterea, ille qui in peccato progreditur, non se præparat ad gratiam habendam. Sed aliquibus in peccato progredientibus data est gratia; sicut patet de Paulo, qui gratiam consecutus est, dum esset *spirans minarum et cædis in discipulos Domini*, ut dicitur Act. IX, 1. Ergo nulla præparatio ad gratiam requiritur ex parte hominis.

3. Præterea, agens infinitæ virtutis non requirit dispositionem in materia, cum nec ipsam materiam requirat; sicut in creatione apparet, cui collatio gratiæ comparatur, quæ dicitur *nova creatura* [1]. Sed solus Deus, qui est infinitæ virtutis, gratiam causat, ut dictum est (art. præc.). Ergo nulla præparatio requiritur ex parte hominis ad gratiam consequendam.

Sed *contra* est quod dicitur Amos IV, vers. 12: *Præparare in occursum Dei tui, Israel;* et I. Reg. VII, 3 dicitur: *Præparate corda vestra Domino.*

CONCLUSIO. — Ad gratiam, ut quoddam habituale donum animæ est, aliqua ex parte hominis præparatio necessaria est (sic enim forma quædam est, quæ nonnisi in materia disposita esse potest). Non autem ut gratia auxilium Dei animam ad bonum moventis denotat. Sic enim quæcumque præparatio in homine esse potest, ad illud moventis Dei auxilium sequitur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. CXI, art. 2), gratia dicitur dupliciter: quandoque quidem ipsum habituale donum Dei; quandoque autem auxilium Dei moventis animam ad bonum. Primo igitur modo accipiendo gratiam, præexigitur ad gratiam aliqua gratiæ præparatio; quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita [2]. Sed si loquamur de gratia secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla præparatio requiritur ex parte hominis [3], quasi præveniens divinum auxilium; sed potius quæcumque præparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis præparatur ad donum gratiæ suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo. Et quantum ad hoc dicitur homo se præparare, secundum illud Prov. XVI, vers. 1: *Hominis est præparare animum;* et est principaliter a Deo movente liberum arbitrium. Et secundum hoc dicitur a Deo voluntas hominis præparari, et a Domino gressus hominis dirigi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod præparatio hominis ad gratiam habendam quædam est simul cum ipsa infusione gratiæ; et talis operatio est quidem meritoria, sed non gratiæ, quæ jam habetur, sed gloriæ, quæ nondum habetur. Est autem alia præparatio gratiæ imperfecta, quæ aliquando præcedit donum gratiæ gratum facientis, quæ tamen est a Deo movente. Sed ista non sufficit ad meritum, nondum homine per gratiam justificato; quia nullum meritum potest esse nisi ex gratia, ut infra dicetur (quæst. CXIV, art. 2).

Ad *secundum* dicendum, quod cum homo ad gratiam se præparare non possit, nisi Deo eum præveniente et movente ad bonum, non refert utrum subito vel paulatim aliquis ad perfectam præparationem perveniat. Dicitur enim Eccli. XI, 23. *Facile est in oculis Dei subito honestare pauperem.* Contingit autem quandoque quod Deus movet hominem ad aliquod bonum, non tamen perfectum [4]; et talis præparatio præcedit gratiam. Sed quandoque statim perfecto movet ipsum ad bonum, et subito gratiam homo accipit, secundum illud Joan. VI, 45: *Omnis qui audit a Patre, et didicit, venit ad me.* Et ita contigit Paulo, quia subito cum esset in progressu peccati, perfecte motum est cor ejus a Deo, audiendo, addiscendo et veniendo; et ideo subito est gratiam consecutus [5].

Ad *tertium* dicendum, quod agens infinitæ virtutis non exigit materiam vel dispositionem materiæ, quasi præsup-

(1) Galat. ult.

(2) Quod verum est tantum de adultis; in pueris enim nulla requiritur præparatio ad gratiam, ut ait ipse S. Doctor (quæst. CXIII, art. 3, in corp. et ad 1, et Sent. IV, dist. 17, quæst. 1, art. 1, quæstiunc. 1).

(3) Fatentur omnes theologi ad gratiam actualem nullam requiri dispositionem.

(4) Ita cod. et editi passim. Conradus *perfecte.*

(5) Hinc præparatio aliquando quidem ordine temporis gratiam habitualem præcedit, aliquando vero est simul tempore, ut rursus dicitur (quæst. CXIII, art. 5 ad 3).

positam ex alterius causæ actione; sed tamen oportet quod secundum conditionem rei causandæ in ipsa re causet et materiam et dispositionem debitam ad formam, et similiter ad hoc quod Deus gratiam infundat animæ, nulla præparatio exigitur quam ipse non faciat.

ART. III. — UTRUM NECESSARIO DETUR GRATIA SE PRÆPARANTI AD GRATIAM, VEL FACIENTI QUOD IN SE EST.

De his etiam Sent. IV, dist. 17, qu. I, art. 2, qu. III, per tot. et quæst. II, art. 5, quæst. I, corp. et dist. 20. quæst. I, art. I, quæst. I corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ex necessitate detur gratia se præparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est. Quia super illud Rom. III: *Justitia Dei manifestata est,* dicit Glossa [1]: " Deus recipit eum qui ad se confugit; aliter esset in eo iniquitas. „ Sed impossibile est in Deo iniquitatem esse. Ergo est impossibile quod Deus non recipiat eum qui ad se confugit. Ex necessitate igitur gratiam assequitur.

2. Præterea, Anselmus dicit [2], quod " ista est causa quare Deus non concedit diabolo gratiam, quia ipse non voluit accipere, nec paratus fuit. „ Sed, remota causa, necesse est removeri effectum. Ergo, si aliquis velit accipere gratiam, necesse est quod ei detur.

3. Præterea, " bonum est communicativum sui, „ ut patet per Dionysium [3]. Sed bonum gratiæ est melius quam bonum naturæ. Cum igitur forma naturalis ex necessitate adveniat materiæ dispositæ, videtur quod multo magis gratia ex necessitate detur præparanti se ad gratiam.

Sed *contra* est quod homo comparatur ad Deum sicut lutum ad figulum, secundum illud Jerem. XVIII, 6: *Sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea.* Sed lutum non ex necessitate accipit formam a figulo, quantumcumque sit præparatum. Ergo neque homo recipit ex necessitate gratiam a Deo, quantumcumque se præparet.

CONCLUSIO. — Hominis, quod in se est facientis, præparationem ad gratiam, infusio gratiæ necessario sive infallibiliter sequitur, prout ipsa præparatio a movente Deo est, cujus intentio deficere non potest: non autem prout est actus liberi arbitrii, cujus facultatem gratia excedit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), præparatio hominis ad gratiam est a Deo sicut a movente, a libero autem arbitrio sicut a moto. Potest igitur præparatio dupliciter considerari: uno quidem modo, secundum quod est a libero arbitrio; et secundum hoc nullam necessitatem habet ad gratiæ consecutionem, quia donum gratiæ excedit omnem præparationem virtutis humanæ [4]. Alio modo potest considerari secundum quod est a Deo movente; et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest, secundum quod Augustinus dicit [5] quod " per beneficia Dei certissime liberantur quicumque liberantur. „ Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur; infallibiliter ipsam consequitur, secundum illud Joan. VI, 45: *Omnis qui audit a Patre, et didicit, venit ad me.*

Ad *primum* ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de illo qui confugit ad Deum per actum meritorium liberi arbitrii jam per gratiam informati; quem si non reciperet, esset contra justitiam, quam ipse statuit. Vel si referatur ad motum liberi arbitrii ante gratiam, loquitur secundum quod ipsum confugium hominis ad Deum est per motionem divinam, quam justum est non deficere.

Ad *secundum* dicendum, quod defectus gratiæ prima causa est ex nobis; sed collationis gratiæ prima causa est a Deo, secundum illud Oseæ XIII, 9: *Perditio tua ex te, Israel, tantummodo in me auxilium tuum.*

Ad *tertium* dicendum, quod etiam in rebus naturalibus dispositio materiæ non ex necessitate consequitur formam, nisi per virtutem agentis, qui dispositionem causat.

(1) Rabani lib. II Comment. in hunc locum.
(2) Lib. De casu diaboli, cap. 3.
(3) De div. nom. cap 4, in princip.
(4) Quod de fide est, unde concil. Trident. declarat : « Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus sancti inspiratione, atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur; anathema sit. »
(5) De prædest. sanct. lib IX, seu De dono persev. qui olim illi annectebatur, cap. 14, parum a princ.

ART. IV. — UTRUM GRATIA SIT MAJOR IN UNO QUAM IN ALIO [1].

De his etiam supra, quæst. LXXI, art. 2 ad 1, et 2 2, quæst. IV, art. 4 ad 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non sit major in uno quam in alio. Gratia enim causatur in nobis ex dilectione divina, ut dictum est (quæst. CX, art. 1). Sed Sap. VI, 8 dicitur: *Pusillum et magnum ipse fecit, et æqualiter est illi cura de omnibus.* Ergo omnes æqualiter gratiam ab eo consequuntur.

2. Præterea, ea quæ in summo dicuntur, non recipiunt magis et minus. Sed gratia in summo dicitur, quia conjungit ultimo fini. Ergo non recipit magis et minus. Non est ergo major in uno quam in alio.

3. Præterea, gratia est vita animæ, ut supra dictum est (quæst. CX, art. 1 ad 2, et art. 4). Sed vivere non dicitur secundum magis et minus. Ergo etiam neque gratia.

Sed *contra* est quod dicitur Ephes. IV, 7: *Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi.* Quod autem mensurate datur, non omnibus æqualiter datur. Ergo non omnes æqualem gratiam habent.

CONCLUSIO. — Gratia gratum faciens major in uno quam in alio est, non ex parte finis (quælibet enim gratia unit cor immediate ultimo fini), sed ex parte subjecti magis dispositi: quia scilicet pleniorem majoremque gratiam accipit homo magis præparatus.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. LII, art. 1 et 2), habitus duplicem magnitudinem habere potest: unam ex parte finis vel objecti, secundum quod dicitur una virtus alia nobilior, inquantum ad majus bonum ordinatur; aliam vero ex parte subjecti, quod magis vel minus participat habitum inhærentem. Secundum igitur primam magnitudinem gratia gratum faciens non potest esse major et minor; quia gratia secundum sui rationem conjungit hominem summo bono, quod est Deus [2]. Sed ex parte subjecti, gratia potest suscipere magis vel minus, prout scilicet unus perfectius illustratur a lumine gratiæ quam alius [3]. Cujus diversitatis ratio quidem est aliqua ex parte præparantis se ad gratiam; qui enim magis se ad gratiam præparat, pleniorem gratiam accipit. Sed ex hac parte non potest accipi prima ratio hujus diversitatis; quia præparatio ad gratiam non est hominis, nisi inquantum liberum arbitrium ejus præparatur a Deo. Unde prima causa hujus diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suæ gratiæ dona dispensat ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiæ consurgat; sicut etiam diversos gradus rerum instituit ut esset universum perfectum. Unde Apostolus [4] postquam dixerat: *Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi,* enumeratis diversis gratiis subjungit: *Ad consummationem sanctorum in ædificationem corporis Christi.*

Ad *primum* ergo dicendum, quod cura divina dupliciter considerari potest; uno modo quantum ad ipsum divinum actum, qui est simplex et uniformis; et secundum hoc æqualiter se habet hujus cura ad omnes, quia scilicet uno actu simplici et majora et minora dispensat. Alio modo potest considerari ex parte eorum quæ in creaturis ex divina cura proveniunt; et secundum hoc invenitur inæqualitas, inquantum scilicet Deus sua cura quibusdam majora, quibusdam minora providet dona.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procedit secundum primum modum magnitudinis gratiæ; non enim potest gratia secundum hoc major esse quod ad majus bonum ordinet, sed ex eo quod magis vel minus ordinat ad idem bonum magis vel minus participandum. Potest enim esse diversitas intensionis et remissionis, secundum participationem subjecti et in ipsa gratia et in finali gloria.

Ad *tertium* dicendum, quod vita naturalis pertinet ad substantiam hominis, et ideo non recipit magis et minus; sed vitam gratiæ participat homo accidentaliter, et ideo eam potest homo magis, vel minus habere.

(1) De fide est gratiam gratum faciontem non in omnibus esse æqualem. Quod olim adversus Joviniani errorem, virtutum sicut et vitiorum paritatem falso dogmatizantis, definitum est.
(2) Nihil enim Deo nobilius.
(3) Quod his verbis concilium Trident. exprimit (sess. VI, cap. 7): « Vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes, unusquisque secundum mensuram quam Spiritus sanctus partitur singulis prout vult: et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem. »
(4) Ephes. IV, 12.

ART. V. — UTRUM HOMO POSSIT SCIRE SE HABERE GRATIAM [1].

De his etiam Sent. III, dist. 16, qu. I, art. 1 ad 5, et IV, dist. 21, quæst. II, art. 2 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit scire se habere gratiam. Gratia enim est in anima per sui essentiam. Sed certissima cognitio animæ est eorum quæ sunt in anima per sui essentiam, ut patet per Augustinum [2]. Ergo gratia certissime potest cognosci ab eo qui gratiam habet.

2. Præterea, sicut scientia est donum Dei; ita et gratia. Sed qui a Deo scientiam accipit, scit se scientiam habere, secundum illud Sap. VII, 17: *Dominus dedit mihi horum quæ sunt veram scientiam.* Ergo pari ratione qui accipit gratiam a Deo, scit se gratiam habere.

3. Præterea, lumen est magis cognoscibile quam tenebra, quia secundum Apostolum [3], *omne quod manifestatur, lumen est.* Sed peccatum, quod est spiritualis tenebra, per certitudinem potest sciri ab eo qui habet peccatum. Ergo multo magis gratia, quæ est spirituale lumen.

4. Præterea, Apostolus dicit [4]: *Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed spiritum qui a Deo est, ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis.* Sed gratia est primum donum Dei. Ergo homo, qui accipit gratiam per Spiritum sanctum, per eumdem Spiritum scit gratiam esse sibi datam.

5. Præterea, Genes. XXII, 12, ex persona Domini dicitur ad Abraham: *Nunc cognovi quod timeas Dominum*, id est, " cognoscere te feci. „ Loquitur autem ibi de timore casto, qui non est sine gratia. Ergo homo potest cognoscere se habere gratiam.

Sed *contra* est quod dicitur Eccl. IX, 1 quod *nemo scit utrum sit dignus odio vel amore.* Sed gratia gratum faciens facit hominem dignum Dei amore. Ergo nullus potest scire utrum habeat gratiam gratum facientem.

CONCLUSIO. — Tametsi signis et conjecturis (inquantum scilicet homo nullius sibi conscius peccati mortalis percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas) scire aliquo modo quis possit se habere gratiam; tamen id certo, nisi ei reveletur, scire non potest.

Respondeo dicendum quod tripliciter aliquid cognosci potest; uno modo per revelationem; et hoc modo potest aliquis scire se habere gratiam; revelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio, ut securitatis gaudium etiam in hac vita in eis incipiat, et ut confidentius et fortius magnifica opera prosequantur, et mala præsentis vitæ sustineant, sicut Paulo dictum est [5]: *Sufficit tibi gratia mea.* Alio modo homo cognoscit aliquid per seipsum, et hoc certitudinaliter; et sic nullus potest scire se habere gratiam. Certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit dijudicari per proprium principium. Sic enim certitudo habetur de conclusionibus demonstrativis per indemonstrabilia universalia principia. Nullus autem posset scire se habere scientiam alicujus conclusionis, si principium ignoraret. Principium autem gratiæ et objectum ejus est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus, secundum illud Job XXXVI. 26: *Ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram.* Et ideo ejus præsentia in nobis et absentia per certitudinem cognosci non potest, secundum illud Job IX, 11: *Si venerit ad me, non videbo eum; si autem abierit, non intelligam.* Et ideo homo non potest per certitudinem dijudicare, utrum ipse habeat gratiam; secundum illud I. Corinth. IV, vers. 3: *Sed neque meipsum judico.... Qui autem judicat me, Dominus est.* Tertio modo cognoscitur aliquid conjecturaliter per aliqua signa; et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, inquantum scilicet percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas, et inquantum homo non est conscius sibi alicujus peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi quod habetur Apoc. II, 17: *Vincenti dabo manna absconditum...., quod nemo novit nisi qui accipit;* quia scilicet ille qui accipit [6], per quamdam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille qui non accipit. Ista tamen cognitio imperfecta est; unde Apostolus dicit [7]: *Nihil mihi*

(1) Lutherani et Calvinistæ asseruerunt hominem certa et indubitata fide posse scire se esse in gratia; unumquemque id de seipso teneri credere, et hac sola fide homines justificari; quod in concil. Trident. damnatum est (sess. VI, can. 13 et 14, et can 9).

(2) Sup. Gen. ad litt lib. XII, implic. cap. 31.
(3) Ephes. V, 13. (4) I. Cor. II, 12.
(5) II. Cor. XII, 9.
(6) Ita cum Mss. editi passim. Quidam, *qui accipit gratiam.* Cod. Alcan. utroque loco pro *accipit*, habet *accepit.* (7) I. Cor. IV, 3

conscius sum, sed non in hoc justificatus sum; quia, ut dicitur Psalm XVIII, 13, *delicta quis intelligit? ab occultis meis munda me, et ab alienis parce servo tuo.*

Ad *primum* ergo dicendum quod illa quæ sunt per essentiam sui in anima, cognoscuntur experimentali cognitione, inquantum homo experitur per actus principia intrinseca; sicut voluntatem percipimus volendo, et vitam in operibus vitæ.

Ad *secundum* dicendum quod de ratione scientiæ est quod homo certitudinem habeat de his quorum habet scientiam; et similiter de ratione fidei est quod homo sit certus de his quorum habet fidem; et hoc ideo, quia certitudo pertinet ad perfectionem intellectus, in quo prædicta dona existunt. Et ideo quicumque habet scientiam, vel fidem, certus est se habere. Non est autem similis ratio de gratia et charitate, et aliis hujusmodi, quæ perficiunt vim appetitivam.

Ad *tertium* dicendum, quod peccatum habet pro principio et pro objecto bonum commutabile, quod nobis est notum. Objectum autem vel finis gratiæ est nobis ignotum propter sui luminis immensitatem, secundum illud I. Timoth. ult., vers. 16: *Lucem habitat inaccessibilem.*

Ad *quartum* dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de donis gloriæ, quæ sunt nobis data in spe; quæ certissime cognoscimus per fidem; licet non cognoscamus per certitudinem nos habere gratiam, per quam nos possimus ea promereri. Vel potest dici quod loquitur de notitia privilegiata, quæ est per revelationem. Unde subdit: *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum sanctum.*

Ad *quintum* dicendum, quod illud verbum Abrahæ dictum potest referri ad notitiam experimentalem, quæ est per exhibitionem operis. In opere enim illo quod fecerat Abraham, cognoscere potuit experimentaliter se Dei timorem habere. — Vel potest hoc etiam ad revelationem referri.

QUÆSTIO CXIII.

DE EFFECTIBUS GRATIÆ, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus gratiæ; et primo de justificatione impii, quæ est effectus gratiæ operantis; secundo de merito, quod est effectus gratiæ cooperantis. — Circa primum quæruntur decem. 1. Quid sit justificatio impii. — 2. Utrum ad eam requiratur gratiæ infusio. — 3. Utrum ad eam requiratur aliquis motus liberi arbitrii. — 4. Utrum ad justificationem impii requiratur motus fidei. — 5. Utrum ad eam requiratur motus liberi arbitrii contra peccatum. — 6. Utrum præmissis sit connumeranda remissio peccatorum. — 7. Utrum in justificatione impii sit ordo temporis aut sit subito. — 8. De naturali ordine eorum quæ adjustificationem concurrunt. — 9. Utrum justificatio impii sit maximum opus Dei. — 10. Utrum justificatio impii sit miraculosa.

ART. I. — UTRUM JUSTIFICATIO IMPII SIT REMISSIO PECCATORUM.

De his etiam infra, art. 6 ad 1, et Sent. IV, dist. 17, quæst. I, art. 1, quæst. I, et De ver. quæst. XXVIII, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod justificatio impii non sit remissio peccatorum. Peccatum enim non solum justitiæ opponitur, sed omnibus virtutibus, ut ex supra dictis patet (q. LXXI, art. 1). Sed justificatio significat motum quemdam ad justitiam. Non ergo omnis peccati remissio est justificatio, cum omnis motus sit de contrario in contrarium.

2. Præterea, unumquodque debet nominari ab eo quod est potissimum in ipso, ut dicitur [1]. Sed remissio peccatorum præcipue fit per fidem, secundum illud Act. XV, 9: *Fide purificans corda eorum;* et per charitatem, secundum illud Proverb. X, 12: *Universa delicta operit charitas.* Magis ergo remissio peccatorum debuit denominari a fide, vel a charitate, quam a justitia.

3. Præterea, remissio peccatorum idem esse videtur quod vocatio; vocatur enim qui distat; distat autem aliquis a Deo per peccatum. Sed vocatio justificationem præcedit, secundum illud Rom. VIII, 30: *Quos vocavit, hos et justificavit.* Ergo justificatio non est remissio peccatorum.

Sed *contra* est quod Rom. VIII, super illud: *Quos vocavit, hos et justificavit,* dicit Glossa interl., " remissione peccatorum. " Ergo remissio peccatorum est justificatio.

CONCLUSIO. — Ea justificatio quæ fit per modum simplicis mutationis, non est remissio peccatorum, sed solum justitiæ acquisitio. Quæ vero dicitur impii justificatio (de qua hic solum sermo est) cum per modum motus de contrario in contrarium fiat, est remissio peccatorum cum acquisitione justitiæ.

Respondeo dicendum quod justificatio passive accepta importat motum ad ju-

(1) De anima, lib. II, text. 19.

stitiam, sicut et calefactio motum ad calorem. Cum autem justitia de sui ratione importet quamdam rectitudinem ordinis, dupliciter accipi potest; uno modo secundum quod importat ordinem rectum in ipso actu hominis; et secundum hoc justitia ponitur virtus quædam, sive sit particularis justitia, quæ ordinat actum hominis secundum rectitudinem in comparatione ad alium singularem hominem; sive sit justitia legalis, quæ ordinat secundum rectitudinem actus hominis in comparatione ad bonum commune multitudinis [1]. Alio modo dicitur justitia, prout importat rectitudinem quamdam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout scilicet supremum hominis subditur Deo, et inferiores vires animæ subduntur supremæ, scilicet rationi; et hanc etiam dispositionem vocat Philosophus [2] " justitiam metaphorice dictam [3]. „ Hæc autem justitia in homine potest fieri dupliciter: uno quidem modo per modum simplicis generationis, qui est ex privatione ad formam; et hoc modo justificatio posset competere etiam ei qui non esset in peccato, dum hujusmodi justitiam a Deo acciperet, sicut Adam dicitur accepisse originalem justitiam. Alio modo potest fieri hujusmodi justitia in homine secundum rationem motus, qui est de contrario in contrarium; et secundum hoc justificatio importat transmutationem quamdam de statu injustitiæ ad statum justitiæ prædictæ. Et hoc modo loquimur hic de justificatione impii, secundum illud Apostoli [4]: *Ei qui non operatur, credenti autem in eum qui justificat impium, reputatur fides ejus ad justitiam, secundum propositum gratiæ Dei.* Et quia motus denominatur magis a termino *ad quem*, quam a termino *a quo*, ideo hujusmodi transmutatio, qua aliquis transmutatur a statu injustitiæ ad statum justitiæ per remissionem peccati, sortitur nomen a termino *ad quem*, et vocatur *justificatio impii* [5].

(1) Ut patet Ethic. lib. v, cap. 1, a med.
(2) Ethic. lib. v, cap. ult.
(3) Justitia de qua hic agitur omnium virtutum supernaturalium congeriem amplectitur, ac pruinde non solum ab hominibus, verum etiam a Deo justitia vocatur. (4) Rom. IV, 5.
(5) Falso docuerunt Lutherus et sui sectarii quod in justificatione peccata solum tegantur et a Deo non imputentur, nequaquam vero tollantur vel deleantur; quod a concilio Trid. damnatum est (sess. V. can. 5, et sess. VI, cap. 7).

Ad *primum* ergo dicendum, quod omne peccatum, secundum quod importat quamdam inordinationem mentis non subditæ Deo, *injustitia* potest dici, prædictæ justitiæ contraria, secundum illud I. Jo. III, 4: *Omnis qui facit peccatum, et iniquitatem facit, et peccatum est iniquitas,* et secundum hoc remotio cujuslibet peccati dicitur *justificatio.*

Ad *secundum* dicendum, quod fides et charitas dicunt ordinem specialem mentis humanæ ad Deum, secundum intellectum vel affectum; sed justitia importat generaliter totam rectitudinem ordinis; et ideo magis denominatur hujusmodi transmutatio a justitia quam a charitate vel fide.

Ad *tertium* dicendum, quod vocatio refertur ad auxilium Dei interius moventis et excitantis mentem ad deserendum peccatum: quæ quidem motio Dei non est ipsa remissio peccati, sed causa ejus.

ART. II. — UTRUM AD REMISSIONEM CULPÆ QUÆ EST JUSTIFICATIO IMPII, REQUIRATUR GRATIÆ INFUSIO [6].

De his etiam Sent IV, dist. 17, quæst. 1, art. 3 qu. 1, et De ver. quæst. XVIII, art. 8.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ad remissionem culpæ, quæ est justificatio impii, non requiratur gratiæ infusio. Potest enim aliquis removeri ab uno contrario sine hoc quod perducatur ad alterum, si contraria sint mediata. Sed status culpæ et status gratiæ sunt contraria mediata; est enim medius status innocentiæ, in quo homo nec gratiam habet, nec culpam. Ergo potest alicui remitti culpa sine hoc quod perducatur ad gratiam.

2. Præterea, remissio culpæ consistit in reputatione [7] divina, secundum illud Psal. XXXI, 2: *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum.* Sed infusio gratiæ ponit etiam aliquid in nobis, ut supra habitum est (qu. CX, art. 1). Ergo infusio gratiæ non requiritur ad remissionem culpæ.

(6) Juxta recentiores hæreticos non justificamur per aliquam justitiam nobis intrinsecam et inhærentem, sed per solam Christi justitiam extrinsecam seu nobis imputatam. Quod his verbis anathematizavit synod. Trident.: « Si quis dixerit homines justificari vel sola imputatione justitiæ Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate; anathema sit » (sess. VI, can. 11).
(7) Ita Mss. et editi passim. Theologi legendum censent: *in non reputatione.*

3. Prætcrea, nullus subjicitur simul duobus contrariis. Sed quædam peccata sunt contraria, sicut prodigalitas et illiberalitas. Ergo qui subjicitur peccato prodigalitatis, non simul subjicitur peccato illiberalitatis; potest tamen contingere quod prius ei subjiciebatur. Ergo peccando vitio prodigalitatis liberatur a peccato illiberalitatis; et sic remittitur aliquod peccatum sine gratia.

Sed *contra* est quod dicitur Rom. III, vers. 24: *Justificati gratis per gratiam ipsius.*

CONCLUSIO. — Quum justitiæ Dei repugnet pœnam dimittere vigente culpa, nullius autem hominis qualis modo nascitur, reatus pœnæ absque gratia tolli queat; ad culpæ quoque hominis qualis modo nascitur, remissionem, gratiæ infusionem requiri manifestum est.

Respondeo dicendum quod homo peccando Deum offendit, sicut ex supra dictis patet (quæst. LXXI, art. 6). Offensa autem non remittitur alicui, nisi per hoc quod animus offensi pacatur offendenti. Et ideo secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quod Deus nobis pacatur; quæ quidem pax consistit in dilectione qua Deus diligit nos. Dilectio autem Dei, quantum est ex parte actus divini, est æterna et immutabilis; sed quantum ad effectum quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout scilicet ab ipso quandoque deficimus, et quandoque iterum recuperamus. Effectus autem divinæ dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita æterna, a qua peccatum mortale excludit. Et ideo non posset intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod plus requiritur ad hoc quod offendenti remittatur offensa, quam ad hoc quod simpliciter aliquis non offendens non habeatur odio. Potest enim apud homines contingere quod unus homo aliquem alium nec diligat, nec odiat. Sed si eum offendat, quod ei dimittat offensam, hoc non potest contingere absque speciali benevolentia. Benevolentia autem Dei ad hominem reparari dicitur per donum gratiæ; et ideo licet homo, antequam peccet, potuerit esse sine gratia et sine culpa, tamen post peccatum non potest esse sine culpa, nisi gratiam habeat.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut dilectio Dei non solum consistit in actu voluntatis divinæ, sed etiam importat quemdam gratiæ effectum, ut supra dictum est (quæst. CX, art. 1); ita etiam et hoc quod est Deum non imputare peccatum homini, importat quemdam effectum in ipso cui peccatum non imputatur; quod enim alicui non imputetur peccatum a Deo, ex divina dilectione procedit.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit [2], " si a peccato desistere hoc esset non habere peccatum, sufficeret ut hoc moneret Scriptura: *Fili, peccasti, non adjicias iterum.* Hoc autem non sufficit, sed additur: *Et de pristinis deprecare, ut tibi remittantur.* " Transit enim peccatum actu, et remanet reatus, ut supra dictum est (qu. LXXXVII, art. 6). Et ideo cum aliquis a peccato unius vitii transit in peccatum contrarii vitii, desinit quidem habere actum præteriti peccati, sed non desinit habere reatum; unde simul habet reatum utriusque peccati: non enim peccata sunt sibi contraria ex parte aversionis a Deo, ex qua parte peccatum reatum habet.

ART. III. — UTRUM AD JUSTIFICATIONEM IMPII REQUIRATUR MOTUS LIBERI ARBITRII [3].

De his etiam infra, art. 4, 5 et 6 corp. et part. III, quæst. LXXXVI, art. 6 ad 1, et Sent. II, dist. 27, quæst. I, art. 2 ad 7, et IV, dist. 17, qu. I, art. 5, quæst. I, et De ver. quæst. XXVIII, art. 3 et 4 corp., et Joan. IV, lect. 2, et Ephes. V, lect. 5 fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ad justificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii. Videmus enim quod per sacramentum baptismi justificantur pueri absque motu liberi arbitrii, et etiam interdum adulti. Dicit enim Augustinus [4], quod cum quidam suus amicus laboraret febribus, " jacuit diu sine sensu in sudore lethali, et cum desperaretur, baptizatus est ne-

(1) Hoc constat ex concil. Trident. (sess. VI, cap. 7) cum dicitur quod « justificatio non est sola peccatorum remissio, sed etiam sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum. »

(2) De nuptiis et concupiscentia, lib. I, cap. 26, in fin.

(3) Ista quæstio ab ea quæ in art. 2 quæst. præced. tractata est, in eo differt, quod ibi quæsierit S. Doctor de dispositione ad gratiam indifferenter, sive habitualem, sive actualem: hic vero quærat de motu liberi arbitrii in impio ad gratiam habitualem adipiscendam

(4) Confess. lib. IV cap. 4, parum ante med.

sciens, et renatus est; „ quod fit per gratiam justificantem. Sed Deus potentiam suam non alligavit sacramentis. Ergo etiam potest justificare hominem sine sacramentis absque omni motu liberi arbitrii.

2. Præterea, in dormiendo homo non habet usum rationis, sine quo non potest esse motus liberi arbitrii. Sed Salomon in dormiendo consecutus est a Deo donum sapientiæ, ut habetur III. Regum III, et II. Paral. I. Ergo etiam pari ratione donum gratiæ justificantis quandoque datur homini a Deo absque motu liberi arbitrii.

3. Præterea, per eamdem causam gratia producitur in esse, et conservatur; dicit enim Augustinus [1], quod " ita se debet homo ad Deum convertere, ut ab illo semper fiat justus. „ Sed absque motu liberi arbitrii gratia in homine conservatur. Ergo absque motu liberi arbitrii potest a principio infundi.

Sed *contra* est quod dicitur Joan. VI, vers. 45: *Omnis qui audit a Patre, et didicit, venit ad me.* Sed discere non est sine motu liberi arbitrii; addiscens enim consentit docenti. Ergo nullus venit ad Deum per gratiam justificantem absque motu liberi arbitrii.

CONCLUSIO. — Cum impii justificatio fiat Deo illum ad justitiam movente, cumque Deus singula secundum propriam cujusque naturam moveat; ad impii (si modo rationis usum habuerit) justificationem, liberi arbitrii motum, quo gratiæ donum acceptet, requiri dicendum est.

Respondeo dicendum quod justificatio impii fit Deo movente hominem ad justitiam. Ipse enim est qui justificat impium, ut dicitur Rom. III. Deus autem movet omnia secundum modum uniuscujusque; sicut in naturalibus videmus quod aliter moventur ab ipso gravia, et aliter levia, propter diversam naturam utriusque. Unde et hominem ad justitiam movet secundum conditionem naturæ humanæ. Homo autem secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii. Et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii non fit motio a Deo ad justitiam absque motu liberi arbitrii; sed ita infundit donum gratiæ justificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiæ acceptandum in his qui sunt hujus motionis capaces [2].

Ad *primum* ergo dicendum, quod pueri non sunt capaces motus liberi arbitrii; et ideo moventur a Deo ad justitiam per solam informationem animæ ipsorum. Hoc autem non fit sine sacramento: quia sicut peccatum originale, a quo justificantur, non propria voluntate ad eos pervenit, sed per carnalem originem: ita etiam per spiritualem regenerationem a Christo in eos gratia derivatur. Et eadem ratio est de furiosis et amentibus, qui nunquam usum liberi arbitrii habuerunt. Sed si quis aliquando habuit usum liberi arbitrii, et postmodum eo careat vel per infirmitatem vel per somnum, non consequitur gratiam justificantem per baptismum exterius adhibitum, aut per aliquod aliud sacramentum, nisi prius habuerit sacramentum in proposito; quod sine usu liberi arbitrii non contingit. Et hoc modo ille de quo loquitur Augustinus, renatus fuit; quia et prius et postea baptismum acceptavit.

Ad *secundum* dicendum, quod etiam Salomon dormiendo non meruit sapientiam, nec accepit; sed in somno declaratum est ei quod propter præcedens desiderium ei a Deo sapientia infunderetur; unde ex ejus persona dicitur Sapient. VII, 7: *Optavi, et datus est mihi sensus.* Vel potest dici, quod ille somnus non fuit naturalis, sed somnus prophetiæ, secundum quod dicitur Num. XII, vers. 6: *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum;* in quo casu aliquis usum liberi arbitrii habet. Et tamen sciendum est quod non est eadem ratio de dono sapientiæ, et de dono gratiæ justificantis. Nam donum gratiæ justificantis præcipue ordinat hominem ad bonum, quod est objectum voluntatis; et ideo ad ipsum movetur homo per motum voluntatis, qui est motus liberi arbitrii. Sed sapientia perficit intellectum, qui præcedit voluntatem; unde absque completo motu liberi

(1) Sup. Gen. ad litt. lib. VIII, cap. 10, circa fin. et cap. 12, in princ.

(2) Lutherum id negantem ita damnavit concilium Tridentinum (sess. VI, can. 4): « Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum, nihil cooperari, assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quoad obtinendam justificationis gratiam... anathema sit. »

arbitrii potest intellectus dono sapientiæ illuminari; sicut etiam videmus quod in dormiendo aliqua hominibus revelantur, sicut dicitur Job xxxiii, 15: *Quando irruit sopor super homines et dormiunt in lectulo, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina.*

Ad *tertium* dicendum, quod in infusione gratiæ justificantis est quædam transmutatio animæ humanæ; et ideo requiritur motus proprius animæ humanæ, ut anima moveatur secundum modum suum. Sed conservatio gratiæ est absque transmutatione; unde non requiritur aliquis motus ex parte animæ, sed sola continuatio influxus divini.

ART. IV. — UTRUM AD JUSTIFICATIONEM IMPII REQUIRATUR MOTUS FIDEI [1].

De his etiam part. III, quæst. LXXXVI, art. 6, ad 1 et 3, et Sent. II, dist. 26, art. 4 ad 4, et III, dist. 30, art. 5 ad 3, et IV, dist. 17, quæst. I, art. 3, qu. III, et De ver. quæst. XXVIII, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ad justificationem impii non requiratur motus fidei. Sicut enim per fidem justificatur homo, ita etiam et per quædam alia: scilicet per timorem, de quo dicitur Eccli. I, 27: *Timor Domini expellit peccatum; nam qui sine timore est non poterit justificari;* et iterum per charitatem, secundum illud Luc. VII, 47: *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum;* et iterum per humilitatem, secundum illud Jac. IV, 6: *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam;* et iterum per misericordiam, secundum illud Prov. XV, 27: *Per misericordiam et fidem purgantur peccata.* Non ergo magis motus fidei requiritur ad justificationem impii quam motus prædictarum virtutum.

2. Præterea, actus fidei non requiritur ad justificationem, nisi inquantum per fidem homo cognoscit Deum. Sed etiam aliis modis potest homo Deum cognoscere, scilicet per cognitionem naturalem, et per donum sapientiæ. Ergo non requiritur actus fidei ad justificationem impii.

3. Præterea, diversi sunt articuli fidei. Si igitur actus fidei requiratur ad justificationem impii, videtur quod oporteret hominem, quando primo justificatur, de omnibus articulis fidei cogitare. Sed hoc videtur inconveniens, cum talis cogitatio longam temporis moram requirat. Ergo videtur quod actus fidei non requiratur ad justificationem impii.

Sed *contra* est quod dicitur Rom. V, 1: *Justificati igitur ex fide pacem habeamus ad Deum.*

CONCLUSIO. — Cum ad impii justificationem mentis in Deum conversio requiratur, prima autem ejus conversio in Deum fiat per fidem; fidei motum ad impii justificationem requiri manifestum est.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), motus liberi arbitrii requiritur ad justificationem impii, secundum quod mens hominis movetur a Deo. Deus autem movet animam hominis convertendo eam ad seipsum, ut dicitur Psalm. LXXXIV, 7, secundum aliam litteram [2]: *Deus tu convertens vivificabis nos.* Et ideo ad justificationem impii requiritur motus mentis, quo convertitur in Deum. Prima autem conversio in Deum fit per fidem, secundum illud Hebr. XI, 6: *Accedentem ad Deum oportet credere quia est.* Et ideo motus fidei requiritur ad justificationem impii [3].

Ad *primum* ergo dicendum, quod motus fidei non est perfectus, nisi sit charitate informatus; unde simul in justificatione impii cum motu fidei est etiam motus charitatis. Movetur autem liberum arbitrium in Deum ad hoc quod ei se subjiciat; unde etiam concurrit actus timoris filialis, et actus humilitatis. Contingit enim unum et eumdem actum liberi arbitrii diversarum virtutum esse, secundum quod una imperat, et aliæ imperantur; prout scilicet actus est ordinabilis ad diversos fines. Actus autem misericordiæ vel operatur circa peccatum per modum satisfactionis, et sic sequitur justificationem; vel per modum præparationis, inquantum misericordes misericordiam consequuntur; et sic e-

(1) Postquam S. Doctor demonstravit motum liberi arbitrii esse necessarium ad justificationem adulti, nunc incipit investigare quis in particulari sit ille motus qui necessarius est, et respondet motum fidei esse necessarium.

(2) 70 Interpr.

(3) Fides quæ ad justificationem requiritur est fides catholica, qua credimus vera esse quæ divinitus revelata et promissa sunt, atque illud in primis a Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem quæ est in Christo Jesu. Non vero requiritur, ut voluerunt lutherani, fides illa qua unusquisque in speciali credit vel certissime confidit sibi remissa esse peccata (Cf. concilium Trid. sess. VI, can. 12).

tiam potest præcedere justificationem, vel etiam ad justificationem concurrere simul cum prædictis virtutibus, secundum quod misericerdia includitur in dilectione proximi.

Ad *secundum* dicendum, quod per cognitionem naturalem homo non convertitur in Deum, inquantum est objectum beatitudinis et justificationis causa. Unde talis cognitio non sufficit ad justificationem. Donum autem sapientiæ præsupponit cognitionem fidei, ut ex supra dictis patet (quæst. LXVIII, art. 4 ad 3).

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Apostolus dicit [1], *credenti in eum qui justificat impium, reputabitur fides ejus ad justitiam secundum propositum gratiæ Dei.* Ex quo patet quod in justificatione impii requiritur actus fidei quantum ad hoc quod homo credat Deum esse justificatorem hominum per mysterium Christi.

ART. V. — UTRUM AD JUSTIFICATIONEM IMPII REQUIRATUR MOTUS LIBERI ARBITRII IN PECCATUM [2].

De his etiam infra, art. 7 ad 1 et 2, qu. LXXXVIII, art 2, et Sent. IV, dist. 17, quæst. I, art. 3, quæst. 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 158, et De ver. quæst. XXVIII, art. 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ad justificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii in peccatum. Sola enim charitas sufficit ad deletionem peccati, secundum illud Proverb. X, 12: *Universa delicta operit charitas.* Sed charitatis objectum non est peccatum. Ergo non requiritur ad justificationem impii motus liberi arbitrii in peccatum.

2. Præterea, qui in anteriora tendit, ad posteriora respicere non debet, secundum illud Apostoli [3]: *Quæ quidem retro sunt obliviscens, ad ea vero quæ sunt priora extendens meipsum, ad destinatum persequor* [4], *ad bravium supernæ vocationis.* Sed tendenti in justitiam retrorsum sunt peccata præterita. Ergo eorum debet oblivisci, nec in ea se debet extendere per motum liberi arbitrii.

3. Prætcrea, in justificatione impii non remittitur unum peccatum sine alio; " impium enim est a Deo dimidiam sperare veniam [5]. „ Si igitur in justificatione impii oportet liberum arbitrium moveri contra peccatum, oporteret quod de omnibus peccatis suis cogitaret: quod videtur inconveniens; tum quia requirceretur magnum tempus ad hujusmodi cogitationem; tum etiam quia peccatorum quorum est homo oblitus, veniam habere non posset. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum non requiritur ad justificationem impii.

Sed *contra* est quod dicitur Psal. XXXI, vers. 5: *Dixi: Confitebor adversum me injustitiam meam Domino; et tu remisisti impietatem peccati mei.*

CONCLUSIO. — Quum justificatio impii transmutatio quædam sit de peccato ad justitiam, necessarius est in ejus justificatione (si rationis usum habet) liberi arbitrii motus, non solum quo per desiderium et amorem animus ejus ad justitiam accedit, verum etiam quo per odium a peccato recedit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.), justificatio impii est quidam motus quo humana mens movetur a Deo a statu peccati in statum justitiæ. Oportet igitur quod humana mens se habeat ad utrumque extremorum secundum motum liberi arbitrii, sicut se habet corpus localiter motum ab aliquo movente ad duos terminos motus. Manifestum est autem in motu locali corporum quod corpus motum recedit a termino *a quo,* et accedit ad terminum *ad quem.* Unde oportet quod mens humana, dum justificatur, per motum liberi arbitrii recedat a peccato, et accedat ad justitiam. Recessus autem et accessus in motu liberi arbitrii accipitur secundum detestationem et desiderium. Dicit enim Augustinus super Joan. X, exponens illud: *Mercenarius autem fugit* [6]: " Affectiones nostræ motus animorum sunt; lætitia animi diffusio; timor animi fuga est; progrederis animo, cum appetis; fugis animo cum metuis. „ Oportet igitur quod in justificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex; unus quo per desiderium tendat in Dei justitiam, et alius, quo detestetur peccatum [7].

(1) Rom. IV, 5.
(2) Motus ille liberi arbitrii in peccatum nihil aliud est quam peccati detestatio quam contritio implicat.
(3) Philipp III, 13.
(4) Ita reposuit Nicolai. Al.. *addestinatum persequor bravium.*
(5) Ex cap. *Sunt plures,* dist. 3, De pœnit.
(6) Tract. 46, ad fin.
(7) Quod his verbis concilium Tridentinum

Ad *primum* ergo dicendum, quod ad eamdem virtutem pertinet prosequi unum oppositorum, et refugere aliud; et ideo sicut ad charitatem pertinet diligere Deum; ita etiam detestari peccata, per quæ anima separatur a Deo.

Ad *secundum* dicendum, quod ad posteriora non debet homo regredi per amorem; sed quantum ad hoc debet ea oblivisci, ut ad ea non afficiatur. Debet tamen eorum recordari per considerationem, ut ea detestetur; sic enim ab eis recedit.

Ad *tertium* dicendum, quod in tempore præcedente justificationem oportet quod homo singula peccata quæ commisit, detestetur, quorum memoriam habet; et ex tali consideratione præcedenti subsequitur in anima quidam motus detestantis universaliter omnia peccata commissa, inter quæ etiam includuntur peccata oblivioni tradita; quia homo in statu illo est sic dispositus, ut etiam de his quæ non meminit contereretur, si memoriæ adessent; et iste motus concurrit ad justificationem.

ART. VI. — UTRUM REMISSIO PECCATORUM DEBEAT NUMERARI INTER EA QUÆ REQUIRUNTUR AD JUSTIFICATIONEM IMPII.

De his etiam part. III, quæst. LXXVI, art. 6 ad 1 et 2, et quæst. LXXVIII, art. 2 corp., et Sent. IV, dist. 15, quæst. IV, art. 3, quæst. V corp., et Cont. gent. lib. IV, cap. 72, et De ver. qu. XXVIII, art. 6, et Joan. IV, fin. et Ephes. V, lect. 6, fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod remissio peccatorum non debeat numerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii. Substantia enim rei non connumeratur his quæ ad rem requiruntur, sicut homo non debet connumerari animæ et corpori. Sed ipsa justificatio impii est remissio peccatorum, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo remissio peccatorum non debet computari inter ea quæ ad justificationem impii requiruntur.

2. Præterea, idem est gratiæ infusio et culpæ remissio, sicut idem est illuminatio et tenebrarum expulsio. Sed idem non debet connumerari sibi ipsi; unum enim multitudini opponitur. Ergo non debet culpæ remissio connumerari infusioni gratiæ.

3. Præterea, remissio peccatorum consequitur ad motum liberi arbitrii in Deum et in peccatum, sicut effectus ad causam; per fidem enim et contritionem remittuntur peccata. Sed effectus non debet connumerari suæ causæ; quia ea quæ connumerantur, quasi ad invicem condivisa, sunt simul natura. Ergo remissio culpæ non debet connumerari aliis quæ requiruntur ad justificationem impii.

Sed *contra* est quod in enumeratione eorum quæ requiruntur ad rem, non debet prætermitti finis, qui est potissimum in unoquoque. Sed remissio peccatorum est finis in justificatione impii; dicitur enim Isa. XXVII, 9: *Iste est omnis fructus, ut auferatur peccatum ejus.* Ergo remissio peccatorum debet connumerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii.

CONCLUSIO. — Cum inter alia quæ ad motum requiruntur pertineat ipsius motus consummatio; recte peccatorum remissio (quæ se habet in justificatione tanquam ejus consummatio) iis annumeratur, quæ ad impii justificationem pertinent.

Respondeo dicendum quod quatuor enumerantur quæ requiruntur ad justificationem impii, scilicet gratiæ infusio, motus liberi arbitrii in Deum per fidem, et motus liberi arbitrii in peccatum, et remissio culpæ. Cujus ratio est, quia, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), justificatio est quidam motus quo anima movetur a Deo a statu culpæ in statum justitiæ. In quolibet autem motu, quo aliquid ab altero movetur, tria requiruntur: primo quidem motio ipsius moventis; secundo motus mobilis; tertio consummatio motus, sive perventio ad finem. Ex parte igitur motionis divinæ accipitur gratiæ infusio; ex parte vero liberi arbitrii moti accipiuntur duo motus ipsius, secundum recessum a termino *a quo*, et accessum ad terminum *ad quem*. Consummatio autem, sive perventio ad terminum hujus motus, importatur per remissionem culpæ; in hoc enim justificatio consummatur [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod justi-

exprimit: « Deum tanquam omnis justitiæ fontem diligere incipiunt (peccatores) ac propterea moventur adversus peccata per odium et detestationem. »

(1) Quod accipit concilium Tridentinum, dicendo (sess. VI, can. 7): « In impii justificatione, cum remissione peccatorum, hæc omnia infusa accipit homo per Christum cui inseritur, fidem, spem et charitatem. »

ficatio impii dicitur esse ipsa remissio peccatorum, secundum quod omnis motus accipit speciem a termino. Tamen ad terminum consequendum multa alia requiruntur, ut ex supradictis patet (art. præc.).

Ad *secundum* dicendum, quod gratiæ infusio et remissio culpæ dupliciter considerari possunt: uno modo secundum ipsam substantiam actus; et sic idem sunt; eodem enim actu Deus et largitur gratiam, et remittit culpam. Alio modo possunt considerari ex parte objectorum; et sic differunt secundum differentiam culpæ, quæ tollitur, et gratiæ, quæ infunditur; sicut etiam in rebus naturalibus generatio et corruptio differunt, quamvis generatio unius sit corruptio alterius.

Ad *tertium* dicendum, quod ista non est connumeratio secundum divisionem generis in species, in qua oportet quod connumerata sint simul; sed secundum differentiam eorum quæ requiruntur ad completionem alicujus; in qua quidem enumeratione aliquid potest esse prius et aliquid posterius; quia principiorum et partium rei compositæ potest esse aliquid alio prius

ART. VII. — UTRUM JUSTIFICATIO IMPII FIAT IN INSTANTI, VEL SUCCESSIVE [1].

De his etiam infra, art. 8 corp. et Sent. IV, dist. 5, quæst. II, art. 2, et qu. 5 ad 1, et dist. 17, qu. I, art. 5, quæst. III, et De ver. quæst. XXVI, art. 2 ad 12, et quæst. XXVIII, art. 3 ad 10, et 19, et art. 9.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod justificatio impii non fiat in instanti, sed successive. Quia, ut dictum est (art. 3 hujus quæst.), ad justificationem impii requiritur motus liberi arbitrii. Actus autem liberi arbitrii est eligere, quia præexigit deliberationem consilii, ut dictum est (quæst. XIII, art. 1). Cum igitur deliberatio discursum quemdam importet, qui successionem quamdam habet, videtur quod justificatio impii sit successiva.

2. Prætcrea, motus liberi arbitrii non est absque actuali consideratione. Sed impossibile est simul multa intelligere in actu, ut dictum est (part. I, quæst. LXXXV, art. 4). Cum igitur ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in diversa, scilicet in Deum et in peccatum, videtur quod justificatio impii non possit esse in instanti.

3. Præterea, forma quæ suscipit magis et minus, successive recipitur in subjecto, sicut patet de albedine et nigredine. Sed gratia suscipit magis et minus, ut supra dictum est (quæst. CXII, art. 4). Ergo non recipitur subito in subjecto. Cum igitur ad justificationem impii requiratur gratiæ infusio, videtur quod justificatio impii non possit esse in instanti.

4. Præterea, motus liberi arbitrii, qui ad justificationem impii concurrit, est meritorius; et ita oportet quod procedat a gratia, sine qua nullum est meritum, ut infra dicetur (quæst. CXIV, art. 2). Sed prius est aliquid consequi formam, quam secundum formam operari. Ergo prius infunditur gratia, et postea liberum arbitrium movetur in Deum et in detestationem peccati. Non ergo justificatio est tota simul.

5. Præterea, si gratia infundatur animæ, oportet dare aliquod instans in quo primo animæ insit; similiter, si culpa remittitur, oportet ultimum instans dare in quo homo culpæ subjaceat; sed non potest esse idem instans, quia sic opposita simul inessent eidem. Ergo oportet esse duo instantia sibi succedentia, inter quæ, secundum Philosophum [2], oportet esse tempus medium. Non ergo justificatio fit tota simul, sed successive.

Sed *contra* est quod justificatio impii fit per gratiam Spiritus sancti justificantis. Sed Spiritus sanctus subito advenit mentibus hominum, secundum illud Act. II, 2: *Factus est repente de cælo sonus tanquam advenientis spiritus vehementis;* ubi dicit Glossa [3] quod " nescit tarda molimina Spiritus sancti gratia. " Ergo justificatio impii non est successiva, sed instantanea.

CONCLUSIO. — Cum a Deo (cui resistere nihil potest) impii justificatio fiat, ideo autem aliquid in tempore fiat, quia patiens agenti resistit; ipsam impii ju-

(1) Justificatio impii sumpta pro infusione gratiæ et peccatorum remissione fit in instanti; si vero justificatio sumatur non solum pro infusione gratiæ, sed etiam pro dispositionibus quibus peccator præparatur, licet possit fieri in instanti, ut in Paulo et Magdalena; ordinarie tamen fit successive, quia istæ dispositiones, quas requirit conc. Trid. (sess. VI, cap. 5 et 6), ordinarie præcedunt tempore ipsam gratiæ infusionem. (2) Physic. lib. VI, text. 2.

(3) Interl. hic, et est Ambrosii, super illud Luc. I: *Abiit in montana.*

stificationem (pro infusione gratiæ, quæ in instanti fit, acceptam) in instanti fieri certum est.

Respondeo dicendum quod tota justificatio impii originaliter consistit in gratiæ infusione. Per eam enim et liberum arbitrium movetur, et culpa remittitur. Gratiæ autem infusio fit in instanti absque successione. Cujus ratio est, quia quod aliqua forma non subito imprimatur subjecto, contingit ex hoc quod subjectum non est dispositum, et agens indiget tempore ad hoc quod subjectum disponat. Et ideo videmus quod statim cum materia est disposita per alterationem præcedentem, forma substantialis acquiritur materiæ; et eadem ratione quia diaphanum est secundum se dispositum ad lumen recipiendum, subito illuminatur a corpore lucido in actu. Dictum est autem supra (qu. CXII, art. 2), quod Deus ad hoc quod gratiam infundat animæ, non requirit aliquam dispositionem, nisi quam ipse facit. Facit autem hujusmodi dispositionem sufficientem ad susceptionem gratiæ; quandoque quidem subito, quandoque autem paulatim et successive, ut supra dictum est (quæst. CXII, artic. 2 ad 2). Quod enim agens naturale non subito possit disponere materiam, contingit ex hoc quod est aliqua proportio [1] ejus quod in materia resistit, ad virtutem agentis; et propter hoc videmus quod quanto virtus agentis fuerit fortior, tanto materia citius disponitur. Cum igitur virtus divina sit infinita, potest quamcumque materiam creatam subito disponere ad formam, et multo magis liberum arbitrium hominis, cujus motus potest esse instantaneus secundum naturam. Sic igitur justificatio impii fit a Deo in instanti.

Ad *primum* ergo dicendum quod motus liberi arbitrii, qui concurrit ad justificationem impii, est consensus ad detestandum peccatum, et ad accedendum ad Deum; qui quidem consensus subito fit. Contingit autem quandoque quod præcedit aliqua deliberatio, quæ non est de substantia justificationis, sed via in justificationem; sicut motus localis est via ad illuminationem, et alteratio ad generationem.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut dictum est (part. I, quæst. LXXXV, art. 5), nihil prohibet duo simul intelligere actu, secundum quod sunt quodammodo unum: sicut simul intelligimus subjectum et prædicatum, inquantum uniuntur in ordine affirmationis unius. Et per eumdem modum liberum arbitrium potest in duo simul moveri, secundum quod unum ordinatur in aliud. Motus autem liberi arbitrii in peccatum ordinatur ad motum liberi arbitrii in Deum; propter hoc enim homo detestatur peccatum, quia est contra Deum, cui vult adhærere. Et ideo liberum arbitrium in justificatione impii simul detestatur peccatum, et convertit se ad Deum; sicut etiam corpus simul recedendo ab uno loco accedit ad alium.

Ad *tertium* dicendum, quod non est ratio quare forma subito in materia non recipiatur, quia magis et minus potest inesse; sic enim lumen non subito reciperetur in aere, qui potest magis et minus illuminari. Sed ratio est accipienda ex parte dispositionis materiæ vel subjecti, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *quartum* dicendum, quod in eodem instanti in quo forma acquiritur, incipit res operari secundum formam; sicut ignis statim cum est generatus movetur sursum; et si motus ejus esset instantaneus, in eodem instanti compleretur. Motus autem liberi arbitrii, qui est velle, non est successivus, sed instantaneus. Et ideo non oportet quod justificatio impii sit successiva.

Ad *quintum* dicendum, quod successio duorum oppositorum in eodem subjecto aliter est consideranda in his quæ subjacent tempori, et aliter in his quæ sunt supra tempus. In his enim quæ subjacent tempori, non est dare ultimum instans, in quo forma prior subjecto inest: est autem dare ultimum tempus, et primum instans in quo forma subsequens inest materiæ vel subjecto. Cujus ratio est, quia in tempore non potest accipi ante unum instans aliud instans præcedens immediate, eo quod instantia non consequenter se habent in tempore, sicut nec puncta in linea, ut probatur [2], sed tempus terminatur ad instans. Et ideo in toto tempore præcedenti, quo aliquid movetur ad unam formam, subest formæ oppositæ; et in ultimo instanti illius temporis, quod est primum instans

(1) Ita cum Mss. Nicolai, optime. Editi passim, *disproportio*.

(2) Physic. lib. VI, text. 1 et seq.

sequentis temporis, habet formam, quæ est terminus motus. Sed in his quæ sunt supra tempus, aliter se habet. Si qua enim successio sit ibi affectuum vel intellectualium conceptionum (puta in angelis), talis successio non mensuratur tempore continuo, sed tempore discreto; sicut et ipsa quæ mensurantur, non sunt continua, ut habitum est (part. I, qu. LIII, art. 2 et 3). Unde in talibus est dandum ultimum instans, in quo primum fuit, et primum instans, in quo est id quod sequitur. Nec oportet esse tempus medium; quia non est ibi continuitas temporis, quæ hoc requirebat [1]. Mens autem humana, quæ justificatur, secundum se quidem est supra tempus, sed per accidens subditur tempori, inquantum scilicet intelligit cum continuo et tempore secundum phantasmata, in quibus species intelligibiles considerat, ut dictum est (part. I, quæst. LXXXV, art. 1 et 2). Et ideo judicandum est secundum hoc de ejus mutatione secundum conditionem motuum temporalium, ut scilicet dicamus quod non est dare ultimum instans in quo culpa infuit, sed ultimum tempus; est autem dare primum instans in quo gratia inest; in toto autem tempore præcedenti inerat culpa [2].

ART. VIII. — UTRUM GRATIÆ INFUSIO SIT PRIMA ORDINE NATURÆ INTER EA QUÆ REQUIRUNTUR AD JUSTIFICATIONEM IMPII [3].

De his etiam Sent. IV, dist. 17, quæst. I, art. 4, quæst. I, et quæst. II, art. 5, quæst. I ad 2, et De verit. quæst. XXVI, art. 7.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod gratiæ infusio non sit prima ordine naturæ inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii. Prius enim est recedere a malo, quam accedere ad bonum, secundum illud Ps. XXXIII, 15: *Declina a malo, et fac bonum.* Sed remissio culpæ pertinet ad recessum a malo, infusio autem gratiæ pertinet ad prosecutionem boni. Ergo naturaliter prius est remissio culpæ quam infusio gratiæ.

2. Præterea, dispositio præcedit naturaliter formam ad quam disponit. Sed motus liberi arbitrii est quædam dispositio ad susceptionem gratiæ. Ergo naturaliter præcedit infusionem gratiæ.

3. Præterea, peccatum impedit animam, ne libere tendat in Deum. Sed prius est removere id quod prohibet motum, quam motus sequatur. Ergo prius est naturaliter remissio culpæ, et motus liberi arbitrii in peccatum, quam motus liberi arbitrii in Deum, et quam infusio gratiæ.

Sed *contra*, causa est prior naturaliter suo effectu. Sed gratiæ infusio causa est omnium aliorum quæ requiruntur ad justificationem impii, ut supra dictum est (artic. præc.). Ergo est naturaliter prior.

CONCLUSIO. — Cum ipsius moventis actio primum naturaliter locum in quolibet motu teneat, ad eam vero spectet infusio gratiæ, recte hæc inter ea quæ ad impii justificationem requiruntur, prima ordine naturæ ponitur.

Respondeo dicendum quod prædicta quatuor quæ requiruntur ad justificationem impii, tempore quidem sunt simul, quia justificatio impii non est successiva, ut dictum est (art. præc.); sed ordine naturæ unum eorum est prius altero; et inter ea naturali ordine primum est gratiæ infusio; secundum motus liberi arbitrii in Deum; tertium est motus liberi arbitrii in peccatum; quartum vero est remissio culpæ. Cujus ratio est, quia in quolibet motu naturaliter primum est motio ipsius moventis; secundum autem est dispositio materiæ, sive motus ipsius mobilis; ultimum vero est finis vel terminus motus ad quem terminatur motio moventis. Ipsa igitur Dei moventis motio est gratiæ infusio, ut dictum est supra (art. 6 hujus quæst.); motus autem vel dispositio mobilis est duplex motus liberi arbitrii; terminus autem, vel finis motus est remissio culpæ, ut ex supra dictis patet (ibid.). Et ideo naturali ordine primum in justificatione impii est gratiæ infusio; secundum est motus liberi arbitrii in Deum; tertium vero est motus liberi arbitrii in peccatum; propter hoc enim ille qui justificatur, detestatur peccatum, quia est contra Deum; unde motus liberi arbitrii in Deum præcedit naturaliter motum liberi arbitrii in peccatum, cum sit causa et ratio ejus; quartum vero et ultimum est remissio culpæ, ad quam tota ista transmutatio ordinatur sicut ad

(1) Ita edit. Rom. et Patav. Nicolai, *quæ ad hoc requirebatur.*

(2) Ad intelligendum quod hic subtiliter de instanti et tempore dicitur, cf. part. I, qu. X, art. 4 et seq. et quæst. LIII, art. 2 et 3.

(3) Quod in hoc articulo docet S. Doctor, ex prædictis evidenter consequitur.

finem, ut dictum est (art. 1 et 6 hujus quæst.).

Ad *primum* ergo dicendum, quod recessus a termino et accessus ad terminum dupliciter considerari possunt: uno modo ex parte mobilis; et sic naturaliter recessus a termino præcedit accessum ad terminum; prius enim est in subjecto mobili oppositum quod abjicitur, et postmodum est id quod per motum assequitur mobile. Sed ex parte agentis est e converso: agens enim, per formam, quæ in eo præexistit, agit ad removendum contrarium; sicut sol per suam lucem agit ad removendum tenebras: et ideo ex parte sôlis prius est illuminare quam tenebras removere; ex parte autem aeris illuminandi prius est purgari a tenebris quam consequi lumen ordine naturæ, licet utrumque sit simul tempore. Et quia infusio gratiæ et remissio culpæ dicuntur ex parte Dei justificantis, ideo ordine naturæ prior est gratiæ infusio quam culpæ remissio. Sed si sumantur ea quæ sunt ex parte hominis justificati, est e converso; nam prius est ordine naturæ liberatio a culpa, quam consecutio gratiæ justificantis. Vel potest dici quod termini justificationis sunt culpa sicut *a quo*, et justitia sicut *ad quem;* gratia vero est causa remissionis culpæ et adeptionis justitiæ [1].

Ad *secundum* dicendum, quod dispositio subjecti præcedit susceptionem formæ ordine naturæ; sequitur tamen actionem agentis per quam etiam ipsum subjectum disponitur; et ideo motus liberi arbitrii naturæ ordine præcedit consecutionem gratiæ; sequitur autem gratiæ infusionem.

Ad *tertium* dicendum quod, sicut Philosophus dicit [2], *in motibus animi omnino præcedit motus in principium speculationis, vel in finem actionis;* sed in exterioribus motibus remotio impedimenti præcedit assecutionem finis. Et quia motus liberi arbitrii est motus animi, prius naturæ ordine movetur in Deum sicut in finem quam ad removendum impedimentum peccati.

(1) Ex quo fit consequens quod gratia seu gratiæ infusio sit prior, sicut causa est prior effectu.
(2) Phys. lib. II, text. 89.
(3) Ut patet Ethic. lib. I, cap. 2, in fine.
(4) Tract. 72, in Joan., a med.

ART. IX. — UTRUM JUSTIFICATIO IMPII SIT MAXIMUM OPUS DEI.

De his etiam part. III, quæst. XLIII, art. 4 ad 2, et Sent. IV, dist. 17, quæst. I, art. 5, quæst. I ad 1, et dist. 46, quæst. II, art. 1, qu. III ad 2, et Joan. XIV, lect. 4

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod justificatio impii non sit maximum opus Dei. Per justificationem enim impii consequitur aliquis gratiam viæ. Sed per glorificationem consequitur aliquis gratiam patriæ, quæ major est. Ergo glorificatio angelorum vel hominum est majus opus quam justificatio impii.

2. Præterea, justificatio impii ordinatur ad bonum particulare unius hominis. Sed bonum universi est majus quam bonum unius hominis [3]. Ergo majus opus est creatio cæli et terræ, quam justificatio impii.

3. Præterea, majus est ex nihilo aliquid facere, et ubi nihil cooperatur agenti, quam ex aliquo facere aliquid cum aliqua cooperatione patientis. Sed in opere creationis ex nihilo fit aliquid, unde nihil potest cooperari agenti; sed in justificatione impii Deus ex aliquo aliquid facit, id est, ex impio justum; et est ibi aliqua cooperatio ex parte hominis, quia est ibi motus liberi arbitrii, ut dictum est (art. 3 hujus quæst.). Ergo justificatio impii non est maximum opus Dei.

Sed *contra* est quod Psalm. CXLIV, 9 dicitur: *Miserationes ejus super omnia opera ejus;* et in Collecta dicitur: " Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas, " et Augustinus dicit [4], exponens illud Jo. XIV: *Majora horum faciet,* quod *majus opus est ut ex impio justus fiat, quam creare cœlum et terram.*

CONCLUSIO. — Quatenus impii justificatio terminatur ad bonum æternum divinæ participationis, quod est maximum bonum; eatenus ipsum quoque justificationis opus maximum esse certum est.

Respondeo dicendum quod opus aliquod potest dici magnum dupliciter: uno modo ex parte modi agendi: et sic maximum opus est opus creationis, in quo ex nihilo fit aliquid; alio modo potest dici opus magnum propter magnitudinem ejus quod fit; et secundum hoc majus opus est justificatio impii quæ terminatur ad bonum æternum divinæ

participationis, quam creatio cæli et terræ, quæ terminatur ad bonum naturæ mutabilis [1]. Et ideo Augustinus cum dixisset, quod " majus est quod ex impio fiat justus, quam creare cælum et terram, „ subjungit: " Cælum enim, et terra transibit, prædestinatorum autem salus et justificatio permanebit. „ Sed sciendum est quod aliquid magnum dicitur dupliciter: uno modo secundum quantitatem absolutam; et hoc modo donum gloriæ est majus quam donum gratiæ justificantis impium: et secundum hoc glorificatio justorum est majus opus quam justificatio impii. Alio modo dicitur aliquid magnum quantitate proportionis, sicut dicitur mons parvus et milium magnum: et hoc modo donum gratiæ impium justificantis est majus quam donum gloriæ beatificantis justum; quia plus excedit donum gratiæ dignitatem impii, qui erat dignus pœna, quam donum gloriæ dignitatem justi, qui ex hoc ipso quod est justificatus, est dignus gloria. Et ideo Augustinus dicit [2]: " Judicet qui potest, utrum majus sit justos angelos creare, quam impios justificare. Certe si æqualis est utrumque potentiæ, hoc majoris est misericordiæ. „

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod bonum universi est majus quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere. Sed bonum gratiæ unius majus est quam bonum naturæ totius universi.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa procedit ex parte modi agendi, secundum quem creatio est maximum opus Dei.

ART. X. — UTRUM JUSTIFICATIO IMPII SIT OPUS MIRACULOSUM.

De his etiam infra, qu. CV, art 7 ad 1, et part. III, quæst. XLIV, art. 3 ad 1 et 3, et Sent. II, dist. 28, quæst. I, art. 3 ad 2, et IV, dist. 17, quæst. I, art. 5, quæst. I, et De pot. quæst. VI, art. 2 ad 6.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod justificatio impii sit opus miraculosum. Opera enim miraculosa sunt majora non miraculosis. Sed justificatio impii est majus opus quam alia opera miraculosa, ut patet per Augustinum in auctoritate inducta [3]. Ergo justificatio impii est opus miraculosum.

(1) Hinc dicit Ecclesia (collect. Dom. x post Pentecost.): *Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas.*

2. Præterea, motus voluntatis ita est in anima, sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus. Sed quando Deus aliquid operatur in rebus naturalibus contra inclinationem naturæ, est opus miraculosum; sicut cum illuminat cæcum, vel suscitat mortuum. Voluntas autem impii tendit in malum. Cum igitur Deus justificando hominem moveat eum in bonum, videtur quod justificatio impii sit miraculosa.

3. Præterea, sicut sapientia est donum Dei, ita et justitia. Sed miraculosum est quod aliquis subito sine studio sapientiam assequatur a Deo. Ergo miraculosum est quod aliquis impius justificetur a Deo.

Sed *contra*, opera miraculosa sunt supra potentiam naturalem. Sed justificatio impii non est supra potentiam naturalem; dicit enim Augustinus [4], quod " posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, naturæ est hominum: habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem, gratiæ est fidelium. „ Ergo justificatio impii non est miraculosa.

CONCLUSIO. — Opus justificationis, prout a solo Deo fieri potest, atque interdum præter communem naturæ cursum fit, dum scilicet sic hominem gratia prævenit, ut statim quamdam perfectionem justitiæ assequatur, miraculosum dici potest.

Respondeo dicendum quod in operibus miraculosis tria consueverunt inveniri: quorum unum est ex parte potentiæ agentis, quia sola divina virtute fieri possunt; et ideo sunt simpliciter mira, quasi habentia causam occultam, ut dictum est (part. I, quæst. CV, art. 7); et secundum hoc tam justificatio impii, quam creatio mundi, et universaliter omne opus quod a solo Deo fieri potest, miraculosum dici potest. Secundo in quibusdam miraculosis operibus invenitur quod forma inducta est supra naturalem potentiam talis materiæ: sicut in suscitatione mortui vita est supra naturalem potentiam talis corporis; et quantum ad hoc justificatio impii non est miraculosa, quia naturaliter anima est gratiæ capax [5]; eo enim ipso quod facta est ad

(2) Ibidem. (3) Art. præc., arg. *Sed cont.*
(4) Lib. De prædest. sanct. cap. 5, sub fin.
(5) Quibus verbis docere non vult B. Thomas animam habere naturalem potentiam ad gra-

imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, ut Augustinus dicit [1]. Tertio modo in operibus miraculosis invenitur aliquid præter solitum et consuetum ordinem causandi effectum; sicut cum aliquis infirmus sanitatem perfectam assequitur subito præter solitum cursum sanationis quæ fit a natura vel arte; et quantum ad hoc justificatio impii quandoque est miraculosa et quandoque non. Est enim iste communis et consuetus cursus justificationis, ut Deo movente interius animam, homo convertatur ad Deum, primo quidem conversione imperfecta, ut postmodum ad perfectam deveniat; quia " charitas inchoata meretur augeri, ut aucta mercatur perfici, „ sicut Augustinus dicit [2]. Quandoque vero tam vehementer Deus animam movet, ut statim quamdam perfectionem justitiæ assequatur; sicut fuit in conversione Pauli, adhibita etiam exterius miraculosa prostratione: et ideo conversio Pauli tanquam miraculosa in Ecclesia commemoratur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quædam miraculosa opera, etsi sint minora quam justificatio impii, quantum ad bonum quod fit; sunt tamen præter consuetum ordinem talium effectuum: et ideo plus habent de ratione miraculi.

Ad *secundum* dicendum, quod non quandocumque res naturalis movetur contra suam inclinationem, est opus miraculosum; alioquin miraculosum esset quod aqua calefieret, vel quod lapis sursum projiceretur; sed quando [3] hoc fit præter ordinem propriæ causæ, quæ nata est facere hoc. Justificare autem impium nulla alia causa potest nisi Deus, sicut nec aquam calefacere nisi ignis; et ideo justificatio impii a Deo quantum ad hoc non est miraculosa.

Ad *tertium* dicendum, quod sapientiam et scientiam homo natus est acquirere a Deo per proprium ingenium et studium; et ideo quando præter hunc modum homo sapiens vel sciens efficitur, est miraculosum. Sed gratiam justificantem non est homo natus acquirere per suam operationem, sed Deo operante. Unde non est simile.

tiam, sed solummodo intelligit capacitatem hanc in mente simul cum natura immediate fuisse insertam. (1) Loc. prox. cit.

(2) Tract. 5 in Epist. Joan. ante med.

(3) Ita cod. Tarrac., Camer., Alcan. et Paris., cum Nicolai et edit. Patav. 1712. Edit. Rom. et

QUÆSTIO CXIV.

DE MERITO, QUOD EST EFFECTUS GRATIÆ COOPERANTIS, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de merito, quod est effectus gratiæ cooperantis; et circa hoc quæruntur decem: 1. Utrum homo possit aliquid mereri a Deo. — 2. Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam. — 3. Utrum aliquis per gratiam possit mereri vitam æternam ex condigno. — 4. Utrum gratia sit principium merendi, mediante charitate principaliter. — 5. Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam. — 6. Utrum homo possit eam mereri alii. — 7. Utrum possit sibi aliquis mereri reparationem post lapsum. — 8. Utrum possit sibi aliquis mereri augmentum gratiæ vel charitatis. — 9. Utrum possit sibi mereri finalem perseverantiam. — 10. Utrum bona temporalia cadant sub merito.

ART. I. — UTRUM HOMO POSSIT ALIQUID MERERI A DEO [4].

De his etiam supra qu. XXI, art. 4, et Sent. II, dist. 5, quæst. II, art. 1, et dist. 28, art. 4, et Hebr. VI, lect. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non possit aliquid mereri a Deo. Nullus enim videtur mercedem mereri ex hoc quod reddit alteri quod debet. Sed per omnia bona quæ facimus, non possumus sufficienter recompensare Deo quod debemus, quin semper amplius debeamus, ut etiam Philosophus dicit [5]. Unde et Luc. XVII, 10 dicitur: *Cum omnia quæ præcepta sunt, feceritis, dicite: servi inutiles sumus; quod debuimus facere, fecimus.* Ergo homo non potest aliquid mereri a Deo.

2. Præterea, ex eo quod aliquis sibi proficit, nihil videtur mereri apud eum cui nihil proficit. Sed homo bene operando sibi proficit, vel alteri homini, non autem Deo; dicitur enim Job XXXV, vers. 7: *Si juste egeris, quid donabis ei; aut quid de manu tua accipiet?* Ergo homo non potest aliquid a Deo mereri.

3. Præterea, quicumque apud aliquem aliquid meretur, constituit eum sibi debitorem; debitum enim est ut aliquis merenti mercedem rependat. Sed Deus nulli est debitor; unde dicitur Rom. XI, vers. 35: *Quis prior dedit ei, et retribuetur ei?* Ergo nullus a Deo potest aliquid mereri.

Patav. 1698, *quandoque;* hæc tamen posterior habet in margine: *Aliquando.*

(4) Hujus quæstionis sensus est an homo possit aliquid facere propter quod ei tribuendum sit præmium a Deo.

(5) Ethic. lib. VIII, cap ult. post med.

Sed *contra* est quod dicitur Jerem. XXXI, vers. 16: *Est merces operi tuo.* Sed merces dicitur quod merito redditur. Ergo videtur quod homo possit a Deo mereri.

CONCLUSIO. — Potest homo apud Deum aliquid mereri, non quidem secundum absolutam justitiæ rationem, sed secundum divinæ ordinationis quamdam præsuppositionem; prout scilicet id tanquam mercedem consequitur homo per suam operationem, ad quod ei Deus operandi virtutem deputavit.

Respondeo dicendum quod meritum et merces ad idem referuntur. Id enim merces dicitur, quod alicui recompensatur pro retributione operis vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius. Unde sicut reddere justum pretium pro re accepta ab aliquo, est actus justitiæ; ita etiam recompensare mercedem operis vel laboris, est actus justitiæ. Justitia autem æqualitas quædam est, ut patet per Philosophum [1], et ideo simpliciter est justitia inter eos quorum est simpliciter æqualitas; eorum vero quorum non est simpliciter æqualitas, non est simpliciter justitia, sed quidam justitiæ modus potest esse; sicut dicitur quoddam " jus paternum sive dominativum, „ ut [2] Philosophus dicit. Et propter hoc in his in quibus est simpliciter justum, est etiam simpliciter ratio meriti et mercedis; in quibus autem est secundum quid justum, et non simpliciter, in his etiam non simpliciter est ratio meriti, sed secundum quid, inquantum salvatur ibi justitiæ ratio; sic enim et filius meretur aliquid a patre, et servus a domino. Manifestum est autem quod inter Deum et hominem est maxima inæqualitas (in infinitum enim distant), et totum quod est hominis bonum, est a Deo. Unde non potest hominis ad Deum [3] esse justitia secundum absolutam æqualitatem, sed secundum proportionem quamdam, inquantum scilicet uterque operatur secundum modum suum. Modus autem et mensura humanæ virtutis homini [4] est a Deo. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum præsuppositionem divinæ ordinationis; ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit; sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod a Deo sunt ordinatæ: differenter tamen; quia creatura rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti [5], quod non est in aliis creaturis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod homo, inquantum propria voluntate facit illud quod debet, mercetur; alioquin actus justitiæ, quo quis reddit debitum, non esset meritorius.

Ad *secundum* dicendum, quod Deus ex bonis nostris non quærit utilitatem, sed gloriam, id est manifestationem suæ bonitatis, quod etiam ex suis operibus quærit. Ex hoc autem quod eum colimus, nihil ei accrescit, sed nobis; et ideo meremur aliquid a Deo, non quasi ex nostris operibus aliquid ei accrescat, sed inquantum propter ejus gloriam operamur.

Ad *tertium* dicendum, quod quia actio nostra non habet rationem meriti nisi ex præsuppositione divinæ ordinationis, non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, inquantum debitum est ut sua ordinatio impleatur.

ART. II. — UTRUM ALIQUIS SINE GRATIA POSSIT MERERI VITAM ÆTERNAM [6].

De his etiam supra, quæst. CIX, art. 5, et locis ibi inductis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam. Illud enim homo a Deo meretur, ad quod divinitus ordinatur, sicut dictum est (art. præc.). Sed homo secundum suam naturam ordinatur ad beatitudinem sicut ad finem;

(1) Ethic. lib. v, cap. 4, in princ.
(2) In eodem libro, cap. 6.
(3) Ita cum codd., Conrado et Garcia, editi passim. Al., *a Deo.*
(4) Ita edit. Rom. Al., *hominis.*
(5) Præsupposita ordinatione divina, homo potest aliquid mereri a Deo, idque vere ac proprie, seu, ut ajunt theologi, *de condigno.* Hæc conclusio de fide est, ut patet ex concilio Trid. (sess. VI, cap. 16).

(6) De fide est gratiam esse necessariam ad merendam vitam æternam, quod his verbis definivit conc. Trid. (sess. VI, can. 2): « Si quis dixerit ad hoc solum divinam gratiam per Christum Jesum dari, ut facilius homo juste vivere, ac vitam æternam promereri possit, quasi quod per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed ægre tamen et difficulter, possit; anathema sit. »

unde etiam naturaliter appetit esse beatus. Ergo homo per sua naturalia absque gratia mereri potest beatitudinem, quæ est vita æterna.

2. Præterea, idem opus quanto est minus debitum, tanto est magis meritorium. Sed minus debitum est bonum quod fit ab eo qui minoribus beneficiis est præventus. Cum igitur ille qui habet solum bona naturalia, minora beneficia sit consecutus a Deo quam ille qui cum naturalibus habet gratuita, videtur quod ejus opera sint apud Deum magis meritoria; et ita si ille qui habet gratiam, potest mereri aliquo modo vitam æternam, multo magis ille qui non habet.

3. Præterea, misericordia et liberalitas Dei in infinitum excedit misericordiam et liberalitatem humanam. Sed unus homo potest apud alium mereri, etiamsi nunquam ejus gratiam ante habuerit. Ergo videtur quod multo magis homo absque gratia vitam æternam possit a Deo mereri.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit [1]: *Gratia Dei vita æterna.*

CONCLUSIO. — Cum vita æterna omnem naturæ facultatem excedat, non potest homo neque in statu naturæ integræ, neque in statu naturæ corruptæ ipsam absque gratia, et divina reconciliatione a Deo promereri.

Respondeo dicendum quod hominis sine gratia duplex status considerari potest, sicut supra dictum est (qu. CIX, art. 2): unus quidem naturæ integræ, qualis fuit in Adam ante peccatum; alius autem naturæ corruptæ, sicut est in nobis ante reparationem gratiæ. Si ergo loquamur de homine quoad primum statum, sic una ratione non potest homo mereri absque gratia vitam æternam per pura naturalia; quia scilicet meritum hominis dependet ex præordinatione divina. Actus autem cujuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis quæ est principium actus; hoc enim est ex institutione divinæ providentiæ ut nihil agat ultra suam virtutem. Vita autem æterna est quoddam bonum excedens proportionem naturæ creatæ [2], quia etiam excedit cognitionem et desiderium ejus, secundum illud I. Cor. II, vers. 9: *Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit.* Et inde est quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitæ æternæ, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod *gratia* dicitur. Si vero loquamur de homine sub peccato existente, additur cum hoc secunda ratio propter impedimentum peccati. Cum enim peccatum sit quædam Dei offensa excludens a vita æterna, ut patet per supra dicta (qu. LXXI, art. 6, et qu. CXIII, art. 2), nullus in statu peccati existens potest vitam æternam mereri, nisi prius Deo reconcilietur dimisso peccato, quod fit per gratiam. Peccatori enim non debetur vita, sed mors, secundum illud Rom. VI, 23: *Stipendia peccati mors.*

Ad *primum* ergo dicendum, quod Deus ordinavit humanam naturam ad finem vitæ æternæ consequendum non propria virtute, sed per auxilium gratiæ; et hoc modo ejus actus potest esse meritorius vitæ æternæ.

Ad *secundum* dicendum, quod homo sine gratia non potest habere æquale opus operi quod ex gratia procedit; quia quanto est perfectius principium actionis, tanto est perfectior actio. Sequeretur autem ratio, supposita æqualitate operationis utrobique.

Ad *tertium* dicendum, quod, quantum ad primam rationem inductam, dissimiliter se habet in Deo et in homine: nam homo omnem virtutem benefaciendi habet a Deo, non autem ab homine; et ideo a Deo non potest homo aliquid mereri nisi per donum ejus; quod Apostolus signanter exprimit, dicens: *Quis prior dedit ei, et retribuetur illi?* Sed ab homine potest quis mereri, antequam ab eo acceperit, per id quod accepit a Deo. Sed quantum ad secundam rationem sumptam ex impedimento peccati, simile est de homine et de Deo: quia etiam homo ab alio mereri non potest, quem offendit prius [3], nisi ei satisfaciens reconcilietur.

(1) Rom. VI, 23.

(2) Id est bonum supernaturale, et natura non potest quod est supernaturale attingere, alioquin effectus potior esset quam causa; quod repugnat.

(3) Ita cum cod. Alc. allisque edit. Patav. 1798. Garcia, theologi, Nicolai et edit. Patav. 1712, *quem offendit, nisi prius.*

ART. III. — UTRUM HOMO IN GRATIA CONSTITUTUS POSSIT MERERI VITAM ÆTERNAM EX CONDIGNO [1].

De his etiam part. III, quæst. XLVIII, art. I corp., et Sent. II, dist. 27, art. 3, et art. 5 corp. et III, dist. 4, quæst. III, art. 1 ad 1 et 5, et Rom. IV, lect. 3, et cap. 6 fin., et cap. 8, lect. 4, fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo in gratia constitutus non possit mereri vitam æternam ex condigno. Dicit enim Apostolus [2]: *Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis.* Sed inter alia opera meritoria maxime videntur esse meritoriæ sanctorum passiones. Ergo nulla opera hominum sunt meritoria vitæ æternæ ex condigno.

2. Præterea, super illud Rom. VI, 23: *Gratia Dei vita æterna,* dicit Glossa [3]: "Posset recte dicere: Stipendium justitiæ vita æterna; sed maluit dicere: *Gratia Dei vita æterna*, ut intelligeremus Deum ad æternam vitam pro sua miseratione nos perducere, non meritis nostris. Sed id quod ex condigno quis meretur, non ex miseratione, sed ex merito accipit. Ergo videtur quod homo non possit per gratiam mereri vitam æternam ex condigno.

3. Præterea, illud meritum videtur esse condignum, quod æquatur mercedi. Sed nullus actus præsentis vitæ potest æquari vitæ æternæ, quæ cognitionem et desiderium nostrum excedit; excedit etiam charitatem vel dilectionem viæ, sicut et excedit naturam. Ergo homo non potest per gratiam mereri vitam æternam ex condigno.

Sed *contra.* Id quod redditur secundum justum judicium, videtur esse merces condigna. Sed vita æterna redditur a Deo secundum judicium justitiæ, secundum illud II. Tim. IV, 8: *In reliquo reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex.* Ergo homo meretur vitam æternam ex condigno.

CONCLUSIO. — Opus hominis justi, ut ab inhabitantis Spiritus sancti (cujus infinita est dignitas) gratia procedit, vitæ æternæ meritorium est ex condigno; non autem de condigno meretur, ut a libero arbitrio procedit, propter maximam inæqualitatem; licet congruum sit ut homini secundum suam virtutem operanti, Deus secundum virtutis suæ excellentiam recompenset.

Respondeo dicendum quod opus meritorium hominis duplieiter considerari potest: uno modo, secundum quod procedit ex libero arbitrio; alio modo, secundum quod procedit ex gratia Spiritus sancti. Si consideretur secundum substantiam operis, et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas propter maximam inæqualitatem; sed est ibi congruitas propter quamdam æqualitatem proportionis [4]. Videtur enim congruum ut homini operanti secundum suam virtutem Deus recompenset secundum excellentiam suæ virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio, secundum quod procedit ex gratia Spiritus sancti, sic est meritorium vitæ æternæ ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus sancti moventis nos in vitam æternam, secundum illud Joan. IV, vers. 14: *Fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam.* Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiæ, per quam homo consors factus divinæ naturæ adoptatur in filium Dei, cui debetur hæreditas ex ipso jure adoptionis, secundum illud Rom. VIII, 17: *Si filii, et hæredes* [5].

Ad *primum* ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de passionibus sanctorum secundum eorum substantiam.

Ad *secundum* dicendum, quod verbum illius Glossæ intelligendum est quantum ad primam causam perveniendi ad vitam æternam, quæ est miseratio Dei. Meritum autem nostrum est causa subsequens.

Ad *tertium* dicendum, quod gratia Spiritus sancti, quam in præsenti habemus, etsi non sit æqualis gloriæ in actu, est tamen æqualis in virtute, sicut semen arboris, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus sanctus, qui est sufficiens causa vitæ æternæ; unde et dicitur esse pignus hæreditatis nostræ II. Corinth. I.

(1) Meritum de *condigno* est illud cui propter ejus dignitatem debetur merces ex justitia, ac proinde quod est proprie ac simpliciter meritum. Meritum de *congruo* est illud cui non debetur merces ex justitia, sed tantum ex decentia, ac proinde quod non est meritum, nisi improprie et secundum quid. (2) Rom VIII. 18.

(3) Ord. August. lib De grat. et lib. arb. c. 9.
(4) Tum adest, ut ajunt, meritum de congruo.
(5) De fide est quod bona justorum opera vitam æternam *de condigno* mereantur.

ART. IV. — UTRUM GRATIA SIT PRINCIPIUM MERITI PRINCIPALIUS PER CHARITATEM QUAM PER ALIAS VIRTUTES [1].

De his etiam 2 2, quæst. CLXXXII, art 2 corp., et Sent. III, dist. 30, art. 5 et IV, dist. 20, art. 2, quæst. III, et dist. 49, quæst. I, art. 4, qu. IV, et De pot. quæst. VI, art. 9 corp, et Rom. VIII, lect. 5, princ., et Hebr. VI, lect. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non sit principium meriti principalius per charitatem quam per alias virtutes. Mercos enim operi debetur, secundum illud Matth. xx, 8: *Voca operarios, et redde illis mercedem suam.* Sed quælibet virtus est principium alicujus operis; est enim virtus habitus operativus, ut supra habitum est (qu. LV, art. 2). Ergo quælibet virtus est æqualiter principium merendi.

2. Præterea, Apostolus dicit [2]: *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum proprium laborem.* Sed charitas magis diminuit laborem quam augeat; quia, sicut Augustinus dicit [3], " omnia sæva et immania, facilia et prope nulla facit amor. „ Ergo charitas non est principalius principium merendi quam alia virtus.

3. Præterea, illa virtus videtur principalius esse principium merendi, cujus actus sunt maxime meritorii. Sed maxime meritorii videntur esse actus fidei et patientiæ, sive fortitudinis, sicut patet in martyribus, qui pro fide patienter et fortiter usque ad mortem certaverunt. Ergo aliæ virtutes principalius sunt principium merendi quam charitas.

Sed *contra* est quod Dominus [4] dicit: *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum.* Sed in manifesta Dei cognitione consistit vita æterna, secundum illud Jo. XVII, vers. 3: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et vivum.* Ergo meritum vitæ æternæ maxime residet penes charitatem.

CONCLUSIO. — Gratia principalius per charitatem (ex qua opus maxime fit voluntarium, et præcipue ad beatitudinem ordinatur) quam per alias virtutes operis meritorii principium existit.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis accipi potest (art. 1 hujus quæst.), humanus actus habet rationem merendi ex duobus: primo quidem et principaliter ex divina ordinatione, secundum quod actus dicitur esse meritorius illius boni ad quod homo divinitus ordinatur. Secundo vero ex parte liberi arbitrii, inquantum scilicet homo habet præ cæteris creaturis ut per se agat voluntarie agens. Et quantum ad utrumque principalitas meriti penes charitatem consistit: primo enim considerandum est quod vita æterna in Dei fruitione [5] consistit. Motus autem humanæ mentis ad fruitionem divini boni est proprius actus charitatis, per quem [6] omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod aliæ virtutes imperantur a charitate. Et ideo meritum vitæ æternæ primo pertinet ad charitatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod earum [7] actus a charitate imperantur [8]. Similiter etiam manifestum est quod id quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus. Unde etiam secundum quod ad rationem meriti requiritur quod sit voluntarium, principaliter meritum charitati attribuitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod charitas, inquantum habet ultimum finem pro objecto, movet alias virtutes ad operandum. Semper enim habitus ad quem pertinet finis, imperat habitibus ad quos pertinent ea quæ sunt ad finem, ut ex supra dictis patet (quæst. IX, art. 1).

Ad *secundum* dicendum, quod opus aliquod potest esse laboriosum et difficile dupliciter: uno modo ex magnitudine operis; et sic magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti; et sic charitas non diminuit laborem, imo facit aggredi opera maxima; " magna enim operatur, si est, „ ut Gregorius dicit in quadam homilia [9]. Alio modo ex defe-

(1) In hac quæstione supponit S. Doctor (ex quæst. CX) charitatem, sicut et alias virtutes a gratia realiter distingui, et gratiam tenet ut principium remotum operis meritorii, virtutes vero ut principium proximum. (2) I. Cor. III, 8.
(3) Lib. De verbis Dom. serm. 9, cap. 3, et serm. 49 de temp., vers. fin. (4) Joan. XIV, 21.
(5) Fruitio hic generaliter sumitur prout visionem Dei includit.

(6) Ita cum cod. Alcan. aliisque edit. Rom. et Pat. Theologi et Nicolai, *per quam*.
(7) Ita cod. prædictus, et edit. Patav. 1712. Al., *eorum*.
(8) His similia dixerat S. Doctor (Sent. III, dist. XXX, art. 5): « Principalitas merendi est in charitate, in aliis autem, secundum quod charitate informantur. »
(9) 30 in Evang., parum a princ.

ctu ipsius operantis; unicuique enim est laboriosum et difficile quod non prompta voluntate facit; et talis labor diminuit meritum, et a charitate tollitur.

Ad *tertium* dicendum, quod fidei actus non est meritorius, nisi fides per dilectionem operetur, ut dicitur Galat. v. Similiter etiam actus patientiæ et fortitudinis non est meritorius, nisi aliquis ex charitate hæc operetur, secundum illud I. Corinth. XIII, 3: *Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.*

ART. V. — UTRUM HOMO POSSIT SIBI MERERI PRIMAM GRATIAM [1].

De his etiam part. III, quæst. II, art. 2 corp., et Sent. II, dist. 17, art. 4 ad 6, et III, dist. 19, qu. I, art. 1, qu. I corp., et Cont. gent. lib. III, cap. 149 et 150, et De ver. quæst. XIX, art. 6 et 7 corp., et Joan. X, lect. 4, et Ephes. II, lect. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit sibi mereri primam gratiam. Quia, ut Augustinus dicit [2], " fides meretur justificationem. „ Justificatur autem homo per primam gratiam. Ergo homo potest mereri sibi primam gratiam.

2. Præterea, Deus non dat gratiam nisi dignis. Sed non dicitur aliquis dignus aliquo bono, nisi qui ipsum promeruit ex condigno. Ergo aliquis ex condigno potest mereri primam gratiam.

3. Præterea, apud homines aliquis potest promereri donum jam acceptum; sicut qui accepit equum a domino, meretur ipsum bene utendo eo in servitio domini. Sed Deus liberalior est quam homo. Ergo multo magis primam gratiam jam susceptam potest homo promereri a Deo per subsequentia opera.

Sed *contra* est quod ratio gratiæ repugnat mercedi operum, secundum illud Rom. IV, 4: *Ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Sed illud meretur homo quod imputatur ei secundum debitum, quasi merces operum ejus. Ergo primam gratiam non potest homo mereri.

CONCLUSIO. — Quum neque operibus antecedentibus possit sibi homo primam gratiam mereri (quia scilicet cum dono gratiæ nullam habent proportionem) neque operibus consequentibus, eo quod gratia non sit eorum finis, sed principium; nullum hominem primam sibi gratiam mereri posse dici debet.

Respondeo dicendum quod donum gratiæ considerari potest dupliciter; uno modo secundum rationem gratuiti doni; et sic manifestum est quod omne meritum repugnat gratiæ, quia, ut [3] Apostolus dicit, *si autem gratia, jam non ex operibus.* Alio modo potest considerari secundum naturam ipsius rei quæ donatur; et sic etiam non potest cadere sub merito non habentis gratiam; tum quia excedit proportionem naturæ, tum etiam quia ante gratiam in statu peccati homo habet impedimentum promerendi gratiam, scilicet ipsum peccatum. Postquam autem jam aliquis habet gratiam, non potest gratia jam habita sub merito cadere: quia merces est terminus operis; gratia vero est principium cujuslibet boni operis in nobis, ut supra dictum est (qu. CIX). Si vero aliud donum gratuitum aliquis mereatur virtute gratiæ præcedentis, jam non erit prima. Unde manifestum est quod nullus potest sibi mereri primam gratiam [4].

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit [5], ipse aliquando in hoc fuit deceptus, quod credidit initium fidei esse ex nobis [6], sed consummationem nobis dari ex Deo; quod ipse ibidem retractat; et ad hunc sensum videtur pertinere quod fides justificationem mereatur. Sed si supponamus, sicut fidei veritas [7] habet, quod initium fidei sit in nobis a Deo, jam etiam ipse actus fidei consequitur primam gratiam; et ita non potest esse meritorius primæ gratiæ. Per fidem igitur justificatur homo, non quasi homo credendo mercatur justificationem, sed quia dum justificatur, credit, eo quod motus fidei requiritur ad justificationem impii, ut supra dictum est (quæst. CXIII, art. 4).

(1) Prima gratia non solum ea dicitur quam aliquis primo accepit quum ex infideli fidelis factus est, sed omnis ea quæ post lapsum in peccatum mortale primo datur, sive actualis, sive habitualis.

(2) In præf. Psal. XXXI, aliquant. ante med.

(3) Rom. II, 9.

(4) Hinc dicit concilium Tridentinum (sess. VI, can. 8): « Cum Apostolus dicit hominem justificari gratis: ideo dicimus gratis justificari, quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promerentur. »

(5) Retract. lib. I, cap. 23. post med.

(6) In hoc errarunt semipelagiani.

(7) Ita Mss. et editi passim. Al., *rei veritas.*

Ad *secundum* dicendum, quod Deus non dat gratiam nisi dignis; non tamen ita quod prius digni fuerint, sed quia ipse per gratiam eos facit dignos, qui solus *potest facere mundum de immundo conceptum semine* [1].

Ad *tertium* dicendum, quod omne bonum opus hominis procedit a prima gratia sicut a principio, non autem procedit a quocumque humano dono; et ideo non est similis ratio de dono gratiæ, et de dono humano.

ART. VI. — UTRUM HOMO POSSIT ALTERI MERERI PRIMAM GRATIAM [2].

De his etiam Sent. II, dist. 27, art. 6 et III, dist. 19, quæst. I, art. 2, quæst. 1 corp. et art. 4, qu. III ad 5, et IV, dist. 45, quæst. II, art. 1, quæst. 1 corp., et I. Tim. IV, lect. 2 fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit alteri mereri primam gratiam. Quia super illud Matth. IX: *Videns Jesus fidem illorum*, etc., dicit Glossa ord.: " Quantum valet apud Deum fides propria, apud quem sic valuit aliena, ut intus et extra sanaret hominem! „ Sed interior sanatio hominis est per primam gratiam. Ergo homo potest alteri mereri primam gratiam.

2. Præterea, orationes justorum non sunt vacuæ, sed efficaces, secundum illud Jac. ult., 16: *Multum valet deprecatio justi assidua.* Sed ibidem præmittitur: *Orate pro invicem, ut salvemini.* Cum igitur salus hominis non possit esse nisi per gratiam, videtur quod unus homo possit alteri mereri primam gratiam.

3. Præterea, Lucæ XVI, 9 dicitur: *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut cum defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula.* Sed nullus recipitur in æterna tabernacula nisi per gratiam, per quam solam aliquis meretur vitam æternam, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst., et quæst. CIX, art. 5). Ergo unus homo potest alteri acquirere merendo primam gratiam.

Sed *contra* est quod dicitur Jerem. XV, vers. 1: *Si steterit Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum;* qui tamen fuerunt maximi meriti apud Deum. Videtur ergo quod nullus possit alteri mereri primam gratiam.

CONCLUSIO. — Quum ideo solum humanis operibus meritum condigni tribuatur, quia ex Dei motione et gratia fiunt, quæ soli Christo tanquam capiti Ecclesiæ sic data est, ut non tantum sibi, sed etiam aliis vitam æternam promereri posset; ideo solus Christus de condigno primam gratiam mereri alteri potuit.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet (art. 1 et 4 hujus quæst.), opus nostrum habet rationem meriti ex duobus: primo quidem ex vi motionis divinæ, et sic meretur aliquis ex condigno; alio modo habet rationem meriti, secundum quod procedit ex libero arbitrio, inquantum voluntarie aliquid facimus; et ex hac parte est meritum congrui; quia congruum est ut dum homo bene utitur sua virtute, Deus secundum superexcellentem virtutem excellentius operetur. Ex quo patet quod merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam, nisi solus Christus: quia unusquisque nostrum movetur a Deo per donum gratiæ, ut ipse ad vitam æternam perveniat; et ideo meritum condigni ultra hanc motionem non se extendit. Sed anima Christi mota est a Deo per gratiam, non solum ut ipse perveniret ad gloriam vitæ æternæ, sed etiam ut alios in eam adduceret, inquantum est caput Ecclesiæ, et auctor salutis humanæ, secundum illud Hebr. II, 10: *Qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis*, etc. Sed merito congrui potest aliquis alteri mereri primam gratiam; quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiæ proportionem ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius, licet quandoque possit habere impedimentum ex parte illius cujus aliquis sanctus justificationem desiderat. Et in hoc casu loquitur auctoritas Jeremiæ (ult. adducta).

Ad *primum* ergo dicendum, quod fides aliorum valet alii ad salutem merito congrui, non merito condigni.

Ad *secundum* dicendum, quod impetratio orationis innititur misericordiæ; meritum autem condigni innititur justitiæ; et ideo multa orando impetrat homo ex divina misericordia, quæ tamen non me-

(1) Job XIV, 4.

(2) Observandum tamen, ait Sylvius, justos non posse de congruo mereri, ut vel adulti justificentur sine ulla dispositione, vel infantes sine baptismo; quia non est divinæ sapientiæ congruum ut propter alicujus amici preces conferat gratiam contra legem ac ordinationem a se constitutam.

retur secundum justitiam; secundum illud Danielis IX, 18: *Neque enim in justificationibus nostris prosternimus preces nostras ante faciem tuam, sed in miserationibus tuis multis.*

Ad *tertium* dicendum, quod pauperes eleemosynam recipientes dicuntur recipere alios in æterna tabernacula, vel impetrando eis veniam orando, vel merendo per alia bona ex congruo, vel etiam materialiter loquendo, quia per ipsa opera misericordiæ, quæ quis in pauperes exercet, meretur recipi in æterna tabernacula.

ART. VII. — UTRUM HOMO POSSIT SIBI MERERI REPARATIONEM POST LAPSUM [1].

De his etiam Sent. III, dist. 27, art. 4 ad 3, et Hebr. VI, lect. 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit sibi mereri reparationem post lapsum. Illud enim quod juste a Deo petitur, homo videtur posse mereri. Sed nihil justius a Deo petitur, ut Augustinus dicit [2], quam quod reparetur post lapsum, secundum illud Psal. LXX, vers. 9: *Cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me, Domine.* Ergo homo potest mereri ut reparetur post lapsum.

2. Præterea, multo magis homini prosunt opera sua quam prosint alii. Sed homo potest aliquo modo alteri mereri reparationem post lapsum, sicut et primam gratiam. Ergo multo magis sibi mereri potest ut reparetur post lapsum.

3. Præterea, homo qui aliquando fuit in gratia, per bona opera quæ fecit, meruit sibi vitam æternam, ut ex supra dictis patet (art. 2 huj. qu., et qu. CIX, art. 5). Sed ad vitam æternam non potest quis pervenire, nisi reparetur per gratiam. Ergo videtur quod sibi meruit reparationem per gratiam.

Sed *contra* est quod dicitur Ezech. XVIII, vers. 24: *Si averterit se justus a justitia sua, et fecerit iniquitatem..... omnes justitiæ ejus quas fecerat, non recordabuntur.* Ergo nihil valebunt ei præcedentia merita ad hoc quod resurgat. Non ergo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum.

CONCLUSIO. — Nullo modo potest aliquis sibi mereri reparationem post lapsum, sed hoc sola Dei miseratione obtinere valet.

Respondeo dicendum quod nullus potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum, neque merito condigni, neque merito congrui. Merito quidem condigni hoc sibi mereri non potest: quia ratio hujus meriti dependet ex motione divinæ gratiæ; quæ quidem motio interrumpitur per sequens peccatum: unde omnia beneficia quæ postmodum aliquis a Deo consequitur, quibus reparatur, non cadunt sub merito, tanquam motione prioris gratiæ usque ad hæc non se extendente. Meritum etiam congrui, quo quis alteri primam gratiam meretur, impeditur ne consequatur effectum propter impedimentum peccati in eo cui quis meretur. Multo igitur magis impeditur talis meriti efficacia per impedimentum quod est et in eo qui meretur, et in eo cui meretur [3]; hic enim utrumque in unam personam concurrit. Et ideo nullo modo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod desiderium quo quis desiderat reparationem post lapsum, justum dicitur; et similiter oratio, qua petit ejusmodi reparationem, dicitur justa, quia tendit ad justitiam; non tamen ita quod justitiæ innitatur per modum meriti, sed solum misericordiæ.

Ad *secundum* dicendum, quod aliquis potest alteri mereri ex congruo primam gratiam; quia non est ibi impedimentum, saltem ex parte merentis, quod invenitur dum aliquis post meritum gratiæ a justitia recedit.

Ad *tertium* dicendum, quod quidam dixerunt quod nullus meretur absolute vitam æternam nisi per actum finalis gratiæ, sed solum sub conditione, si perseverat. Sed hoc irrationabiliter dicitur: quia quandoque actus ultimæ gratiæ non est magis meritorius, sed minus quam actus præcedentes, propter ægritudinis oppressionem. Unde dicendum quod quilibet actus charitatis meretur absolute vitam æternam; sed per pecca-

(1) Hic non quæritur an homo jam lapsus possit sibi mereri reparationem, quod redit ad art. 5, sed sensus est an eo tempore quo homo est justus possit a Deo mereri, ut si contingat ipsum labi in peccatum mortale, donatur ei pœnitentia et venia, ac proinde restituatur in statum gratiæ in quo antea fuerat

(2) Implic. enarrat. 1 super verba Psalmistæ inferius posita.

(3) Quam D. Thomæ sententiam sequuntur Conradus, Medina, Valentia, Montesinus, Malderus, Hackerus et Wiggers.

tum sequens ponitur impedimentum præcedenti merito, ut non sortiatur effectum; sicut etiam causæ naturales deficiunt a suis effectibus propter superveniens impedimentum.

ART. VIII. — UTRUM HOMO POSSIT MERERI AUGMENTUM GRATIÆ VEL CHARITATIS [1].

De his etiam Sent. II, dist. 27, art. 5, dist. 20, art. 2, quæst. III corp.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non possit mereri augmentum gratiæ vel charitatis. Cum enim aliquis receperit præmium quod meruit, non debetur ei alia merces; sicut de quibusdam dicitur Matth. VI, 2: *Receperunt mercedem suam.* Si igitur aliquis mereretur augmentum charitatis vel gratiæ sequeretur quod gratia augmentata non posset ulterius expectare aliud præmium; quod est inconveniens.

2. Præterea, nihil agit ultra suam speciem. Sed principium meriti est gratia vel charitas, ut ex supradictis patet (art. 2 et 4 hujus quæst.). Ergo nullus potest majorem gratiam vel charitatem mereri quam habeat.

3. Præterea, id quod cadit sub merito, meretur homo per quemlibet actum a gratia vel charitate procedentem, sicut per quemlibet talem actum meretur homo vitam æternam. Si igitur augmentum gratiæ vel charitatis cadat sub merito, videtur quod per quemlibet actum charitate informatum aliquis mereatur augmentum charitatis. Sed id quod homo meretur, infallibiliter a Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum sequens; dicitur enim II. Timoth. I, 12: *Scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare.* Sic ergo sequeretur quod per quemlibet actum meritorium gratia vel charitas augeretur; quod videtur inconveniens, eum quandoque actus meritorii non sint multum ferventes, ita quod sufficiant ad charitatis augmentum. Non ergo augmentum charitatis cadit sub merito.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit [2], quod " charitas meretur augeri, ut aucta mercatur et perfici. " Ergo augmentum charitatis vel gratiæ cadit sub merito.

CONCLUSIO. — Quum per idem et ipsum finem et progressum ad finem consequamur, justus autem homo per opera sua bona, quatenus movente Deo facta sunt, vitam æternam de condigno mereatur, ipsum etiam gratiæ et charitatis augmentum mereri dicendum est.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 6 et 7 hujus quæst.), illud cadit sub merito condigni, ad quod motio gratiæ se extendit. Motio autem alicujus moventis non solum se extendit ad ultimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu. Terminus autem motus gratiæ est vita æterna. Progressus autem in hoc motu est secundum augmentum charitatis vel gratiæ, secundum illud Prov. IV, 18: *Justorum semita quasi lux splendens, procedit et crescit usque ad perfectum diem,* qui est dies gloriæ. Sic igitur augmentum gratiæ cadit sub merito condigni [3].

Ad *primum* ergo dicendum, quod præmium est terminus meriti. Est autem duplex terminus motus, scilicet ultimus, et medius, qui est et principium et terminus; et talis terminus est merces augmenti. Merces autem favoris humani est sicut ultimus terminus his qui finem in hoc constituunt; unde tales nullam aliam mercedem recipiunt.

Ad *secundum* dicendum, quod augmentum gratiæ non est supra virtutem præexistentis gratiæ, licet sit supra quantitatem ipsius; sicut arbor, etsi sit supra quantitatem seminis, non est tamen supra virtutem ipsius.

Ad *tertium* dicendum, quod quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiæ, sicut et gratiæ consummationem, quæ est vita æterna. Sed sicut vita æterna non statim redditur, sed suo tempore; ita nec gratia statim augetur, sed suo tempore, eum scilicet aliquis sufficienter fuerit dispositus ad gratiæ augmentum.

(1) De fide est hominem mereri posse augmentum gratiæ vel charitatis; quod a concilio Tridentino his verbis fuit definitum (sess. VI, can. 14): « Si quis dixerit justitiam acceptam non conservari, atque etiam augeri coram Deo; anathema sit. Si quis dixerit justificatum bonis operibus... non vero mereri augmentum gratiæ, vitam æternam..... atque etiam gloriæ augmentum; anathema sit. »

(2) Epist. Joan. implic. tract. 5, ante med.

(3) *Omni habenti dabitur, et abundabit* (Matth. XXV). *Augebit incrementa frugum justitiæ vestræ* (II. Cor IX). *Qui justus est, justificetur adhuc* (Apoc. ult.).

ART. IX. — UTRUM HOMO POSSIT PERSEVERANTIAM MERERI [1].

De his etiam Sent. IV, dist. 45, quæst. II. art. 1, quæst. 1 corp.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit perseverantiam mereri. Illud enim quod homo obtinet petendo, potest cadere sub merito habentis gratiam. Sed perseverantiam petendo homines a Deo obtinent; alioquin frustra peteretur a Deo in petitionibus orationis Dominicæ, ut Augustinus exponit [2]. Ergo perseverantia potest cadere sub merito habentis gratiam.

2. Præterea, magis est non posse peccare quam non peccare. Sed non posse peccare cadit sub merito; meretur enim aliquis vitam æternam, de cujus ratione est impeccabilitas. Ergo multo magis potest aliquis mereri ut non peccet, quod est perseverare.

3. Præterea, majus est augmentum gratiæ quam perseverantia in gratia quam quis habet. Sed homo potest mereri augmentum gratiæ, ut supra dictum est (art. præc.). Ergo multo magis potest mereri perseverantiam in gratia quam quis habet.

Sed *contra* est, quod omne quod quis meretur, a Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum. Sed multi habent opera meritoria, qui non consequuntur perseverantiam; nec potest dici quod hoc fiat propter impedimentum peccati; quia hoc ipsum quod est peccare, opponitur perseverantiæ; ita quod si aliquis perseverantiam mereretur, Deus non permitteret illum cadere in peccatum. Non igitur perseverantia cadit sub merito.

CONCLUSIO. — Cum perseverantia viæ non sit effectus gratiæ, sed causa potius et principium, eo quod sit quædam conservatio et continua creatio gratiæ; manifestum est nos perseverantiam viæ non mereri, sed illam solum quæ perseverantia gloriæ dicitur.

Respondeo dicendum quod cum homo naturaliter habeat liberum arbitrium flexibile ad bonum et ad malum, dupliciter potest aliquis perseverantiam in bono obtinere a Deo; uno quidem modo per hoc quod liberum arbitrium determinatur ad bonum per gratiam consummatam, quod erit in gloria; alio modo ex parte motionis divinæ, quæ hominem inclinat ad bonum usque ad finem. Sicut autem ex dictis patet (art. 6, 7 et 8 præc.), illud cadit sub humano merito quod comparatur ad motum liberi arbitrii directi a Deo movente sicut terminus, non autem id quod comparatur ad prædictum motum sicut principium. Unde patet quod perseverantia gloriæ, quæ est terminus prædicti motus, cadit sub merito; perseverantia autem viæ non cadit sub merito, quia dependet solum ex motione divina, quæ est principium omnis meriti [3]. Sed Deus gratis perseverantiæ bonum largitur cuicumque illud largitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod etiam ea quæ non meremur, orando impetramus; nam et peccatores Deus audit peccatorum veniam petentes, quam non merentur, ut patet per Augustinum super illud Joan. IX, 31: *Scimus quia peccatores Deus non exaudit* [4]; alioquin frustra dixisset publicanus: *Deus, propitius esto mihi peccatori;* ut dicitur Luc. XVIII, 13. Et similiter perseverantiæ donum aliquis petendo a Deo impetrat vel sibi vel alii, quamvis sub merito non cadat [5].

Ad *secundum* dicendum, quod perseverantia quæ erit in gloria, comparatur ad motum liberi arbitrii meritorium sicut terminus, non autem perseverantia viæ, ratione prædicta (in corp. art.).

Et similiter dicendum est ad *tertium* de augmento gratiæ, ut per prædicta patet (ibid. et art. præced.).

ART. X. — UTRUM TEMPORALIA BONA CADANT SUB MERITO.

De his etiam 2 2, quæst. CXXI, art. 5 ad 4.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod temporalia bona cadant sub merito. Illud enim quod promittitur aliquibus ut præmium justitiæ, cadit sub merito. Sed temporalia bona promissa sunt in lege veteri sicut merces justi-

(1) Perseverantia de qua hic quæstio, est ea perseverantia actualis, quæ nihil aliud est quam boni continuatio usque ad finem vitæ, ac proinde qua efficitur ut qui justus est usque ad mortem in justitia perseveret.

(2) Lib. De dono perseverantiæ, cap. 2 et 17.

(3) Ita cum B Thoma communiter omnes orthodoxi.

(4) Tract. 44 in Joan., a med.

(5) Observandum est, ait Granadus, B. Thomam solummodo hic meritum de condigno negare; et non est illius sententiæ contrarium docere justum donum perseverantiæ de congruo mereri posse; quod ut probabile communiter tenent theologi.

tiæ, ut patet Deut. XXVIII. Ergo videtur quod bona temporalia cadant sub merito.

2. Præterea, illud videtur sub merito cadere quod Deus alicui retribuit pro aliquo servitio quod fecit. Sed Deus aliquando recompensat hominibus pro servitio sibi facto aliqua bona temporalia. Dicitur enim Exod. I, 21: *Et quia timuerunt obstetrices Deum, ædificavit illis domos,* etc.; ubi Glossa [1] dicit, quod " benignitatis earum merces potuit in æterna vita retribui; sed culpa mendacii terrenam recompensationem accepit; " et Ezech. XXIX, 18 dicitur: *Rex Babylonis servire fecit exercitum suum servitute magna adversus Tyrum, et merces non est reddita ei;* et postea subdit: *Erit merces exercitui illius, et dedi ei terram Ægypti pro eo quod laboraverit mihi.* Ergo bona temporalia cadunt sub merito.

3. Præterea, sicut bonum se habet ad meritum, ita malum se habet ad demeritum. Sed propter demeritum peccati aliqui puniuntur a Deo temporalibus pœnis, sicut patet de Sodomitis [2]. Ergo et bona temporalia cadunt sub merito.

4. Sed *contra* est quod illa quæ cadunt sub merito, non similiter se habent ad omnes. Sed bona temporalia et mala similiter se habent ad bonos et malos, secundum illud Eccles. IX, 2: *Universa æque eveniunt justo et impio, bono et malo, mundo et immundo, immolanti victimas et sacrificia contemnenti.* Ergo bona temporalia non cadunt sub merito.

CONCLUSIO. — Temporalia bona, prout ad opera virtutum quibus in vitam æternam perducimur, utilia sunt, sicut simpliciter bona dici possunt, ita etiam simpliciter ac directe sub merito cadunt: prout vero secundum se considerantur, sicuti simpliciter bona hominis non sunt, ita non simpliciter cadunt sub merito, sed secundum quid.

Respondeo dicendum quod illud quod sub merito cadit, est præmium vel merces, quod habet rationem alicujus boni. Bonum autem hominis est duplex, unum simpliciter, aliud secundum quid. Bonum hominis simpliciter est ultimus finis ejus, secundum illud Psal. LXXII, 27: *Mihi autem adhærere Deo bonum est;* et per consequens omnia illa quæ ordinantur ut ducentia ad hunc finem; et talia simpliciter cadunt sub merito. Bonum autem secundum quid et non simpliciter hominis est quod est bonum ei ut nunc, vel quod ei est secundum quid bonum; et hujusmodi non cadunt sub merito simpliciter, sed secundum quid. Secundum hoc ergo dicendum est quod si temporalia bona considerentur prout sunt utilia ad opera virtutum, quibus perducimur in vitam æternam, secundum hoc directe et simpliciter cadunt sub merito [3], sicut et augmentum gratiæ et omnia illa quibus homo adjuvatur ad perveniendum in beatitudinem post primam gratiam. Tantum enim dat Deus viris justis de bonis temporalibus, et etiam de malis, quantum eis expedit ad perveniendum ad vitam æternam; et in tantum sunt simpliciter bona hujusmodi temporalia. Unde dicitur Psal. XXXIII, 2: *Timentes autem Dominum non minuentur omni bono;* et alibi, Psal. XXXVI, 25: *Non vidi justum derelictum,* etc. Si autem considerentur hujusmodi temporalia bona secundum se, sic non sunt simpliciter bona hominis, sed secundum quid; et ita non simpliciter cadunt sub merito, sed secundum quid; inquantum scilicet homines moventur a Deo ad aliqua temporaliter agenda, in quibus suum propositum consequuntur, Deo favente; ut sicut vita æterna est simpliciter præmium operum justitiæ per relationem ad motionem divinam, sicut supra dictum est (art. 2, 3 et 6 hujus quæst.), ita temporalia bona in se considerata habeant rationem mercedis, habito respectu ad motionem divinam, qua voluntates hominum moventur ad hæc prosequenda; licet interdum in his non habeant homines rectam intentionem [4].

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit [5], " in illis temporalibus promissis figuræ fuerunt futurorum spiritualium, quæ implentur in nobis. Carnalis enim populus promissis vitæ præsentis inhærebat; et illorum non tantum lingua, sed etiam vita prophetica fuit. "

(1) Gregorii, lib. XVIII Moral. cap. 4, ante med.
(2) Genes. XIX.
(3) Hic agitur de merito *de condigno*, ut patet in adjunctis, *sicut est argumentum gratiæ.*

(4) Hinc, juxta mentem D. Thomæ, non tantum justi, verum etiam peccatores possunt per opera moraliter bona, de congruo temporalia bona mereri.
(5) Contra Faustum, lib. IV, cap. 2.

Ad *secundum* dicendum, quod illæ retributiones dicuntur esse divinitus factæ secundum comparationem ad divinam motionem, non autem secundum respectum ad malitiam voluntatis, præcipue quantum ad regem Babylonis, qui non impugnavit Tyrum, quasi volens Deo servire, sed potius ut sibi dominium usurparet. Similiter etiam obstetrices, licet habuerint bonam voluntatem quantum ad liberationem puerorum, non tamen fuit earum recta voluntas quantum ad hoc quod mendacium confinxerunt.

Ad *tertium* dicendum, quod temporalia mala infliguntur in pœnam impiis, inquantum per ea non adjuvantur ad consecutionem vitæ æternæ. Justis autem qui per hujusmodi mala juvantur, non sunt pœnæ, sed magis medicinæ, ut supra dictum est (qu. LXXXVII, art. 8).

Ad *quartum* dicendum, quod omnia æque eveniunt bonis et malis, quantum ad ipsam substantiam bonorum vel malorum temporalium, sed non quantum ad finem; quia boni per hujusmodi manuducuntur ad beatitudinem, non autem mali.

Et hæc de moralibus in communi dicta sufficiant.

INDEX RERUM

QUÆ IN HOC VOLUMINE CONTINENTUR

PRIMA SECUNDÆ

PROLOGUS . . . . . *pag.* 1

QUÆSTIO I.

De ultimo fine hominis in communi, in octo articulos divisa.

ART. I. Utrum homini conveniat agere propter finem . . . *pag.* 1
„ II. Utrum agere propter finem sit proprium rationalis naturæ „ 2
„ III. Utrum humani actus recipiant speciem ex fine . . . „ 3
„ IV. Utrum sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ . . . „ 5
„ V. Utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines . . „ 6
„ VI. Utrum homo omnia quæ vult, velit propter ultimum finem „ 7
„ VII. Utrum sit unus ultimus finis omninm hominum . . „ 8
„ VIII. Utrum in illo ultimo fine aliæ creaturæ conveniant . . „ 9

QUÆSTIO II.

De his in quibus hominis beatitudo consistit, in octo articulos divisa.

ART. I. Utrum beatitudo hominis consistat in divitiis . . . *pag.* 9
„ II. Utrum beatitudo hominis consistat in honoribus . . „ 11
„ III. Utrum beatitudo hominis consistat in fama, sive gloria . „ *ibi*
„ IV. Utrum beatitudo hominis consistat in potestate . . „ 12
„ V. Utrum beatitudo hominis consistat iu aliquo corporis bono „ 13
„ VI. Utrum beatitudo hominis consistat in voluptate . . „ 14
„ VII. Utrum beatitudo hominis consistat iu aliquo bono animæ „ 16
„ VIII. Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato „ 17

QUÆSTIO III.

Quid sit beatitudo, in octo articulos divisa.

ART. I. Utrum beatitudo sit aliquid increatum . . . . *pag.* 18
„ II. Utrum beatitudo sit operatio „ 19
„ III. Utrum beatitudo sit operatio sensitivæ partis, aut intellectivæ tantum . . . . . „ 21
„ IV. Utrum, si beatitudo est intellectivæ partis, sit operatio intellectus an voluntatis . . „ *ibi*
ART. V. Utrum beatitudo sit operatio intellectus speculativi an practici *pag.* 23
„ VI. Utrum beatitudo consistat in consideratione scientiarnm speculativarum . . . . . „ 24
„ VII. Utrum beatitudo consistat in cognitione substantiarum separatarum, scilicet angelorum „ 25
„ VIII. Utrum beatitudo hominis sit in visione diviuæ essentiæ . „ 26

QUÆSTIO IV.

De his quæ ad beatitudinem exiguntur, in octo articulos divisa.

ART. I. Utrum delectatio reqniratur ad beatitudinem . . . *pag.* 28
„ II. Utrum in beatitudine sit principalius visio quam delectatio „ *ibi*
„ III. Utrum ad beatitudinem requiratur comprehensio . . „ 29
„ IV. Utrum ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis . „ 30
„ V. Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus . . „ 31
„ VI Utrum ad beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis „ 34
„ VII. Utrum ad beatitudinem requirantur aliqua exteriora bona . „ 35
„ VIII. Utrum ad beatitudinem requiratur societas amicorum . „ 36

QUÆSTIO V.

De adeptione beatitudinis, in octo articulos divisa.

ART. 1. Utrum homo possit consequi beatitudinem . . . . *pag.* 37
„ II. Utrum unus homo possit esse beatior altero . . . . „ 38
„ III. Utrum aliquis in hac vita possit esse beatus . . . . „ *ibi*
„ IV. Utrum beatitudo habita possit amitti . . . . . „ 39
„ V. Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem „ 41
„ VI. Utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturæ . . „ 42
„ VII. Utrum requirantur aliqua opera bona ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo . „ 43
„ VIII Utrum omnis homo appetat beatitudinem . . . . „ 44

QUÆSTIO VI.

De voluntario et involuntario, in octo articulos divisa.

ART. I. Utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium . . *pag.* 46

ART. II. Utrum voluntarium inveniatur in animalibus brutis . . *pag.* 47
„ III. Utrum voluntarium possit esse absque omni actu . . „ 48
„ IV. Utrum violentia voluntati possit inferri . . . . . „ 49
„ V. Utrum violentia causet involuntarium . . . . . „ 50
„ VI. Utrum metus causet involuntarium simpliciter . . „ 51
„ VII. Utrum concupiscentia causet involuntarium . . . . „ 52
„ VIII. Utrum ignorantia causet involuntarium . . . . . „ 53

QUÆSTIO VII.

De circumstantiis humanorum actuum, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum circumstantia sit accidens actus humani . . . *pag.* 54
„ II. Utrum circumstantiæ humanorum actuum sint considerandæ a theologo . . . . . „ 56
„ III. Utrum convenienter enumerentur circumstantiæ in tertio Ethicorum . . . . . „ 57
„ IV. Utrum sint principales circumstantiæ, propter quid, et ea in quibus est operatio . . . . „ 58

QUÆSTIO VIII.

De voluntate, quorum sit ut volitorum, in tres articulos divisa.

ART. I. Utrum voluntas sit tantum boni *p.* 59
„ II. Utrum voluntas sit tantum finis, an etiam eorum quæ sunt ad finem . . . . . „ 60
„ III. Utrum voluntas eodem actu moveatur in finem et in id quod est ad finem . . . . . „ 61

QUÆSTIO IX.

De motivo voluntatis, in sex articulos divisa.

ART. I. Utrum voluntas moveatur ab intellectu . . . . . *pag.* 62
„ II. Utrum voluntas moveatur ab appetitu sensitivo . . . . „ 63
„ III. Utrum voluntas moveat seipsam „ 64
„ IV. Utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio . . „ 65
„ V. Utrum voluntas moveatur a corpore cælesti . . . . „ 66
„ VI. Utrum voluntas moveatur a Deo solo sicut ab exteriori principio „ 67

QUÆSTIO X.

De modo quo voluntas movetur, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur . . . *pag.* 68
„ II. Utrum voluntas moveatur de necessitate a suo objecto . „ 70
„ III. Utrum voluntas moveatur de necessitate ab inferiori appetitu „ 71
„ IV. Utrum voluntas moveatur de necessitate ab exteriori motivo, quod est Deus . . . . „ 72

QUÆSTIO XI.

De fruitione, quæ est actus voluntatis, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum frui sit actus appetitivæ potentiæ . . . . . *pag.* 73
„ II. Utrum frui conveniat tantum rationali creaturæ, an etiam animalibus brutis . . . . „ 74
„ III. Utrum fruitio sit tantum ultimi finis . . . . . „ *ibi*
„ IV. Utrum fruitio sit solum finis habiti . . . . . „ 75

QUÆSTIO XII.

De intentione, in quinque articulos divisa.

ART. I. Utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis . . . *pag.* 76
„ II. Utrum intentio sit tantum ultimi finis . . . . . „ 77
„ III. Utrum aliquis possit simul duo intendere . . . . . „ 78
„ IV. Utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quod est ad finem . . . . . „ 79
„ V. Utrum intentio conveniat brutis animalibus . . . . . „ *ibi*

QUÆSTIO XIII.

De electione eorum quæ sunt ad finem, in sex articulos divisa.

ART. I. Utrum electio sit actus voluntatis vel rationis . . . *pag.* 80
„ II. Utrum electio conveniat brutis animalibus . . . . . „ 81
„ III. Utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, an etiam quandoque ipsius finis . . . . „ 82
„ IV. Utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur . . „ 83
„ V. Utrum electio sit solum possibilium . . . . . „ 84
„ VI. Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere . . . . . „ 85

QUÆSTIO XIV.

De consilio quod electionem præcedit, in sex articulos divisa.

ART. I. Utrum consilium sit inquisitio *pag.* 86
„ II. Utrum consilium sit de fine, an solum de his quæ sunt ad finem „ 87
„ III. Utrum consilium sit solum de his quæ a nobis aguntur . . „ *ibi*
„ IV. Utrum consilium sit de omnibus quæ a nobis aguntur . . „ 88
„ V. Utrum consilium procedat ordine resolutorio . . . . . „ 89
„ VI. Utrum consilium procedat in infinitum . . . . . „ 90

QUÆSTIO XV.

De consensu, qui est actus voluntatis, respectu eorum quæ sunt ad finem, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum consensus sit actus appetitivæ vel apprehensivæ virtutis *p.* 91
„ II. Utrum consensus conveniat brutis animalibus . . . . . „ *ibi*
„ III. Utrum consensus sit de fine, vel de his quæ sunt ad finem . „ 92

ART. IV. Utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animæ partem . . . *pag.* 93

QUÆSTIO XVI.

De usu, qui est actus voluntatis, in comparatione eorum quæ sunt ad finem, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum uti sit actus voluntatis *pag.* 94
„ II. Utrum uti conveniat brutis animalibus . . . . . „ 95
„ III. Utrum usus possit esse etiam ultimi finis . . . . . „ 96
„ IV. Utrum usus præcedat electionem „ *ibi*

QUÆSTIO XVII.

De actibus imperatis a voluntate, in novem articulos divisa.

ART. I. Utrum imperare sit actus rationis, vel voluntatis . . *pag.* 97
„ II. Utrum imperare pertineat ad animalia bruta . . . . „ 98
„ III. Utrum usus præcedat imperium „ 99
„ IV. Utrum imperium et actus imperatus sint actus unus vel diversi „ 100
„ V. Utrum actus voluntatis imperetur . . . . . „ 101
„ VI. Utrum actus rationis imperetur „ *ibi*
„ VII. Utrum actus appetitus sensitivi imperetur . . . . . „ 102
„ VIII. Utrum actus animæ vegetabilis imperetur . . . . . „ 103
„ IX. Utrum actus exteriorum membrorum imperentur . . . „ 104

QUÆSTIO XVIII.

De bonitate et malitia humanorum actuum in generali, in undecim articulos divisa.

ART. I. Utrum omnis humana actio sit bona, vel aliqua mala . *pag.* 106
„ II. Utrum actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ex objecto „ 107
„ III. Utrum actio hominis sit bona vel mala ex circumstantia . „ 108
„ IV. Utrum actio humana sit bona vel mala ex fine . . . . „ 109
„ V. Utrum aliqua actio humana sit bona vel mala in sua specie „ *ibi*
„ VI. Utrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine . . . „ 111
„ VII. Utrum species bonitatis quæ est ex fine, contineatur sub specie quæ est ex objecto, sicut sub genere, vel e converso . „ *ibi*
„ VIII. Utrum aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem „ 113
„ IX. Utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum „ 114
„ X. Utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem, in specie boni vel mali . . . „ 115
„ XI. Utrum omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam constituat actum moralem in specie boni vel mali . . „ 116

QUÆSTIO XIX.

De bonitate et malitia actus interioris voluntatis, in decem articulos divisa.

ART. I. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto . . . *pag.* 117
„ II. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex solo objecto . . *pag.* 118
„ III. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex ratione . . . . „ 119
„ IV. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex lege æterna . . „ 120
„ V. Utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala . „ 121
„ VI. Utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona . „ 122
„ VII. Utrum voluntatis bonitas in his quæ sunt ad finem, dependeat ex intentione finis . . „ 123
„ VIII. Utrum quantitas bonitatis vel malitiæ in voluntate sequatur quantitatem boni vel mali in intentione . . . . . „ 124
„ IX. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam . . . „ 126
„ X. Utrum necessarium sit voluntatem humanam conformari voluntati divinæ in volito, ad hoc quod sit bona . . . „ *ibi*

QUÆSTIO XX.

De bonitate et malitia exteriorum actuum humanorum, in sex articulos divisa.

ART. I. Utrum bonitas vel malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori . . . *pag.* 128
„ II. Utrum tota bonitas et malitia exterioris actus dependeat ex bonitate et malitia voluntatis . „ 129
„ III. Utrum bonitas et malitia sit eadem exterioris et interioris actus „ 130
„ IV. Utrum actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitia supra actum interiorem . . „ 131
„ V. Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad exteriorem actum . . „ 132
„ VI. Utrum idem actus exterior possit esse bonus et malus . „ 133

QUÆSTIO XXI.

De his quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis vel malitiæ, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis, vel peccati . . . . . *pag.* 134
„ II. Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem laudabilis vel culpabilis „ 135
„ III. Utrum actus humanus inquantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti „ 136
„ IV. Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum . . . . . „ 137

QUÆSTIO XXII.

De subjecto passionum animæ, in tres articulos divisa.

ART. I. Utrum aliqua passio sit in anima *p.* 139
„ II. Utrum passio magis sit in parte appetitiva quam in apprehensiva „ 140
„ III. Utrum passio sit magis in appetitu sensitivo, quam intellectivo qui dicitur voluntas . . „ 141

QUÆSTIO XXIII.

De differentia passionum ab invicem, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum passiones quæ sunt in concupiscibili, sint diversæ ab his quæ sunt in irascibili . *pag.* 142
„ II. Utrum contrarietas passionum irascibilis sit secundum contrarietatem boni et mali . . . „ 143
„ III. Utrum sit aliqua passio animæ non habens contrarium . . . „ 144
„ IV. Utrum sint aliquæ passiones differentes specie in eadem potentia non contrariæ ad invicem „ 145

QUÆSTIO XXIV.

De bono et malo in animæ passionibus, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum bonum et malum morale possit in passionibus animæ inveniri . . . . . *pag.* 146
„ II. Utrum omnis passio animæ sit mala moraliter . . . . . „ 147
„ III. Utrum passio addat vel diminuat ad bonitatem vel malitiam actus „ 148
„ IV. Utrum aliqua passio sit bona vel mala ex sua specie . „ 149

QUÆSTIO XXV.

De ordine passionum ad invicem, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis, vel e converso . . *pag.* 150
„ II. Utrum amor sit prima passionum concupiscibilis . . . . „ 151
„ III. Utrum spes sit prima inter passiones irascibilis . . . . „ 152
„ IV. Utrum istæ sint quatuor principales passiones, gaudium, tristitia, spes et timor . . . . „ 154

QUÆSTIO XXVI.

De passionibus animæ in speciali, et de amore, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum amor sit in concupiscibili *p.* 155
„ II. Utrum amor sit passio . . . „ 156
„ III. Utrum amor sit idem quod dilectio „ *ibi*
„ IV. Utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiæ et amorem concupiscentiæ . . . . „ 157

QUÆSTIO XXVII.

De causa amoris, in quatuor articulos divisa.

ART I. Utrum bonum sit sola causa amoris . . . . . *pag.* 158
„ II. Utrum cognitio sit causa amoris „ 159
„ III. Utrum similitudo sit causa amoris . . . . . „ 160
„ IV. Utrum aliqua alia passionum animæ sit causa amoris . „ 161

QUÆSTIO XXVIII.

De effectibus amoris, in sex articulos divisa.

ART. I. Utrum unio sit effectus amoris *pag.* 162
„ II. Utrum mutua inhæsio sit effectus amoris . . . . . „ 163
„ III. Utrum extasis sit effectus amoris „ 164
ART. IV. Utrum zelus sit effectus amoris *p.* 165
„ V. Utrum amor sit passio læsiva amantis . . . . . „ 166
„ VI. Utrum amor sit causa omnium quæ amans agit . . . . . „ 167

QUÆSTIO XXIX.

De odio, in sex articulos divisa.

ART. I. Utrum causa et objectum odii sit malum . . . . . *pag.* 167
„ II. Utrum odium causetur ex amore „ 168
„ III. Utrum odium sit fortius quam amor . . . . . „ 169
„ IV. Utrum aliquis possit habere odio seipsum . . . . . „ 170
„ V. Utrum aliquis possit odio habere veritatem . . . . . „ 171
„ VI. Utrum aliquid possit haberi odio in universali . . . . „ *ibi*

QUÆSTIO XXX.

De concupiscentia, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum concupiscentia sit tantum in appetitu sensitivo . . *pag.* 172
„ II. Utrum concupiscentia sit passio specialis . . . . . „ 173
„ III. Utrum sint aliquæ concupiscentiæ naturales et aliquæ non naturales . . . . . „ 174
„ IV. Utrum concupiscentia sit infinita „ 175

QUÆSTIO XXXI.

De delectatione secundum se, in octo articulos divisa.

ART. I. Utrum delectatio sit passio *pag.* 176
„ II. Utrum delectatio sit in tempore „ 178
„ III. Utrum delectatio differat a gaudio . . . . . „ *ibi*
„ IV. Utrum delectatio sit in appetitu intellectivo . . . . „ 179
„ V. Utrum delectationes corporales et sensibiles sint majores delectationibus spiritualibus, et intelligibilibus . . . . „ 180
„ VI. Utrum delectationes tactus sint majores delectationibus quæ sunt secundum alios sensus „ 182
„ VII. Utrum aliqua delectatio sit non naturalis . . . . „ 183
„ VIII. Utrum delectatio possit esse delectationi contraria . . „ *ibi*

QUÆSTIO XXXII.

De causa delectationis, in octo articulos divisa.

ART. I. Utrum operatio sit causa propria delectationis . . . . *pag.* 184
„ II. Utrum motus sit causa delectationis . . . . . „ 185
„ III. Utrum spes et memoria sint causæ delectationis . . . „ 186
„ IV. Utrum tristitia sit causa delectationis . . . . . „ 187
„ V. Utrum actiones aliorum sint nobis causa delectationis . „ 188
„ VI. Utrum benefacere alteri sit causa delectationis . . . . „ 189
„ VII. Utrum similitudo sit causa delectationis . . . . „ 190
„ VIII. Utrum admiratio sit causa delectationis . . . . „ 191

QUÆSTIO XXXIII.

De effectibus delectationis, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum delectationis sit dilatare *p.* 192
„ II. Utrum delectatio causet sui sitim vel desiderium . . . „ 193
„ III. Utrum delectatio impediat usum rationis . . . . „ 194
„ IV. Utrum delectatio perficiat operationem . . . . „ 195

QUÆSTIO XXXIV.

De bonitate et malitia delectationum, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum omnis delectatio sit mala *p.* 196
„ II. Utrum omnis delectatio sit bona „ 197
„ III. Utrum aliqua delectatio sit optimum . . . . . „ 198
„ IV. Utrum delectatio sit mensura vel regula secundum quam judicetur bonum vel malum in moralibus . . . . . „ 199

QUÆSTIO XXXV.

De dolore et tristitia secundum se, in octo articulos divisa.

ART. I. Utrum dolor sit passio animæ *p.* 200
„ II. Utrum tristitia sit idem quod dolor . . . . . „ 201
„ III. Utrum tristitia sit contraria delectationi . . . . „ 202
„ IV. Utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur . „ 203
„ V. Utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria „ 204
„ VI. Utrum magis sit fugienda tristitia quam delectatio appetenda „ 206
„ VII. Utrum dolor exterior sit major quam interior . . . „ 207
„ VIII. Utrum sint tantum quatuor species tristitiæ . . . . „ 209

QUÆSTIO XXXVI.

De causis tristitiæ seu doloris, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum causa doloris sit bonum amissum vel malum conjunctum *p.* 210
„ II. Utrum concupiscentia sit causa doloris . . . . . „ 211
„ III. Utrum appetitus unitatis sit causa doloris . . . . . „ 212
„ IV. Utrum potestas, cui non potest resisti, sit causa doloris . „ 213

QUÆSTIO XXXVII.

De effectibus doloris vel tristitiæ, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum dolor auferat facultatem addiscendi . . . . *pag.* 214
„ II. Utrum aggravatio animi sit effectus tristitiæ vel doloris . . „ 215
„ III. Utrum tristitia, vel dolor debilitet omnem operationem . . „ *ibi*
„ IV. Utrum tristitia magis noceat corpori quam aliæ animæ passiones „ 216

QUÆSTIO XXXVIII.

De remediis tristitiæ seu doloris, in quinque articulos divisa.

ART. I. Utrum dolor vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem *p.* 217
ART. II. Utrum dolor vel tristitia mitigetur per fletum . . . . *pag.* 218
„ III. Utrum dolor et tristitia mitigentur per compassionem amicorum . . . . . „ 219
„ IV. Utrum per contemplationem veritatis dolor et tristitia mitigentur „ *ibi*
„ V. Utrum dolor et tristitia mitigentur per somnum et balnea . „ 220

QUÆSTIO XXXIX.

De bonitate et malitia tristitiæ seu doloris, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum omnis tristitia sit mala *pag.* 221
„ II. Utrum tristitia possit esse bonum honestum . . . . . „ 222
„ III. Utrum tristitia possit esse bonum utile . . . . . „ 223
„ IV. Utrum dolor corporis sit summum malum . . . . . „ *ibi*

QUÆSTIO XL.

De passionibus irascibilis, et primo de spe et desperatione, in octo articulos divisa.

ART. I. Utrum spes sit idem quod desiderium vel cupiditas . *pag.* 224
„ II. Utrum spes sit in vi apprehensiva, an in vi appetitiva . „ 225
„ III. Utrum spes sit in brutis animalibus . . . . . „ 226
„ IV. Utrum spei contrarietur desperatio . . . . . „ 227
„ V. Utrum causa spei sit experientia „ 228
„ VI. Utrum in juvenibus et in ebriosis abundet spes . . . „ 229
„ VII. Utrum spes sit causa amoris „ 230
„ VIII. Utrum spes conferat ad operationem, vel magis impediat . „ *ibi*

QUÆSTIO XLI.

De timore secundum se, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum timor sit passio animæ *pag.* 231
„ II. Utrum timor sit specialis passio „ 232
„ III. Utrum sit aliquis timor naturalis „ *ibi*
„ IV. Utrum convenienter assignentur species timoris . . . „ 233

QUÆSTIO XLII.

De objecto timoris, in sex articulos divisa.

ART. I. Utrum objectum timoris sit bonum vel malum . . . . *pag.* 235
„ II. Utrum malum naturæ sit objectum timoris . . . . . „ *ibi*
„ III. Utrum timor sit de malo culpæ „ 236
„ IV. Utrum timor ipse timeri possit „ 237
„ V. Utrum repentina magis timeantur „ 238
„ VI. Utrum ea contra quæ non est remedium, magis timeantur „ 239

QUÆSTIO XLIII.

De causa timoris, in duos articulos divisa.

ART. I. Utrum causa timoris sit amor *pag.* 240
„ II. Utrum causa timoris sit defectus „ *ibi*

QUÆSTIO XLIV.

De effectibus timoris, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum timor faciat contractionem *p.* 241
„ II. Utrum timor faciat consiliativos „ 243
„ III. Utrum timor faciat tremorem „ *ibi*
„ IV. Utrum timor impediat operationem . . . . . „ 244

QUÆSTIO XLV.

De audacia, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum audacia sit contraria timori *p.* 245
„ II. Utrum audacia consequatur spem „ 246
„ III. Utrum defectus aliquis sit causa audaciæ . . . . . „ *ibi*
„ IV. Utrum audaces sint promptiores in principio quam in fine in ipsis periculis . . . . . „ 248

QUÆSTIO XLVI.

De ira secundum se, in octo articulos divisa.

ART. I. Utrum ira sit specialis passio *p.* 249
„ II. Utrum objectum iræ sit bonum vel malum . . . . . „ 250
„ III. Utrum ira sit in concupiscibili „ *ibi*
„ IV. Utrum ira sit cum ratione . „ 251
„ V. Utrum ira sit naturalior quam concupiscentia . . . . „ 252
„ VI. Utrum ira sit gravior quam odium . . . . . „ 253
„ VII. Utrum ira sit ad illos solum ad quos est justitia . . 254
„ VIII. Utrum convenienter assignentur species iræ . . . . „ 255

QUÆSTIO XLVII.

De causa effectiva iræ, et de remediis ejus, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum semper motivum iræ sit aliquid factum contra eum qui irascitur . . . . . *pag.* 256
„ II. Utrum sola parvipensio vel despectio sit motivum iræ . „ 257
„ III. Utrum excellentia irascentis sit causa iræ . . . . . „ 258
„ IV. Utrum defectus alicujus sit causa ut contra eum facilius irascamur „ 259

QUÆSTIO XLVIII.

De effectibus iræ, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum ira causet delectationem *p.* 260
„ II. Utrum ira maxime causet fervorem in corde . . . . . „ *ibi*
„ III. Utrum ira maxime impediat rationis usum . . . . . „ 262
„ IV. Utrum ira maxime causet taciturnitatem . . . . . „ *ibi*

QUÆSTIO XLIX.

De habitibus in generali, quoad eorum substantiam, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum habitus sit qualitas . *pag.* 263
„ II. Utrum habitus sit determinata species qualitatis . . . . „ 264
„ III. Utrum habitus importet ordinem ad actum . . . . . „ 267
„ IV. Utrum sit necessarium esse habitum . . . . . „ 268

QUÆSTIO L.

De subjecto habituum, in sex articulos divisa.

ART. I. Utrum in corpore sit aliquis habitus . . . . . *pag.* 269
„ II. Utrum anima sit subjectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam „ 271
ART. III. Utrum in potentiis sensitivæ partis possit esse aliquis habitus *p.* 271
„ IV. Utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus . . . . . „ 273
„ V. Utrum in voluntate sit aliquis habitus . . . . . „ 274
„ VI. Utrum in angelis sit aliquis habitus . . . . . „ 275

QUÆSTIO LI.

De causa habituum quantum ad generationem ipsorum, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum aliquis habitus sit a natura . . . . . *pag.* 276
„ II. Utrum aliquis habitus causetur ex actibus 278
„ III. Utrum per unum actum possit generari habitus . . . . „ 279
„ IV. Utrum aliqui habitus sint hominibus infusi a Deo . . „ 280

QUÆSTIO LII.

De augmento habituum, in tres articulos divisa.

ART. I. Utrum habitus augeautur . *pag.* 281
„ II. Utrum habitus augeantur per additionem . . . . . „ 283
„ III. Utrum quilibet actus augeat habitum . . . . . „ 284

QUÆSTIO LIII.

De corruptione et diminutione habituum, in tres articulos divisa.

ART. I. Utrum habitus corrumpi possit *pag.* 285
„ II. Utrum habitus possit diminui „ 287
„ III. Utrum habitus corrumpatur vel diminuatur per solam cessationem ab opere . . . . . „ 288

QUÆSTIO LIV.

De distinctione habituum, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum multi habitus possint esse in una potentia . . *pag.* 289
„ II. Utrum habitus distinguantur secundum objecta . . . . „ 290
„ III. Utrum habitus distinguantur secundum bonum et malum „ 291
„ IV. Utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur . . „ 292

QUÆSTIO LV.

De virtutibus quantum ad earum essentias, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum virtus humana sit habitus *p.* 293
„ II. Utrum virtus humana sit habitus operativus . . . . . „ 294
„ III. Utrum virtus humana sit habitus bonus . . . . . „ 295
„ IV. Utrum virtus convenienter definiatur . . . . . „ 296

QUÆSTIO LVI.

De subjecto virtutis, in sex articulos divisa.

ART. I. Utrum virtus sit in potentia animæ sicut in subjecto . *pag.* 297
„ II. Utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis . . . „ 298
„ III. Utrum intellectus possit esse subjectum virtutis . . . „ 299
„ IV. Utrum irascibilis et concupiscibilis sint subjectum virtutis . 300

ART. V. Utrum vires apprehensivæ sensitivæ siut subjectum virtutis *pag.* 302
„ VI. Utrum voluntas possit esse subjectum virtutis . . . „ *ibi*

QUÆSTIO LVII.

De distinctione virtutum intellectualium, in sex articulos divisa.

ART. I. Utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes . *pag.* 304
„ II. Utrum sint tantum tres habitus iutellectuales speculativi, scilicet saplentia, scientia et intellectus „ 305
„ III. Utrum habitus intellectualis qui est ars, sit virtus . . „ 306
„ IV. Utrum prudentia sit virtus distincta ab arte . . . . „ 307
„ V. Utrum prudentia sit virtus necessaria homini . . . „ 308
„ VI. Utrum eubulia, synesis et gnome sint virtutes adjunctæ prudentiæ . . . . . „ 309

QUÆSTIO LVIII.

De distinctione virtutum moralium ab intellectualibus, in quinque articulos divisa.

ART. I. Utrum omnis virtus sit moralis *p.* 311
„ II. Utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali . . . „ 312
„ III. Utrum sufficienter virtus dividatur per moralem et iutellectualem „ 313
„ IV. Utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali . . „ 314
„ V. Utrum intellectualis virtus possit esse sine morali . . „ 315

QUÆSTIO LIX.

De distinctione virtutum moralium secundum relationem ad passiones, in quinque articulos divisa.

ART. I. Utrum virtus moralis sit passio *p.* 316
„ II. Utrum virtus moralis possit esse cum passione . . . „ 317
„ III. Utrum virtus moralis possit esse cum tristitia . . . „ 318
„ IV. Utrum omnis virtus moralis sit circa passiones . . . „ 319
„ V. Utrum aliqua virtus moralis possit esse absque passione . „ 320

QUÆSTIO LX.

De distinctione virtutum moralium ab invicem, in quinque articulos divisa.

ART. I. Utrum sit uua tantum virtus moralis . . . . . *pag.* 321
„ II. Utrum virtutes morales quæ suut circa operatioues, distinguantur ab his quæ sunt circa passiones „ 322
„ III. Utrum circa operationes sit tantum una virtus moralis . . „ 323
„ IV. Utrum circa diversas passioues diversæ sint virtutes morales „ 324
„ V. Utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa objecta passionum . . . . . „ 325

QUÆSTIO LXI.

De virtutibus cardinalibus, in quinque articulos divisa.

ART. I. Utrum virtutes morales debeant dici cardinales, vel principales . . . . . *pag.* 327
„ II. Utrum sint quatuor virtutes cardinales . . . . . *pag.* 328
„ III. Utrum aliæ virtutes magis debeant dici principales quam istæ „ 329
„ IV. Utrum quatuor virtutes cardinales differant ab invicem . . „ 330
„ V. Utrum virtutes cardinales convenienter dividantur in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi, et exemplares . „ 332

QUÆSTIO LXII.

De virtutibus theologicis, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum sint aliquæ virtutes theologicæ . . . . . *pag.* 333
„ II. Utrum virtutes theologicæ distinguantur ab intellectualibus et moralibus . . . . „ 334
„ III. Utrum convenienter fides, spes et charitas ponantur virtutes theologicæ . . . . „ 335
„ IV. Utrum fides sit prior spe, et spes charitate . . . . „ 336

QUÆSTIO LXIII.

De causa virtutum, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum virtus insit nobis a natura *p.* 337
„ II. Utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum „ 339
„ III. Utrum aliquæ virtutes morales sint in nobis per infusionem . „ 340
„ IV. Utrum virtus quam acquirimus ex operum assuetudine sit ejusdem speciei cum virtute infusa „ 341

QUÆSTIO LXIV.

De medio virtutum, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum virtutes morales sint in medio . . . . . *pag.* 342
„ II. Utrum medium virtutis moralis sit mediuu rei, vel ratiouis . „ 343
„ III. Utrum virtutes iutellectuales consistant in medio . . „ 344
„ IV. Utrum virtutes theologicæ consistant iu medio . . . „ 345

QUÆSTIO LXV.

De connexione virtutum, in quinque articulos divisa.

ART. I. Utrum virtutes morales sint ad invicem counexæ . . . *pag.* 346
„ II. Utrum virtutes morales possint esse siue charitate . . „ 348
„ III. Utrum charitas possit esse sine aliis virtutibus moralibus . „ 349
„ IV. Utrum fides et spes possint esse siue charitate . . . „ 350
„ V. Utrum charitas possit esse sine fide et spe . . . . . „ 351

QUÆSTIO LXVI.

De æqualitate virtutum, in sex articulos divisa.

ART. I. Utrum virtus possit esse major vel minor . . . . . *pag.* 352
„ II. Utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint æquales „ 354
„ III. Utrum virtutes morales præeminent intellectualibus . „ 355

ART. IV. Utrum justitia sit præcipua inter virtutes morales . . *pag.* 356
„ V. Utrum sapientia sit maxima inter virtutes intellectuales . „ 357
„ VI. Utrum charitas sit maxima inter virtutes theologicas . . „ 359

QUÆSTIO LXVII.

De duratione virtutum post hanc vitam, in sex articulos divisa.

ART. I. Utrum virtutes morales maneant post hanc vitam . . *pag.* 360
„ II. Utrum virtutes intellectuales maneant post hanc vitam . „ 361
„ III. Utrum fides maneat post hanc vitam . . . . . „ 362
„ IV. Utrum spes maneat post mortem in statu gloriæ . . . „ 364
„ V. Utrum aliquid fidei vel spei remaneat in gloria . . . „ 365
„ VI. Utrum remaneat charitas post hanc vitam in gloria . . . „ 366

QUÆSTIO LXVIII.

De donis, in octo articulos divisa.

ART. I. Utrum dona differant a virtutibus . . . . . *pag.* 367
„ II. Utrum dona sint homini necessaria ad salutem . . „ 369
„ III. Utrum dona Spiritus sancti sint habitus . . . . . „ 370
„ IV. Utrum convenienter septem dona Spiritus sancti enumerentur „ 371
„ V. Utrum dona Spiritus sancti sint connexa . . . . . „ 373
„ VI. Utrum dona Spiritus sancti remaneant in patria . „ 374
„ VII. Utrum dignitas donorum attendatur secundum enumerationem Isaiæ XI . . . . . „ 375
„ VIII. Utrum virtutes sint præferendæ donis . . . . . „ 376

QUÆSTIO LXIX.

De beatitudinibus, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum beatitudines distinguantur a virtutibus et donis . *pag.* 378
„ II. Utrum præmia quæ attribuuntur beatitudinibus, ad hanc vitam pertineant . . . . . „ *ibi*
„ III. Utrum convenienter enumerentur beatitudines . . . . „ 380
„ IV. Utrum præmia beatitudinum convenienter enumerentur . „ 382

QUÆSTIO LXX.

De fructibus Spiritus sancti, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum fructus Spiritus sancti quos Apostolus nominat ad Galat. V, sint actus . . . . *pag.* 384
„ II. Utrum fructus a beatitudinibus differant . . . . . „ 385
„ III. Utrum fructus convenienter enumerentur ab Apostolo . „ 386
„ IV. Utrum fructus Spiritus sancti contrarientur operibus carnis „ 387

QUÆSTIO LXXI.

De vitiis et peccatis secundum se, in sex articulos divisa.

ART. I. Utrum vitium contrarietur virtuti *p.* 388
„ II. Utrum vitium sit contra naturam „ 390
„ III. Utrum vitium sit pejus quam actus vitiosus . . . . . „ 391
„ IV. Utrum peccatum simul possit esse cum virtute . . . . „ 392
„ V. Utrum in quolibet peccato sit aliquis actus . . . . . „ 393
„ VI. Utrum convenienter definiatur peccatum esse dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam . . . . . „ 394

QUÆSTIO LXXII.

De distinctione peccatorum, in novem articulos divisa.

ART. I. Utrum peccata differant specie secundum objecta . . *pag.* 396
„ II. Utrum convenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus . . . . . „ 397
„ III. Utrum peccata distinguantur specie secundum causas . „ 398
„ IV. Utrum peccatum convenienter distinguatur in peccatum in Deum, in seipsum, et in proximum . . . . . „ 399
„ V. Utrum divisio peccatorum quæ est secundum reatum diversificet speciem . . . . . „ 400
„ VI. Utrum peccatum commissionis et omissionis differant specie „ 402
„ VII. Utrum convenienter dividatur peccatum in peccatum cordis, oris et operis . . . . „ 403
„ VIII. Utrum superabundantia et defectus diversificent species peccatorum . . . . . „ 404
„ IX. Utrum peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias . . . . „ 405

QUÆSTIO LXXIII.

De comparatione peccatorum ad invicem, in decem articulos divisa.

ART. I. Utrum omnia peccata sint connexa . . . . . *pag.* 406
„ II. Utrum omnia peccata sint paria „ 408
„ III. Utrum gravitas peccatorum varietur secundum objecta „ 409
„ IV. Utrum gravitas peccatorum differat secundum dignitatem virtutum quibus opponuntur „ 410
„ V. Utrum peccata carnalia sint minoris culpæ quam spiritualia „ 411
„ VI. Utrum gravitas peccatorum attendatur secundum causam peccati . . . . . „ 412
„ VII. Utrum circumstantia aggravet peccatum . . . . . „ 413
„ VIII. Utrum gravitas peccati augeatur secundum majus nocumentum „ 414
„ IX. Utrum peccatum aggravetur secundum conditionem personæ 415
in quam peccatur . . . „
„ X. Utrum magnitudo personæ peccantis aggravet peccatum „ 417

QUÆSTIO LXXIV.

De subjecto peccatorum, in decem articulos divisa.

ART. I. Utrum voluntas sit subjectum peccati . . . . *pag.* 418
„ II. Utrum sola voluntas sit subjectum peccati . . . . „ 419
„ III. Utrum in sensualitate possit esse peccatum . . . . „ 420
„ IV. Utrum in sensualitate possit esse peccatum mortale . . „ 421
„ V. Utrum peccatum possit esse in ratione . . . . „ *ibi*
„ VI. Utrum peccatum morosæ delectationis sit in ratione . . „ 422
„ VII. Utrum peccatum consensus in actum sit in ratione superiori „ 423
„ VIII. Utrum consensus in delectationem sit peccatum mortale „ 425
„ IX. Utrum in superiori ratione possit esse peccatum veniale secundum quod est directiva inferiorum virium . . . . „ 4..
„ X. Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale secundum seipsam . . . . „ 428

QUÆSTIO LXXV.

De causis peccatorum in generali, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum peccatum habeat causam *p.* 429
„ II. Utrum peccatum habeat causam interiorem . . . . „ 430
„ III. Utrum peccatum habeat causam exteriorem . . . . „ 431
„ IV. Utrum peccatum sit causa peccati „ 432

QUÆSTIO LXXVI.

De causis peccati in speciali, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum ignorantia possit esse causa peccati . . . . *pag.* 433
„ II. Utrum ignorantia sit peccatum „ 434
„ III. Utrum ignorantia excuset ex toto a peccato . . . . „ 436
„ IV. Utrum ignorantia diminuat peccatum . . . . . „ 437

QUÆSTIO LXXVII.

De causa peccati ex parte appetitus sensitivi, in octo articulos divisa.

ART. I. Utrum voluntas moveatur a passione appetitus sensitivi . *pag.* 438
„ II. Utrum ratio possit superari a passione contra suam scientiam „ 439
„ III. Utrum peccatum quod est ex passione, debeat dici ex infirmitate „ 441
„ IV. Utrum amor sui sit principium omnis peccati . . . . „ 442
„ V. Utrum convenienter ponantur causæ peccatorum concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum et superbia vitæ . „ 443
„ VI Utrum peccatum allevietur propter passionem . . . . „ 445
„ VII Utrum passio totaliter excuset a peccato . . . . „ 446
„ VIII Utrum peccatum quod est ex passione, possit esse mortale „ 447

QUÆSTIO LXXVIII.

De causa peccati quæ est malitia, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum aliquis peccet ex certa malitia . . . . . *pag.* 448
„ II. Utrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia . „ 449
„ III. Utrum ille qui peccat ex certa malitia, peccet ex habitu . „ 450
„ IV. Utrum ille qui peccat ex certa malitia gravius peccet quam qui ex passione . . . . „ 451

QUÆSTIO LXXIX.

De causis exterioribus peccati, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum Deus sit causa peccati *pag.* 452
„ II. Utrum actus peccati sit a Deo „ 453
„ III. Utrum Deus sit causa excæcationis et indurationis . . „ 454
„ IV. Utrum excæcatio et obduratio semper ordinentur ad salutem ejus qui excæcatur et obduratur „ 455

QUÆSTIO LXXX.

De causa peccati ex parte diaboli, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum diabolus sit homini directe causa peccandi . . . *pag.* 456
„ II. Utrum diabolus possit inducere ad peccandum interius instigando „ 457
„ III. Utrum diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum „ 459
„ IV. Utrum omnia peccata hominum sint ex suggestione diaboli . „ 460

QUÆSTIO LXXXI.

De causa peccati ex parte hominis, in quinque articulos divisa.

ART. I. Utrum primum peccatum primi parentis traducatur per originem in posteros . . . . *pag.* 461
„ II. Utrum etiam alia peccata primi parentis vel proximorum parentum traducantur in posteros . „ 463
„ III. Utrum peccatum primi parentis transeat per originem in omnes homines . . . . . „ 464
„ IV. Utrum si aliquis ex humana carne formaretur miraculose, contraheret originale peccatum „ 465
„ V. Utrum si Adam non peccasset, Eva peccante, filii originale peccatum contraherent . . „ *ibi*

QUÆSTIO LXXXII.

De originali peccato quantum ad suam essentiam, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum originale peccatum sit habitus . . . . . *pag.* 467
„ II. Utrum in uno homine sint multa originalia peccata . . „ 468
„ III. Utrum originale peccatum sit concupiscentia . . . . „ 469
IV. Utrum peccatum originale sit æqualiter in omnibus . . „ 470

QUÆSTIO LXXXIII.

De subjecto originalis peccati, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum originale peccatum sit magis in carne quam in anima *pag.* 471
„ II. Utrum peccatum originale sit per prius in essentia animæ quam in potentiis . . . „ 472
„ III. Utrum peccatum originale per prius inficiat voluntatem quam alias potentias . . . . . „ 473
„ IV. Utrum præfatæ potentiæ sint magis infectæ quam aliæ „ 474

QUÆSTIO LXXXIV.

De causa peccati, secundum quod unum peccatum alterius peccati causa est, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum . . . *pag.* 475
„ II. Utrum superbia sit initium omnis peccati . . . . . „ 476
„ III. Utrum præter superbiam et avaritiam sint alia peccata specialia quæ dici debeant capitalia „ 477
„ IV. Utrum convenienter dicantur septem vitia capitalia . . „ 478

QUÆSTIO LXXXV.

De effectibus peccati, in sex articulos divisa.

ART. I. Utrum peccatum diminuat bonum naturæ . . . . *pag.* 480
„ II. Utrum totum bonum humanæ naturæ possit auferri per peccatum . . . . . „ 481
„ III. Utrum convenienter ponantur vulnera naturæ ex peccato consequentia, infirmitas, ignorantia, malitia et concupiscentia . „ 483
„ IV. Utrum privatio modi, speciei et ordinis sit effectus peccati . „ 484
„ V. Utrum mors et alii corporales defectus sint effectus peccati „ 485
„ VI. Utrum mors et alii defectus sint naturales homini . . „ 486

QUÆSTIO LXXXVI.

De macula peccati, in duos articulos divisa.

ART. I. Utrum peccatum causet aliquam maculam in anima . . *pag.* 487
„ II. Utrum macula maneat in anima post actum peccati . . „ 488

QUÆSTIO LXXXVII.

De reatu pœnæ, in octo articulos divisa.

ART. I. Utrum reatus pœnæ sit effectus peccati . . . . *pag.* 489
„ II. Utrum peccatum possit esse pœna peccati . . . . . „ 490
„ III. Utrum aliquod peccatum inducat reatum æternæ pœnæ „ 491
„ IV. Utrum peccato debeatur pœna infinita secundum quantitatem „ 493
„ V. Utrum omne peccatum inducat reatum pœnæ æternæ . „ 494
„ VI. Utrum reatus pœnæ remaneat post peccatum . . . . „ 495
„ VII. Utrum omnis pœna sit propter aliquam culpam . . „ 496
„ VIII. Utrum aliquis puniatur pro peccato alterius . . . . „ 497

QUÆSTIO LXXXVIII.

De peccato veniali et mortali, in sex articulos divisa.

ART. I. Utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale *p.* 498
„ II. Utrum peccatum mortale et veniale differant genere . „ 500
„ III. Utrum peccatum veniale sit dispositio ad mortale . . . „ 501
„ IV. Utrum peccatum veniale possit fieri mortale . . . . „ 502
„ V. Utrum circumstantia possit facere de veniali mortale . . „ 504
„ VI. Utrum peccatum mortale possit fieri veniale . . . „ 505

QUÆSTIO LXXXIX.

De peccato veniali secundum se, in sex articulos divisa.

ART. I. Utrum peccatum veniale causet maculam in anima . . . *pag.* 506
„ II. Utrum convenienter peccata venialia per lignum, fœnum et stipulam designentur . . „ 507
„ III. Utrum homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter „ 508
„ IV. Utrum angelus bonus vel malus possit peccare venialiter . „ 510
„ V. Utrum primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia . . . . . „ 511
„ VI. Utrum peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali „ 512

QUÆSTIO XC.

De legibus, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum lex sit aliquid rationis *pag.* 513
„ II. Utrum lex ordinetur semper ad bonum commune . . . „ 514
„ III. Utrum ratio cujuslibet sit factiva legis . . . . . „ 515
„ IV. Utrum promulgatio sit de ratione legis . . . . . „ 516

QUÆSTIO XCI.

De legum diversitate, in sex articulos divisa.

ART. I. Utrum sit aliqua lex æterna . *pag.* 517
„ II. Utrum sit in nobis aliqua lex naturalis . . . . . „ *ibi*
„ III. Utrum sit aliqua lex humana „ 518
„ IV. Utrum fuerit necessarium esse aliquam legem divinam . „ 519
„ V. Utrum lex divina sit una tantum „ 521
„ VI. Utrum sit aliqua lex fomitis . „ 522

QUÆSTIO XCII.

De effectibus legis, in duos articulos divisa.

ART. I. Utrum effectus legis sit facere homines bonos . . . *pag.* 523
„ II. Utrum legis actus convenienter assignentur . . . . „ 525

QUÆSTIO XCIII.

De lege æterna, in sex articulos divisa.

ART. I. Utrum lex æterna sit summa ratio in Deo existens . . . *pag.* 526
„ II. Utrum lex æterna sit omnibus nota „ 527
„ III. Utrum omnis lex a lege æterna derivetur . . . . . „ 528

ART. IV. Utrum uecessaria et æterna subjiciantur legi æternæ . . *pag.* 529
„ V. Utrum uaturalia contingentia subsint legi æternæ . . „ 530
„ VI. Utrum omnes res humanæ subjiciantur legi æternæ . . 531

QUÆSTIO XCIV.

De lege naturali, in sex articulos divisa.

ART. I. Utrum lex naturalis sit habitus *p.* 532
„ II. Utrum lex naturalis contineat plura præccpta, vel unum tantum „ 533
„ III. Utrum omnes actus virtutum sint de lege naturæ . . . . „ 535
„ IV. Utrum lcx naturæ sit una apud omnes . . . . . „ 536
„ V. Utrum lex naturæ mutari possit „ 537
„ VI. Utrum lex naturæ possit a corde hominis aboleri . . . „ 538

QUÆSTIO XCV.

De lege humana, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus . . *pag.* 539
„ II. Utrum omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur . „ 541
„ III. Utrum Isidorus convenienter qualitatem legis positivæ describat „ 542
„ IV. Utrum Isidorus convenieuter pouat divisionem humanarum legum „ 543

QUÆSTIO XCVI.

De potestate legis humanæ, in sex articulos divisa.

ART. I. Utrum lex humana debeat poni in communi magis quam in particulari . . . . . *pag.* 544
„ II. Utrum ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere „ 545
„ III. Utrum lex humana præcipiat actus omnium virtutum . . „ 546
„ IV. Utrum lex humana imponat homini necessitatem in foro conscientiæ . . . . . „ 547
„ V. Utrum omnes subjiciantur legi „ 548
„ VI. Utrum ei qui subditur legi, liceat præter verba legis agere . „ 550

QUÆSTIO XCVII.

De mutatione legum, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum lex humana debeat mutari aliquo modo . . . *pag.* 551
„ II. Utrum lex humana semper sit mutauda, quando occurrit aliquid melius . . . . . „ 552
„ III. Utrum consuetudo possit obtinere vim legis . . . . . „ 553
„ IV. Utrum rectores multitudinis possint iu legibus humanis dispensare „ 554

QUÆSTIO XCVIII.

De lege veteri, in sex articulos divisa.

ART. I. Utrum lex vetus fuerit bona . *pag.* 555
„ II. Utrum lex vetus fuerit a Deo „ 556
„ III. Utrum lex vetus data fuerit per angelos . . . . . „ 558
„ IV. Utrum lex vetus dari debuerit soli populo Judæorum . . „ 559
„ V. Utrum omnes homines obligarentur servare legem veterem „ 560
„ VI. Utrum lex vetus conveuienter data fuerit tempore Moysi . „ 561

QUÆSTIO XCIX.

De præceptis veteris legis, in sex articulos divisa.

ART. I. Utrum in lege veteri contineatur solum unum præceptum . *pag.* 562
„ II. Utrum lex vetus contineat præcepta moralia . . . „ 563
„ III. Utrum lex vetus contineat præcepta cærcmonialia præter moralia „ 564
„ IV. Utrum præter præcepta moralia et cæremonialia, sint etiam præcepta judicialia . . . . „ 565
„ V. Utrum aliqua alia præcepta contineantur in lege veteri, præter moralia, judicialia et cæremonialia . . . . . „ 566
„ VI. Utrum lex vetus debuerit iuducere ad observantiam præceptorum per temporales promissiones et comminationes . . „ 567

QUÆSTIO C.

De præceptis moralibus veteris legis, in duodecim articulos divisa.

ART. I. Utrum omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ *pag.* 569
„ II. Utrum præcepta moralia legis sint de omnibus actibus virtutum „ 570
„ III. Utrum omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta Decalogi . „ 571
„ IV. Utrum præcepta Decalogi convenienter distinguantur . „ 572
„ V. Utrum præcepta Decalogi conveuienter enumerentur . „ 573
„ VI. Utrum convenienter ordinentur decem præcepta Decalogi . „ 576
„ VII. Utrum præcepta Decalogi conveuienter tradantur . . „ 577
„ VIII. Utrum præcepta Decalogi sint dispensabilia . . . . „ 578
„ IX. Utrum modus virtutis cadat sub præcepto legis . . . „ 580
„ X. Utrum modus charitatis cadat sub præcepto divinæ legis . „ 581
„ XI. Utrum conveuienter distinguantur alia moralia præcepta legis præter Decalogum . . „ 583
„ XII. Utrum præcepta moralia veteris legis justificarent . . „ 584

QUÆSTIO CI.

De præceptis cæremonialibus secundum se, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum ratio præceptorum cæremonialium in hoc consistat quod pertinent ad cultum Dei . *pag.* 586
„ II. Utrum præcepta cæremonialia sint figuralia . . . . . „ 587
„ III. Utrum debuerint esse multa cæremonialia præcepta . . „ 588
„ IV. Utrum cærcmoniæ veteris legis convenienter dividantur in sacrificia, sacramenta, sacra et observantias . . . . . „ 589

QUÆSTIO CII.

De cæremonialium præceptorum causis, in sex articulos divisa.

ART. I. Utrum cæremonialia præcepta habeant causam . . . *pag.* 591
„ II. Utrum præcepta cæremoniaiia habeant causam litteraiem, vel figuraiem tautum . . „ 592

ART. III. Utrum possit assignari conveniens ratio cæremoniarum quæ ad sacrificia pertinent . . *pag.* 593
„ IV. Utrum assignari possit certa ratio cæremoniarum quæ ad sacra pertinent . . . . . „ 598
„ V. Utrum sacramentorum veteris legis conveniens causa esse possit „ 606
„ VI. Utrum fuerit aliqua rationabilis causa observantiarum cæremonialium . . . . „ 616

QUÆSTIO CIII.

De duratione præceptorum cæremonialium, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum cæremoniæ legis fuerint ante legem . . . *pag.* 623
„ II. Utrum cæremoniæ veteris legis habuerint virtutem justificandi tempore legis . . . „ 624
„ III. Utrum cæremoniæ veteris legis cessaverint in adventu Christi „ 625
„ IV. Utrum post passionem Christi legalia possint servare sine peccato mortali . . . „ 627

QUÆSTIO CIV.

De præceptis judicialibus, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum ratio præceptorum judicialium consistat in hoc quod sunt ordinantia ad proximum . *pag.* 629
„ II. Utrum præcepta judicialia aliquid figurent . . . . „ 630
„ III. Utrum præcepta judicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant . . . . „ 631
„ IV. Utrum præcepta judicialia possint habere aliquam certam divisionem . . . . „ 632

QUÆSTIO CV.

De ratione judicialium præceptorum, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum convenienter lex vetus de principibus ordinaverit . *pag.* 633
„ II. Utrum convenienter fuerint tradita præcepta judicialia quantum ad popularium convictum . „ 636
„ III. Utrum judicialia præcepta sint convenienter tradita quantum ad extraneos . . . „ 642
„ IV. Utrum convenienter lex vetus præcepta ediderit circa domesticas personas . . . . „ 645

QUÆSTIO CVI.

De lege evangelica, quæ dicitur lex nova, secundum se, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum lex nova sit lex scripta *pag.* 648
„ II. Utrum lex nova justificet . „ 649
„ III. Utrum lex nova debuerit dari a principio mundi . . „ 650
„ IV. Utrum lex nova sit duratura usque ad finem mundi . . . „ 651

QUÆSTIO CVII.

De comparatione legis novæ ad veterem, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum lex nova sit alia a lege veteri . . . . . *pag.* 653
„ II. Utrum lex nova legem veterem implicat . . . . . *pag.* 654
„ III. Utrum lex nova in lege veteri contineatur . . . . „ 656
„ IV. Utrum lex nova sit gravior quam vetus . . . . . „ 657

QUÆSTIO CVIII.

De his quæ continentur in lege nova, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum lex nova aliquos exteriores actus debeat præcipere, vel prohibere . . . . . *pag.* 658
„ II. Utrum lex nova sufficienter exteriores actus ordinaverit . „ 660
„ III. Utrum lex nova hominem circa interiores actus sufficienter ordinaverit . . . . „ 662
„ IV. Utrum convenienter in lege nova consilia quædam determinata sint proposita . . . „ 664

QUÆSTIO CIX.

De exteriori principio humanorum actuum, scilicet de gratia Dei, in decem articulos divisa.

ART. I. Utrum homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit . *pag.* 666
„ II. Utrum homo possit velle et facere bonum absque gratia „ 668
„ III. Utrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia . . . . „ 669
„ IV. Utrum homo sine gratia per sua naturalia legis præcepta implere possit . . . . . „ 671
„ V. Utrum homo possit mereri vitam æternam sine gratia . . „ 672
„ VI. Utrum homo possit seipsum ad gratiam præparare per seipsum absque exteriori auxilio gratiæ „ 673
„ VII. Utrum homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiæ „ 674
„ VIII. Utrum homo sine gratia possit non peccare . . . . „ 675
„ IX. Utrum ille qui jam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum, et vitare peccatum absque auxilio gratiæ „ 677
„ X. Utrum homo in gratia constitutus indigeat auxilio gratiæ ad perseverandum . . . „ 678

QUÆSTIO CX.

De gratia Dei quantum ad ejus essentiam, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum gratia ponat aliquid in anima . . . . . *pag.* 679
„ II. Utrum gratia sit qualitas animæ „ 681
„ III. Utrum gratia sit idem quod virtus „ 682
„ IV. Utrum gratia sit in essentia animæ sicut in subjecto, an in aliqua potentiarum . . . „ 683

QUÆSTIO CXI.

De divisione gratiæ, in quinque articulos divisa.

ART. I. Utrum gratia convenienter dividatur per gratiam gratum facientem, et gratiam gratis datam *pag.* 684

ART. II. Utrum gratia convenienter dividatur per operantem et cooperantem . . . . . *pag.* 686
„ III. Utrum gratia convenienter dividatur in prævenientem et subsequentem . . . . . „ 687
„ IV. Utrum gratia gratis data convenienter ab Apostolo dividatur „ 688
„ V. Utrum gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens „ 689

QUÆSTIO CXII.

De causa gratiæ, in quinque articulos divisa.

ART. I. Utrum solus Deus sit causa gratiæ *p.* 691
„ II. Utrum requiratur aliqua præparatio et dispositio ad gratiam ex parte hominis . . . . „ *ibi*
„ III. Utrum necessario detur gratia se præparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est . . „ 693
„ IV. Utrum gratia sit major in uno quam in alio . . . . . „ 694
„ V. Utrum homo possit scire se habere gratiam . . . . . „ 695

QUÆSTIO CXIII.

De effectibus gratiæ, in decem articulos divisa.

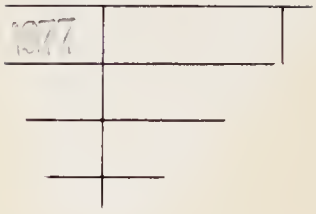
ART. I. Utrum justificatio impii sit remissio peccatorum . . *pag.* 696
„ II. Utrum ad remissionem culpæ quæ est justificatio impii, requiratur gratiæ infusio . . . . „ 697
„ III. Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii „ 698
„ IV. Utrum ad justificationem impii requiratur motus fidei . „ 700
„ V. Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum . . . . „ 701
ART. VI. Utrum remissio peccatorum debeat numerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii . . . . . *pag.* 702
„ VII. Utrum justificatio impii fiat in instanti, vel successive . „ 703
„ VIII. Utrum gratiæ infusio sit prima ordine naturæ inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii . . . . . „ 705
„ IX. Utrum justificatio impii sit maximum opus Dei . . „ 706
„ X. Utrum justificatio impii sit opus miraculosum . . „ 707

QUÆSTIO CXIV.

De merito, quod est effectus gratiæ cooperantis, in decem articulos divisa.

ART. I. Utrum homo possit aliquid mereri a Deo . . . . *pag.* 708
„ II. Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam . „ 709
„ III. Utrum homo in gratia constitutus possit mereri vitam æteruam ex condigno . . „ 711
„ IV. Utrum gratia sit principium meriti principalius per charitatem quam per alias virtutes . „ 712
„ V. Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam . . „ 713
„ VI. Utrum homo possit alteri mereri primam gratiam . . „ 714
„ VII. Utrum homo possit sibi mereri reparationem post lapsum „ 715
„ VIII. Utrum homo possit mereri augmentum gratiæ vel charitatis „ 716
„ IX. Utrum homo possit perseverantiam mereri . . . . „ 717
„ X. Utrum temporalia bona cadant sub merito . . . . . „ *ibi*

Date Due



ACK3305

TRENT UNIVERSITY
0 1164 0309082 6

LR
BX1749 .T52 1926 v. 2
Thomas, Aquinas, Saint

Summa theologica.

DATE | ISSUED TO

Thomas Aquinas, Saint
41882